image
not
available



· BIBLIOTECA ·
· LVCCHESI · PALLI ·

OEUVRES

DE

VICTOR COUSIN.

IMP. DE HAUMAN ET Ce. — DELTOMBE, GÉRANT.
Rue du Nord, n° 8.

OEUVRES

DE

VICTOR COUSIN.

TOME DEUXIÈME.

COURS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE.

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.





Bruxelles.
SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE.
HAUMAN ET Cie.

1841

FRAGMENTS

PHILOSOPHIQUES.

AVERTISSEMENT.

Les *Fragments philosophiques* reparaissent ici, non perfectionnés, mais considérablement augmentés, puisqu'ils comprennent un grand nombre de nouvelles pièces qui toutes, écrites suivant la même méthode et dans les mêmes principes que les précédentes, m'ont paru pouvoir servir à fortifier le système philosophique et historique répandu dans l'ouvrage entier et résumé dans les deux préfaces de la 1re et de la 2e édition.

Je n'ose braver le ridicule d'une troisième préface pour cette nouvelle édition. Cependant qu'il me soit permis de rappeler, en peu de mots, comme je l'ai fait pour l'édition de 1826, la vive polémique suscitée par celle de 1833. Cette seconde polémique a laissé la première bien loin derrière elle; elle est entrée dans le fond des choses, et entre autres avantages elle a eu celui de dessiner plus nettement le caractère de la nouvelle philosophie française et sa place au milieu des écoles contemporaines.

Il est bien entendu que j'écarte les éloges et les satires, et ne mentionne que les écrits sérieux.

En Allemagne, M. Amédée Wendt, que l'Histoire de la Philosophie vient de perdre, le continuateur de Tennemann, professeur de philosophie à l'université de Göttingen, a donné une longue *récension* (1) de la seconde édition des *Fragments*. M. Bekkers, professeur de philosophie au lycée de Dillingen en Bavière, m'a fait l'honneur de traduire la préface, et M. Schelling a bien voulu me servir d'introducteur auprès du public allemand, en mettant à la tête de la traduction de M. Bekkers quelques pages où lui-même s'explique sur tous les points que j'avais touchés, avec la clarté et la vigueur qui le caractérisent. Ce petit écrit (2), en rompant le silence que l'auteur de la *Philosophie de la nature* s'est imposé depuis tant d'années, a été un véritable événement philosophique; et quand mon ouvrage n'aurait rendu d'autre service à la philosophie que d'avoir donné naissance à celui-là, je devrais encore me féliciter de l'avoir publié.

D'ailleurs il ne faut pas croire que l'article de M. Wendt, ni celui de M. Schelling, soient des hymnes à ma gloire : il s'en faut bien. M. Schelling, comme M. Wendt, tout en rendant justice à mes intentions et à mes efforts, en approuvant même dans certaines limites les conclusions systématiques auxquelles je suis parvenu, n'hésite pas à condamner la route que j'ai suivie pour y arriver, la méthode psychologique; il déclare hautement que si la psychologie peut être une préparation plus ou moins utile à la philosophie, elle n'en est pas le fondement, et que l'observation appliquée à la conscience n'y peut apercevoir après tout, même dans la région la plus élevée,

(1) *Göttingische gelehrte Anzeigen*, année 1834, 22 septembre. La *Revue germanique* a traduit cet article, dans le cahier de septembre 1834.

(2) *Victor Cousin uber franzosische und deutsch Philosophie*, von Dr Huber Bekkers; vorrede von Schelling. Stuttgart und Tübingen, 1834. Il y a deux traductions françaises de la préface de M. Schelling; l'une de M. Ravaisson, insérée dans la *Revue germanique*, octobre 1835; l'autre intitulée : *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, traduit de l'allemand et précédé d'un *Essai sur la nationalité des philosophies*, par J. Wilm, Strasbourg et Paris, 1835.

que des faits de conscience, des notions, des principes universels et nécessaires, si on veut, mais purement formels et subjectifs, desquels il est impossible de tirer rien d'objectif et de réel. Pour M. Schelling, la métaphysique n'est pas une chimère; il a bien été donné à l'homme, cette créature privilégiée qu'éclaire le rayon divin, de connaître la vérité et le système réel des êtres, et mon illustre ami me sait gré de chercher ce système, d'aspirer à cette noble fin; mais il affirme que la psychologie est dans une impuissance invincible de m'y conduire; en un mot, il approuve le but, il désapprouve le moyen.

A l'autre extrémité du monde civilisé, de l'autre côté de l'Atlantique, les *Fragments* ont trouvé un accueil plus bienveillant encore qu'en Allemagne. Pendant que mes écrits sur l'éducation, grâce à la belle traduction de madame Austin, se répandaient dans la plupart des États de l'Union américaine, quelquefois même sous les auspices de l'autorité publique (1), les *Fragments*, joints à mes *Leçons*, fondaient à mon insu une école philosophique dans la patrie de Jonathan Edwards et de Franklin. En 1832 et en 1834, M. Linberg (2) et M. Henry (3) avaient traduit mes *Leçons*, et au moment même où j'écris ces lignes, M. Ripley vient de placer la seconde préface des *Fragments*, avec plusieurs autres morceaux qui m'appartiennent, en tête de *Philosophical Miscellanies* (4) exclusivement tirés d'écrivains français. En 1836 et 1837, M. Brownson (5) a publié une apologie de mes principes où brille un talent de pensée et de style qui, régulièrement développé, promet à l'Amérique un écrivain philosophique du premier ordre. Mais savez-vous ce qui accrédite la nouvelle philosophie française à New-York et à Boston? C'est, avec son caractère moral et religieux, sa méthode psychologique qui fait presque sourire M. le président de l'Académie royale de Munich. Il y a plus : dès que cette méthode franchit certaines limites et s'élève à une certaine hauteur, les esprits les plus énergiques ont peine à la suivre (6) et reculent devant des conclusions dogmatiques qui, en Allemagne, ne souffrent pas la moindre difficulté et sont admises comme d'elles-mêmes. La philosophie en Amérique est toujours un peu sous le poids de l'article de l'*Edinburgh Review* de 1829 (7), article admirable et qui place bien haut son auteur, mais dont la conclusion peu dissimulée est que la psychologie et la logique sont les seules parties certaines de la philosophie, et qu'au delà il faut savoir douter et ignorer.

Je serais ingrat envers l'Italie, si je ne remerciais ici publiquement le plus célèbre de ses philosophes, M. Galluppi, professeur de philosophie à l'université de Naples, qui, après avoir introduit Kant dans la patrie de Vico et de Genovesi, est descendu jusqu'à traduire lui-même les *Fragments* (8). Un autre excellent esprit, M. Mancino, professeur de philosophie à l'université de Palerme, a comme naturalisé l'éclectisme en Sicile (9); tandis qu'à l'autre bout de la péninsule italienne, M. Poli, professeur de philosophie à l'Université de Padoue (10), et l'ingénieux et souvent profond abbé Rosmini (11), l'un avec

(1) *Report on the State of public Instruction in Prussia*, translated by S. Austin, London 1834. Cette traduction, fort supérieure au texte par la grâce du langage, a été souvent réimprimée aux États-Unis, en totalité ou en partie. Les législatures de New-Jersey et de Massachusetts ont décidé qu'elle serait distribuée dans les écoles aux frais de l'Etat; et de toutes les distinctions littéraires que j'ai reçues, nulle ne m'a plus touché que le titre de membre étranger de l'*Institut américain pour l'éducation*.

(2) *Introduction to the History of Philosophy*, translated by H. G. Linberg, Boston, 1832.

(3) *Elements of Psychology, included in a critical Examination of Locke's Essay on the human Understanding*, translated by C. S. Henry, with an introduction, notes and additions; Hartford, 1834.

(4) *Philosophical Miscellanies*, translated from the french, with introductory and critical notices, by G. Ripley, 2 vol. Boston, 1838.

(5) *The Christian Examiner*, septemb. 1836. *Cousin's Philosophy;* ibid., may 1837, *Recents Contributions to Philosophy*.

(6) Voyez dans le *Boston quarterly Review*, 1838, N° 1, january, un article de M. Brownson: *Philosophy and common Sense*, en reponse à un article du *Christian Examiner*, nov. 1837, intitulé : *Locke and Transcendentalists*.

(7) J'ai déjà cité cet article dans la préface de la 2e édition des *Fragments;* je le rappelle avec grand plaisir comme un chef-d'œuvre de critique. Un écrivain français, M. Peisse, a reproduit, avec un talent qui lui est propre, les objections de l'*Edinburgh Review*, dans divers articles du *National*, particulièrement dans les nos des 23 septembre et 29 octobre 1833.

(8) *La filosofia di Vittorio Cousin*, tradotta dal francese ed esaminata dal barone Pasquale Galluppi da Trepea, 2 vol. in-8°. Napoli, 1831-1832. Voyez aussi un autre ouvrage du même auteur, où les observations critiques, jointes à la traduction des *Fragments*, sont développées avec beaucoup de clarté et de force : *Filosofia della volontà*, 2 vol. in-8°. Napoli, 1832-1834.

(9) *Elementi di filosofia*. Palermo, 2 vol in-8°, 1835-1836. Voyez surtout vol. 1er, p. 9, le chap. *Stato attuale della filosofia*. Cet ouvrage fait, dit-on, la base de l'enseignement dans tous les colléges de la Sicile.

(10) *Manuale della Storia della filosofia di G. Tennemann*. Supplimenti di B. Poli, 3 vol. Milano, 1832-1836.

(11) *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*, 4 vol. Rome, 1830, t. 2, p. 540 : *Sul punto di partenza della filosofia del sig. prof. Cousin*. — Il a paru aussi à Lugano, chez Ruggia, une traduction italienne de la première préface des *Fragments* en 1829 et de la seconde en 1834.

une adhésion presque entière, l'autre avec une critique sévère, mais toujours bienveillante, appelaient l'attention sur la nouvelle philosophie.

Je ne discute point ; je raconte. Je rappelle les écrits les plus remarquables que la dernière édition des *Fragments* a fait éclore, et m'abstiens de les juger. Aussi bien la polémique établie sur la nature et la portée de la méthode philosophique ne cessera pas demain ; elle est désormais attachée au mouvement même de la philosophie de notre temps ; tout système de quelque importance la reproduira nécessairement, et, un jour ou l'autre, l'occasion se présentera d'y intervenir à mon tour et de m'expliquer tout à mon aise sur les objections qui me sont arrivées des divers points de l'horizon philosophique. Je puis du moins déclarer que ces objections n'ont pas ébranlé ma conviction, et le temps fera voir qu'il n'est pas difficile de les réfuter les unes par les autres. A mes adversaires je n'aurai qu'à opposer mes adversaires eux-mêmes, et s'ils veulent bien se laisser ici représenter un moment par M. Schelling et par M. Hamilton (1), c'est-à-dire par le plus grand penseur et par le plus grand critique de notre siècle, je' leur adresserai par anticipation, avec quelque confiance, cette brève et très-simple réponse.

A l'Allemagne et à M. Schelling, je dirai : A votre superbe dédain pour la méthode psychologique, permettez-moi d'opposer l'autorité de M. Hamilton et de tous mes autres adversaires. Si cette autorité ne vous suffit pas, j'y joindrai celle de trois personnages, qui peut-être vous paraîtront d'un certain poids : ce sont Socrate, Descartes et Kant, le père de la philosophie allemande; sans parler de Fichte de Jacobi; car, pour le dire en passant, avant la *Philosophie de la nature*, l'excellence de la méthode psychologique était aussi incontestée en Allemagne qu'elle l'est encore aujourd'hui dans tous les autres pays.

Et que mettez-vous à la place de cette méthode? Autrefois du moins il y avait l'*intuition intellectuelle*. Mais de deux choses l'une : ou l'intuition intellectuelle tombe sous l'œil de la conscience, ou elle n'y tombe pas. Si elle n'y tombe pas, d'où la connaissez vous? qui vous a révélé sa merveilleuse existence? de quel droit, à quel titre en parlez-vous? Si elle tombe sous l'œil de la conscience, nous voilà ramenés à la psychologie et je vous renvoie à vos propres objections.

Elles se réduisent à cet argument : La psychologie ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences ; car elle ne sort pas de la conscience, et tout ce qui est dans la conscience est purement subjectif. Voilà donc ce redoutable principe. Mais ce principe n'est qu'une assertion : où est sa preuve? Selon nous, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parce qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. Or, qui a démontré que la conscience ne contemple pas seulement ce qu'elle voit, mais qu'elle a l'étonnante propriété de le métamorphoser de son magique regard et de lui imposer sa propre nature? Dans ce cas, toute vérité est à jamais subjective; car toute vérité ne peut être connue que par un esprit qui en a conscience. Si par cela seul elle est subjective, l'objectivité de la connaissance est une chimère ; c'est même une extravagance ; car elle forme un problème dont les conditions, également nécessaires, sont contradictoires; ce problème exige en effet un esprit qui connaisse la vérité, et il exige en même temps que cet esprit ne sache pas qu'il la connaît, ce qui implique contradiction. Dieu lui-même ne connaît les choses qu'en sachant qu'il les connaît ; le sentiment de sa science lui serait donc à lui même une infranchissable barrière qui le séparerait à jamais de la connaissance réelle. Tout ceci n'est pas sérieux. Ou il faut soutenir que la raison est incapable par elle-même de connaître les êtres, ou, si on ne le prétend pas pour ne pas détruire toute philosophie à sa racine, il faut avouer que la raison n'est pas frappée d'impuissance pour agir sous l'œil de notre conscience. Elle ne change pas pour cela de nature; elle ne perd pas la force divine qui est en elle et les ailes qui lui ont été données pour atteindre les êtres et s'élever jusqu'à celui dont elle émane. La conscience atteste ce magnifique développement de la raison; elle ne le fait pas, et il ne lui appartient pas d'en altérer le caractère.

Et puis, à quel Dieu aspire aujourd'hui M. Schelling? Est-ce à l'abstraction de l'être dont j'ai pris la liberté de me moquer un peu, avec

(1) Auteur de l'article ci-dessus mentionné de l'*Edinburgh Review*, octobre 1829, n° 99, *M. Cousin's Course of philosophy*, et de plusieurs autres articles aussi remarquables par l'érudition que par la dialectique.

tout le respect que je dois et que je porte à la mémoire de M. Hégel (1)? Non assurément. Est-ce à l'identité absolue du sujet et de l'objet, de la *Philosophie de la nature?* Il ne paraît pas. Le Dieu de M. Schelling est le Dieu spirituel et libre du christianisme. J'y applaudis de tout mon cœur; mais qui peut mieux nous guider dans cette route nouvelle que l'étude approfondie de l'être intelligent et libre que Dieu a fait à son image, et où il a mis des caractères qu'il est impossible de bien reconnaître dans l'homme, et de consentir ensuite à ne plus retrouver dans leur cause première, agrandis et amplifiés de toute la grandeur de l'être infini! Si Spinoza avait su que l'homme est essentiellement doué d'activité et de liberté, il n'eût pas dépouillé Dieu de tout attribut semblable, et son Dieu n'eût pas été seulement une substance, mais une cause, j'entends une cause digne de ce nom. La connaissance de Dieu achève la connaissance de l'homme, mais la connaissance de l'homme commence la vraie connaissance de Dieu. Ne méprisez donc pas tant une méthode qui mène à de pareils résultats.

Un mot maintenant à M. Hamilton et à mes adversaires d'Écosse et d'Amérique.

Vous admettez la méthode psychologique comme la vraie méthode philosophique, et vous en faites gloire; mais vous n'êtes pas bien sûrs que cette méthode conduise légitimement à l'ontologie; et au lieu de sacrifier, comme l'Allemagne et M. Schelling, la psychologie à l'ontologie, c'est celle-ci que vous sacrifiez à celle-là; par vertu scientifique vous vous résignez à vous passer de l'ontologie; vous m'exhortez à en faire autant, et à savoir ignorer ce qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître. Qu'est-ce à dire? N'ayons pas peur des mots. L'ontologie, ce n'est pas moins que la science de l'être, c'est-à-dire en réalité des êtres, c'est-à-dire de Dieu, du monde et de l'homme. Voilà donc ce que vous me proposez d'ignorer par scrupule de méthode! Mais si votre science n'atteint pas jusqu'à Dieu, ni jusqu'à la nature, ni jusqu'à moi, que m'importe ce qu'elle m'enseigne?

Aux contempteurs de la méthode psychologique j'opposais tout à l'heure les grands noms de Socrate, de Descartes et de Kant. A ses partisans exclusifs j'oppose maintenant les noms tout aussi imposants de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, et cette même philosophie allemande qui compte déjà presque un demi-siècle de durée et de progrès, et qui est incontestablement la première des philosophies modernes depuis le cartésianisme. Toutes les grandes philosophies ont été dogmatiques. Qu'auraient dit leurs immortels auteurs si on était venu leur enseigner que leurs sublimes travaux sur le monde et sur Dieu sont des spéculations oiseuses, et que la philosophie doit se borner à l'analyse de la mémoire ou à celle de l'attention? A l'autorité du génie j'en ajoute une autre plus grande encore, celle du sens commun et du genre humain. Le genre humain, sans laisser enchaîner ses immenses besoins et ses puissants instincts par d'artificielles entraves, ne connaît-il pas sa propre existence, celle de ce monde qu'il habite, celle enfin de l'intelligence suprême, invisible et présente, qui perce de toutes parts sous le voile de l'univers? Telle est la foi du genre humain. Je répéterai sans cesse que la mission de la philosophie est de l'expliquer, et non pas de la détruire. Toute philosophie qui reste au-dessous de la foi naturelle du genre humain prononce sa propre condamnation, et proclame elle-même que sa sagesse n'est pas sage; car il n'y a pas de vraie sagesse à se séparer de ses semblables, et à rester en deçà comme à s'emporter au delà des convictions unanimes de la famille humaine.

Je pourrais aller plus loin; je pourrais démontrer qu'en n'osant pas s'avancer dans le monde des existences, en s'arrêtant à la surface de la conscience, on s'est trompé si on croit s'être ménagé un terrain borné, mais du moins ferme et solide. Non, une saine logique ne laisse point cet asile aux partisans exclusifs de la psychologie. En effet, si, comme ils le prétendent, la raison n'a pas le pouvoir de nous faire connaître les êtres avec certitude, comment trouve-t-elle la certitude et cette valeur absolue dont on la suppose dépourvue, lorsqu'elle s'applique aux phénomènes, et par exemple à ceux de conscience? Il s'agit toujours de connaître, et c'est la même faculté qui connaît; d'où viendrait donc aux phénomènes ce privilége de fonder une connaissance certaine? à quel titre croirait-on légitimement que ces phénomènes ont une existence réelle, et que tout cela n'est point un rêve? A parler à la rigueur, il nous faudrait douter aussi de la réalité des phénomènes de conscience, c'est-à-dire de la réalité de notre propre pensée, de la réalité même de notre doute. La raison, sûre d'elle-même, peut faire au doute sa part lorsqu'il tombe sur tel ou tel point, où elle-même affirme qu'il ne lui convient pas d'affirmer encore. Mais qui sera le maître de faire au doute

(1) 2e préface, p. 21.

sa part lorsqu'il porte sur le fond même de la vie intellectuelle et morale, sur l'autorité et la véracité de la raison, principe unique de toute certitude, de toute vérité, de toute lumière, au dehors comme au dedans de la conscience? C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette forte maxime de M. Royer-Collard : « On ne fait point au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

Ainsi, pour me résumer, je renouvelle ce défi à mes différents adversaires, à ceux-ci, qui dogmatisent en métaphysique sans avoir traversé la psychologie, d'éviter l'hypothèse, alors même qu'ils rencontreraient la vérité; à ceux-là, qui partent de la psychologie mais qui s'y arrêtent, d'éviter le scepticisme, et le scepticisme le plus absolu. L'hypothèse et le scepticisme, voilà les deux conséquences que le raisonnement impose tour à tour à mes différents adversaires et dont je leur laisse le choix. Pour moi, je n'accepte ni l'une ni l'autre. J'aspire ouvertement à un dogmatisme philosophique, aussi étendu que la foi naturelle du genre humain, et je pense qu'il y faut marcher et qu'on peut y arriver par la même route que le genre humain a suivie, la grande route de l'expérience intérieure et extérieure, sont l'autorité et la lumière de la raison, telle qu'elle se manifeste dans la conscience.

Je ne veux pas poser la plume sans répondre encore brièvement à des attaques d'une tout autre nature, dont la persistance, malgré toutes mes explications, me prouve qu'il peut y avoir quelque chose à changer au moins dans l'expression de ma pensée. Je veux parler de cette vague accusation de panthéisme que j'ai souvent confondue (1), et avec laquelle j'en veux finir.

Cette accusation se fonde sur les deux propositions suivantes, que l'on m'attribue :

1° Il y a une seule et unique substance, dont le moi et le non-moi ne sont que des modifications;

2° La création du monde est nécessaire.

Or, je déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux propositions, au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur donner.

1° Dans les rares endroits où j'ai parlé de la substance unique, il faut entendre ce mot de substance, non dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres docteurs de l'Église, et la sainte Écriture dans la grande parole : *Je suis celui qui suis*. Évidemment, il est alors question de la substance qui existe d'une existence absolue et éternelle, et il est bien certain qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature.

2° Jamais je n'ai dit, ni pu dire, que le MOI et le NON-MOI ne sont que des modifications d'une substance unique, et j'ai dit cent fois le contraire. Si j'ai souvent désigné le MOI et le NON-MOI par le mot de phénomènes, c'est par opposition à celui de substance, entendu au sens platonicien, et réservé à Dieu; et je ne conçois pas pourquoi de cette opposition, qui n'est pas contestée, on a voulu conclure qu'à mes yeux ces phénomènes n'existaient pas réellement à leur manière, et avec l'indépendance limitée qui leur appartient. Comment aurais-je pu faire du MOI et du NON-MOI de simples modifications d'un autre être, quand j'établis partout que ce sont des causes, des forces, au sens de Leibnitz, et quand toute ma philosophie morale et politique repose sur la notion du MOI considéré comme une force essentiellement douée de liberté? Enfin, après avoir si souvent démontré, avec Leibnitz et M. de Biran, que la notion de cause est le fondement de celle de substance, pouvais-je croire qu'il me fût nécessaire de déclarer que le MOI et le NON-MOI, étant des causes et des forces, sont des substances, et, si on veut, des substances finies, dès qu'on cesse de prendre le mot d'être et de *substance* dans la haute conception que j'ai tout à l'heure rappelée? Au reste, si cette expression de *substances finies* peut aller au-devant d'honnêtes scrupules, je consens bien volontiers à l'ajouter à celle de phénomènes et de forces, appliquée à la nature et à l'homme. Il vaut cent fois mieux éclaircir ou réformer un mot, même sans nécessité, que de courir le risque de scandaliser un seul de nos semblables.

3° Reste la nécessité de la création. A la réflexion, je trouve moi-même cette expression assez peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté, et je ne fais pas la moindre difficulté de la retirer; mais en la retirant je la dois expliquer. Elle ne couvre aucun mystère de fatalisme : elle exprime une idée qui se trouve partout, dans les plus saints docteurs comme dans les plus grands philosophes. Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que conformément à sa nature, et sa liberté même est relative à son essence. Or, en Dieu surtout la force est adéquate à la substance, et la force divine est toujours en acte; Dieu est donc essentiellement actif et créateur. Il suit de là qu'à

(1) Voyez *Nouveaux fragments*, Xenophane et Zénon d'Elée; *Leçons de philosophie* de 1820, t. I, p. 218; seconde préface des *Fragments philosophiques*, p. 17.

moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essentiellement intelligente n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une puissance essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. Le mot de nécessité n'exprime pas autre chose. Il est inconcevable que de ce mot on ait voulu tirer et m'imputer le fatalisme universel. Quoi! parce que je rapporte l'action de Dieu à sa substance même, je considère cette action comme aveugle et fatale! Quoi, il y a de l'impiété à mettre un attribut de Dieu, la liberté, en harmonie avec tous ses autres attributs et avec la nature divine elle-même! Quoi, la piété et l'orthodoxie consistent à soumettre tous les attributs de Dieu à un seul, de sorte que partout où les grands maîtres ont écrit : « Les lois éternelles de la justice divine, » il faudra mettre : « Les décrets arbitraires de Dieu; » partout où ils ont écrit : « Il convenait à la nature de Dieu, à sa sagesse, à sa bonté, etc., d'agir de telle ou telle manière, » il faudra mettre « que cela ne convenait ni ne disconvenait à sa nature, mais qu'il lui a plu arbitrairement de faire ainsi! » C'est la doctrine des Hobbes sur la législation humaine transportée à la législation divine. Il y a plus de deux mille ans, Platon foudroyait déjà cette doctrine et la poussait dans l'*Euthyphron* aux absurdités les plus impies. Saint Thomas la combattit dès qu'elle reparut dans l'Europe chrétienne, et on pouvait croire qu'elle avait péri sous les conséquences qu'en avait tirées l'intrépide logique d'Okkam. Mais allons à la racine du mal, à savoir, une théorie incomplète et vicieuse de la liberté. C'est ici qu'éclate la puissance de la psychologie. Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite presque nécessairement sur la liberté de Dieu. Je crois avoir prouvé ailleurs (1), sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération entre des partis divers et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortége des phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? Le saint qui, après le long et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme par nature les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin? Non, il reste libre encore; et loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agrandie; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent dans le rapide élan de son action inspirée elle s'échappe à elle-même, et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience. Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu. Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature, et faite pour lutter contre la passion et l'erreur et engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à-dire illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle. La spontanéité la plus pure dans l'homme, ce que le christianisme appelle la liberté des enfants de Dieu, n'est encore qu'une ombre de la liberté de leur père. Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on, en effet, qu'il ait pu prendre ce que nous appellerons le mauvais parti? Cette supposition seule est impie. Il faut donc ad-

(1) Partout dans mes écrits. Voyez surtout les *Fragments*, préface de la 1re édit., et une thèse *sur les diverses formes de la liberté*. Voyez aussi les *Leçons de philosophie* de 1829, t. I, p. 335.

mettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti. Sa nature toute-puissante, toute juste, toute sage, s'est développée avec cette spontanéité qui contient la liberté tout entière, et exclut à la fois les efforts et les misères de la volonté et l'opération mécanique de la nécessité. Tel est le principe et le vrai caractère de l'action divine. Otez le principe, prenez l'action en elle-même, pour ainsi dire dans son mode extérieur ; vous avez ce qu'on appelle l'action de la nature dans sa régularité puissante, c'est-à-dire la fatalité. La nature est l'image de Dieu ; le *Fatum* est la Providence elle-même rendue visible, devant laquelle il faut s'incliner encore, mais en la rapportant en esprit et en vérité à son principe, à cette source ineffable où les perfections divines se confondent dans cette unité merveilleuse que la science humaine n'aborde guère que pour la décomposer à son usage, et la soumettre ainsi à la diversité des points de vue et aux contradictions des théologiens et des philosophes. *O altitudo!*

J'ai trop insisté peut-être sur ce point que j'ai pourtant à peine effleuré, et il ne me reste plus qu'à dire un mot de l'éclectisme.

Allons droit à l'argument caché sous les déclamations de toute espèce dont l'éclectisme a été l'objet. Les principes des divers systèmes sont souvent contradictoires; or les contradictoires s'excluent; on ne peut donc se proposer de les réunir dans un seul et même système. Voici la réponse : cet argument repose sur la confusion de deux choses très distinctes; à savoir, l'état dans lequel l'éclectisme rencontre les principes des divers systèmes, et celui auquel il les réduit avant de les employer. Il les trouve souvent, en effet, dans une hostilité et une contradiction telle qu'en cet état il ne peut s'en servir. Supposons, par exemple, qu'un système professe ce principe : Toutes les idées viennent des sens; et un autre système cet autre principe : Nulle idée ne vient des sens. Il n'y a certes aucun moyen de combiner ces deux principes. Que fait donc l'éclectisme? Il commence par les détruire l'un et l'autre : il prouve d'abord qu'ils sont faux tous deux dans leur prétention exclusive; puis recherchant ce qu'ils peuvent contenir de vrai, il en tire les deux principes suivants : Beaucoup d'idées viennent des sens ; beaucoup d'idées ne viennent pas des sens. Or ces deux nouveaux principes ne sont plus contradictoires; ils ne sont plus que différents; ils ne sont donc plus inconciliables. C'est alors, mais seulement alors, qu'a lieu le dernier travail de l'éclectisme.

Je l'ai déjà dit, je le répète : en politique, quand après de longues révolutions, les partis comparaissent devant le pouvoir législateur, chacun d'eux se présente avec des prétentions extrêmes et contradictoires qui ne peuvent fonder un système de lois applicable à tous. Le législateur retranche ce que toutes ces prétentions ont d'exclusif et d'injuste ; il les réduit à ce qu'elles ont de légitime ; et, par cette transformation salutaire, des éléments de discorde et de guerre deviennent les divers principes, énergiques et vivants, d'une grande et puissante constitution.

Ainsi peut et doit faire le législateur de la philosophie, en dépit des clameurs des systèmes opposés : car ces clameurs sont inévitables; c'est le cri que leur arrache l'opération douloureuse que leur fait subir l'éclectisme pour les mettre dans l'état où il peut les employer et les faire concourir, dans une juste mesure, à cette belle et savante harmonie des contraires qui est la véritable unité.

D'ailleurs il faudrait que je fusse bien difficile pour n'être pas satisfait des succès de l'éclectisme. Grâce à Dieu, il a fait un assez beau chemin dans le monde ; et au lieu d'avoir besoin d'entreprendre sa défense, c'est à lui bien plutôt à se charger de la mienne. L'éclectisme n'est peut-être pas le premier principe de la philosophie, mais c'est son drapeau le plus visible. Quand je le montrai jadis, au début de ma carrière, dans l'humble enceinte de l'École Normale et de la Faculté des Lettres, quelle que fût ma conviction personnelle, je ne m'attendais pas qu'il ferait une fortune aussi rapide, et qu'il rallierait si vite tant d'esprits éclairés et indépendants, dans les pays les plus avancés de l'ancien et du nouveau monde. L'éclectisme, c'est en toutes choses la modération et l'étendue; ce n'est donc pas un vain amour-propre, c'est quelque chose en moi de tout autrement élevé qui trouve une satisfaction bien douce à constater ses progrès et à suivre ses destinées.

V. Cousin.

Paris, le 20 juillet 1838.

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION.

Je laisse réimprimer ces *Fragments* tels qu'ils ont paru en 1826, avec des corrections qui ne valent pas la peine d'être indiquées. Il m'a semblé convenable de conserver à cet ouvrage, si on peut appeler ainsi un recueil de morceaux détachés, son premier caractère, les défauts et les qualités avec lesquels il s'est présenté d'abord au public.

La préface de ces *Fragments* méritait seule d'être un peu remarquée. Elle le fut bien au delà de mon attente. Accueillie en Allemagne avec indulgence, elle y trouva un interprète habile (1). Une traduction d'une exactitude qui trahit un esprit familier avec ces matières, la répandit dans le nord de l'Italie (2). Elle excita même quelque intérêt en Angleterre, et j'ai été bien étonné qu'elle ait attiré les regards de la critique transatlantique (3). En France elle a été le sujet d'une polémique qui n'a pas été inutile à la cause de la philosophie. Je ne viens point, après six ans, exhumer et reprendre en sous-œuvre cette polémique dont tous les détails sont oubliés et méritent de l'être; je veux seulement en dire ici quelques mots, qui peut-être ne seront pas encore déplacés dans l'état présent des choses.

La préface de ces *Fragments* était destinée à donner une idée du système général auquel ils se rapportent; elle ne pouvait qu'indiquer ce système, mais elle en marque au moins tous les éléments dans leur liaison et leur harmonie. Voici dans cette esquisse rapide les quatre points auxquels on peut ramener tous les autres :

1° La méthode ;

2° L'application de la méthode à cette partie de la philosophie que la méthode même place à la tête de toutes les autres, savoir, la psychologie ;

3° Le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique ;

4° Les vues générales sur l'histoire même de la philosophie.

1. — Ici comme ailleurs, comme partout, comme toujours, je me prononce pour cette méthode, qui place le point de départ de toute saine philosophie dans l'étude de la nature humaine et par conséquent dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement, pour tirer de l'observation toutes les conséquences qu'elle renferme. On se trompe quand on dit que la vraie philosophie est une science de faits, si on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation ; mais elle n'a d'autres limites que celles de la raison elle-même, de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête point, et avec le calcul s'élève aux lois générales de la nature et au système du monde. Or le raisonnement est en philosophie ce que le calcul est en physique ; car, après tout, le calcul n'est que le raisonnement sous sa forme la plus simple. Le calcul n'est pas une puissance mystérieuse, c'est la puissance même de la raison humaine; tout son caractère particulier est dans sa langue. La philosophie abdique, elle renonce à sa fin qui est l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison ; et

(1) *Religion und Philosophie in Frankreich*, von F.-W. Carové, Dr. der Philosophie. Göttingen, 1827. Voyez dans le *Globe*, 9 mars 1830, le compte rendu de cette traduction et des notes.

(2) *Manuale di Filosofia* di A. Mathiæ, traduzione di tedesco, con un saggio della nuova Filosofia francese del signor Cousin. Lugano, 1829.

(3) *North American Review*, n° LXIV. July, 1829. Cet article est de M. Everett, ex-ministre des États-Unis en Espagne.

d'un autre côté, elle s'égare et égare la raison elle-même quand elle l'emploie au hasard, au lieu de la mettre au service de faits scrupuleusement observés et classés rigoureusement. Ainsi, deux périls : un essor mal réglé qui, dédaignant l'observation ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme : négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. Le scepticisme et l'hypothèse : voilà les deux écueils de la philosophie. La vraie méthode évite l'un et l'autre. Elle ne commence point par la fin, et ne finit point au commencement. Elle ne reconnaît point de limites au raisonnement, mais elle l'appuie sur une observation suffisante ; car, autant vaut l'observation, autant vaudra plus tard toute notre science. Aussi tout en faisant ses réserves sur l'emploi ultérieur des forces de l'intelligence, la philosophie ne peut pas s'attacher avec trop de scrupule à l'observation, et, comme la vraie physique, elle ne peut proclamer trop haut l'observation comme son point de départ nécessaire. Elle ne se distingue alors de la physique que par la nature des phénomènes à observer. Les phénomènes propres de la physique sont ceux de la nature extérieure, de ce vaste monde dont l'homme est une si petite partie. Les phénomènes propres de la philosophie sont ceux de cet autre monde, que chaque homme porte en lui-même, et qu'il aperçoit à l'aide de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, comme il aperçoit l'autre par ses sens. Les phénomènes du monde intérieur paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue presque en même temps. Il ne suffit donc pas de les observer fugitivement, et pendant qu'ils passent sur ce théâtre mobile, il faut les retenir par l'attention le plus longtemps qu'il est possible. On peut davantage encore ; on peut évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est évanoui, le redemander à la mémoire, et le reproduire pour le considérer plus à son aise ; on peut en rappeler telle partie plutôt que telle autre; laisser celle-ci dans l'ombre pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les parcourir tous et embrasser l'objet tout entier : c'est là l'office de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les instruments artificiels sont à nos sens. Ce n'est pas assez d'écouter la nature, il faut l'interroger; ce n'est pas assez d'observer, il faut expérimenter. L'expérience a les mêmes conditions et les mêmes règles, quel que soit l'objet auquel elle s'applique ; et c'est en suivant ces règles qu'on arrive, dans la science de l'homme, comme dans celle de la nature, à des classifications exactes. Ces classifications contiennent toute la première partie de la philosophie, celle qui est à la tête de toutes les autres, et qu'à cause de son objet propre, qui est l'humanité, l'âme humaine, on appelle, dans l'école, psychologie. La science de l'homme, la psychologie n'est assurément pas toute la philosophie, mais elle en est le fondement. Ce point est de la plus haute importance, car il décide de tout le reste et du caractère du système entier. C'est à l'établir que j'ai consumé, non pas, je l'espère, sans quelque fruit, les premières années de mon enseignement : en toute occasion je l'ai rappelé et m'y suis appuyé, comme sur une chose démontrée et sur une vérité désormais au-dessus de la discussion. On a cru devoir après moi y insister encore, et on a bien fait; car on ne peut pas trop insister en philosophie sur la vraie méthode, pourvu qu'on n'en fasse pas à la longue un lieu commun dans lequel on se repose soi-même et on arrête les autres. Je le répète donc : si la psychologie n'est pas la borne de la philosophie, elle en est la base ; et par ce principe qui en renferme tant d'autres, mon entreprise philosophique dans son caractère le plus général est profondément empreinte de l'esprit de la philosophie moderne, qui, depuis Descartes et Locke, n'admet plus d'autre méthode que l'expérience, et place la science de la nature humaine à la tête de la science philosophique ; elle se rattache même étroitement à la philosophie du XVIII[e] siècle qu'elle continue en la modifiant, et se sépare au contraire de la nouvelle philosophie allemande. Celle-ci, aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu ; elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes moi aussi je suis convaincu que dans l'ordre universel l'homme n'est qu'un résultat, le résumé de tout ce qui précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie ; mais comment sais-je cela? comment l'ai-je appris? Parce que, ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé avec des conditions et sous des formes différentes ces mêmes éléments dans la nature extérieure, et que, d'inductions en inductions, de raisonnements en raisonnements, il m'a bien fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs ; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait ? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme ni la nature ; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une *construction*, et chez nous une hypothèse. Cette hypothèse fût-elle une vérité, comme je le crois, elle n'en est pas moins

nulle scientifiquement. La première chose sur laquelle je tombe nécessairement en essayant à connaître, c'est moi-même; c'est moi qui suis l'instrument avec lequel je connais toute chose; il faut donc que j'apprécie cet instrument avant de l'employer, sans quoi je ne sais, à proprement parler, ni ce que je fais, ni de quel droit je le fais. Sans doute maintenant je sais que le petit monde de l'humanité n'est qu'un reflet d'un plus grand monde; mais c'est par ce petit monde que je suis arrivé au grand, et je n'ai compris l'un qu'à l'aide de l'autre. Me voici aujourd'hui sur le haut de la montagne, d'où se découvre à mes yeux un horizon immense, mais je viens du fond d'une vallée obscure; et je puis encore apercevoir et montrer aux autres le sentier qui m'a conduit jusqu'où je suis parvenu, pour les aider et les encourager à s'y élever comme moi, au lieu de leur laisser croire et de me persuader à moi-même que je suis tombé là du haut des cieux. En un mot, je veux que l'on suive dans l'exposition des idées la même marche que dans leur invention. Je préfère l'analyse à la synthèse, parce qu'elle reproduit l'ordre d'invention qui est le vrai, tandis que la synthèse, en prétendant reproduire l'ordre nécessaire des choses, court le risque de n'engendrer que des abstractions hypothétiques. Où en serions-nous, je vous prie, si l'auteur lui-même n'avait plus ou moins pratiqué cette humble méthode qu'il dissimule ou qu'il dédaigne après l'avoir suivie; si, en l'écoutant ou en le lisant, on ne vérifiait tacitement ses assertions sur les connaissances mêmes qu'on a acquises par une autre voie; et si finalement on n'arrivait pas à une partie du système, savoir la psychologie, dont la lumière se réfléchit sur toutes les autres parties, et dont la vérité devient pour nous la mesure de la vérité du système entier? Prend-on seulement la synthèse comme une méthode d'exposition à l'usage de l'auteur et de quelques adeptes? à la bonne heure. Ce n'est plus là qu'une question d'art. Mais si on en fait une question de philosophie, si on érige la synthèse en une méthode philosophique, et si du haut de cette méthode on prend en pitié la méthode psychologique, comme incapable d'atteindre à aucun grand résultat, l'affaire alors est plus sérieuse, et j'abandonne le génie lui-même de peur de m'égarer sur ses traces.

II. — Mais si pour la méthode je me sépare de la nouvelle philosophie allemande et me rapproche de l'ancienne philosophie française du XVIIIe siècle, je ne tarde guère à me séparer de celle-ci dès les premières applications de la méthode qui nous est commune. Cette philosophie observe, il est vrai, mais elle n'observe que les faits qui lui conviennent, et elle corrompt d'abord la méthode expérimentale par des vues systématiques.

Il est certain qu'aux premiers regards qu'on jette sur la conscience, on y aperçoit une suite des phénomènes qui, décomposés dans leurs éléments, se ramènent à la sensation. Ces phénomènes sont incontestables et ils sont nombreux; leur jeu, bien qu'assez compliqué, se démêle aisément; et ils ont l'avantage de reposer sur un fait primitif qui, en rattachant la science de l'homme aux sciences physiques, a l'air de lui en assurer l'évidence; ce fait est celui de l'impression produite sur les organes, et par le cerveau reproduite dans la conscience. C'est donc une illusion fort naturelle de croire que cet ordre de phénomènes comprend tous ceux dont nous pouvons avoir conscience. Or, s'il n'y a réellement qu'un seul ordre de phénomènes dans la conscience, on ne peut rapporter ces phénomènes qu'à une seule faculté, laquelle dans ces transformations produit toutes les autres. Cette faculté est la sensibilité. Mais si la sensibilité est la racine de toutes nos facultés intellectuelles, elle ne peut pas ne pas être la racine de nos facultés morales; si tout dans l'homme se réduit à sentir, tout s'y réduit à jouir et à souffrir; fuir la douleur, rechercher le plaisir est la règle de nos actions; de là, en un mot, tout un système dont les conséquences ont été tirées et sont aujourd'hui parfaitement connues. Ce système est celui de l'école sensualiste, ainsi nommée du principe unique qu'elle reconnaît. Une observation impartiale détruit et le principe et le système entier en faisant voir qu'il y a dans la conscience des phénomènes, que nul effort ne peut ramener légitimement à celui de la sensation, des idées nombreuses, très-réelles, qui jouent un grand rôle et dans la vie et dans le langage, et que la sensation n'explique point. Après avoir été frappé des rapports des facultés humaines, on est frappé aussi de leurs différences, et une méthode sévère agrandit le champ de la psychologie.

J'ai classé tous les phénomènes de la conscience en trois classes, lesquelles se rattachent à trois grandes facultés élémentaires, qui, dans leurs combinaisons, comprennent et expliquent toutes les autres: ces facultés sont la sensibilité, l'activité, la raison. Ce n'est pas ici le lieu de rendre compte de cette classification; il suffit de remarquer qu'elle a fait quelque fortune, car je la vois reproduite dans presque tous les ouvrages de psychologie qui ont paru depuis quelque temps. Il est superflu de montrer comment une pareille psychologie renverse la philosophie de la sensation, et conduit à une philosophie opposée dans toutes ses parties: métaphysique, morale, théodicée, politique, histoire. Cette philosophie est représentée sur la scène de la philosophie du XVIIIe siècle par l'école écossaise et surtout par l'école de Kant qui, professant la même méthode, l'applique avec tout autrement de rigueur et d'étendue, qui a enrichi la psychologie de tant d'observations ingénieuses et profondes, et qui surtout, par la grandeur et la beauté de sa morale, sera

toujours une des plus admirables écoles de philosophie dont puisse s'honorer l'esprit humain.

Qu'on juge de l'importance de la psychologie ! Il a suffi d'une seule erreur psychologique pour jeter Kant dans une route qui l'a conduit à un abîme. Kant a fait une admirable analyse de la raison humaine. Il est impossible de décrire avec plus de netteté et de précision les conditions et les lois de son développement, mais n'ayant point analysé avec le même soin l'activité volontaire et libre, ce grand homme n'a pas vu que c'était particulièrement à cette classe de phénomènes qu'était attachée la personnalité, et que la raison, bien qu'unie à la personnalité, en est profondément distincte. Or, si la raison est personnelle comme l'attention et la volonté, il s'ensuit que toutes les conceptions qu'elle nous suggère sont personnelles aussi, que toutes les vérités qu'elle nous découvre sont purement relatives à notre manière de concevoir, et que les objets prétendus réels, les choses, les êtres, les substances dont cette raison nous révèle l'existence, ne reposant que sur ce témoignage équivoque, ne peuvent avoir qu'une valeur subjective, c'est-à-dire relative au sujet qui les aperçoit, et nulle valeur objective, c'est-à-dire réelle et indépendante du sujet. On peut bien croire encore à la réalité de ces objets, si notre raison est ainsi faite qu'elle ne puisse pas ne pas y croire, et parce qu'elle est ainsi faite; mais alors il y a un abîme entre croire et savoir; et tout notre savoir ne consiste qu'à reconnaître les conditions intérieures et psychologiques de la nécessité de croire, vide elle-même de tout savoir réel et absolu. De là un scepticisme nouveau et original, qui, ne méconnaissant point en nous l'existence de la raison comme faculté distincte de la sensibilité, ne nie pas que, dans son développement régulier, la raison ne nous suggère en effet l'idée de l'âme, de Dieu et du monde, scepticisme entièrement distinct de celui de l'école sensualiste, qui passe même par le dogmatisme en psychologie, et n'arrive au doute que lorsqu'il s'agit d'ontologie, mais là conteste la légitimité de tout passage de la psychologie à l'ontologie, sur ce principe que la raison, étant une faculté propre au sujet, ne peut avoir de valeur que dans les limites du sujet, et qu'ainsi toutes les vérités objectives et ontologiques qu'elle nous découvre ne sont que le sujet lui-même, transporté hors de soi par une force qui lui appartient et qui est subjective elle-même.

Voulez-vous le dernier mot de ce système ? allez du principe à la conséquence, du maître circonspect à l'élève audacieux : allez de Kant à Fichte ; vous verrez la raison déjà subjective dans Kant (1), confondue par Fichte (2) avec le MOI lui-même, d'où cette formule : Le MOI se pose, il pose le monde, il pose Dieu ; il se pose comme la cause primitive et permanente de laquelle tout part et à laquelle tout se ramène, comme le cercle à la fois et la circonférence ; il pose le monde comme une simple négation de lui-même ; il pose Dieu comme lui-même encore pris absolument. Le MOI absolu, voilà le dernier degré de toute subjectivité, le terme extrême et nécessaire du système de Kant, et en même temps sa réfutation. Le bon sens fait justice de cette conséquence extravagante ; mais il appartient à la philosophie de détruire la conséquence dans son principe, et ce principe c'est la subjectivité et la personnalité de la raison. C'est là l'erreur radicale, erreur psychologique qu'une psychologie sévère doit dissiper. Tout mon effort a donc été de démontrer que la personnalité, le MOI est éminemment l'activité volontaire et libre ; que là est le vrai sujet, et que la raison est aussi distincte de ce sujet que la sensation et les impressions organiques.

Assurément la raison ne se développe qu'à la condition que le MOI soit déjà, comme le MOI n'apparaît dans la conscience que sous la condition d'une sensation et de mouvements organiques préalables. Elle tient étroitement et à la personnalité et à la sensibilité, mais elle n'est ni l'une ni l'autre ; et c'est parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, c'est parce qu'elle est en nous sans être nous-même, qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, des objets autres que le sujet lui-même et placés hors de sa sphère. Aussi le genre humain n'a-t-il pas douté un instant, je ne dis pas seulement de l'existence des objets que la raison lui découvre, de l'existence du monde extérieur, par exemple, mais même de la vérité en soi de cette existence. Nul abus du langage n'a jamais pu aller jusqu'à nous rapporter et nous attribuer à nous-mêmes les révélations de la raison. On dit : Mon action, et par conséquent : Ma vertu, mon crime ; nous nous les imputons ; nous en sommes et nous nous en sentons responsables, parce que nous nous en sentons la cause. On dit : Ma raison, mais pour exprimer seulement le rapport de la raison au MOI dans la conscience. On dit : Mon erreur, et à bon droit ; car il y a souvent de notre fait dans nos erreurs, et voilà pourquoi nous nous les reprochons quelquefois. Mais, je le demande, qui a jamais osé dire : Ma vérité ? Chacun sent, chacun sait que la vérité n'est ni à lui, ni à personne. Étrange inconséquence ! on conteste l'indépendance de la raison, quand elle nous transporte en dehors de la conscience, mais dans la conscience même on ne la conteste point. Qui doute, par exemple, de la vérité des aperceptions immédiates de la conscience, aperceptions sur lesquelles est fondée la connaissance de

(1) *Manuel de Tennemann*, tome 2, p. 230-272.

(2) *Tennemann*, tome 2, p. 272-294.

notre existence personnelle? Nul sceptique n'en doute : car nul sceptique ne doute au moins qu'il ne doute : or ne pas douter qu'on doute, c'est savoir qu'un doute, c'est savoir quelque chose, c'est savoir enfin. Mais qui sait, qui aperçoit, qui connaît à tel ou tel degré? qui, je vous prie, sinon la raison elle-même? Si donc la connaissance que donne la raison dans ces limites et à ce degré est incontestée, pourquoi les autres connaissances que donne la même raison seraient-elles plus incertaines? pourquoi admettre l'indépendance de la raison dans un cas et ne pas l'admettre dans un autre? La raison est une à tous ses degrés. On n'a pas le droit de resserrer ou d'étendre arbitrairement son autorité, et de lui dire à son gré : Tu iras jusqu'ici; tu n'iras pas jusque-là.

III. — La raison une fois rétablie dans sa vraie nature et dans l'indépendance qui lui appartient, on reconnaît aisément la légitimité de ses applications, alors même qu'après avoir été renfermées dans le champ de la conscience, elles s'étendent régulièrement au delà. La raison atteint aussi bien les êtres que les phénomènes; elle nous révèle le monde et Dieu avec la même autorité que notre existence et la moindre de ses modifications, et l'ontologie est tout aussi légitime que la psychologie, puisque c'est la psychologie qui, en nous éclairant sur la nature de la raison, nous conduit elle-même à l'ontologie.

L'ontologie, c'est la science de l'être; c'est la connaissance de notre existence personnelle, celle du monde extérieur, celle de Dieu. Cette triple connaissance, c'est la raison qui la donne au même titre que la moindre connaissance, la raison, faculté unique de tout savoir, principe unique de toute certitude, règle unique du vrai et du faux, du bien et du mal, qui seule peut s'apercevoir de ses écarts, se corriger quand elle se trompe, se redresser quand elle s'égare, s'accuser, s'absoudre ou se condamner elle-même. Et il ne faut pas s'imaginer que la raison attende de longs développements pour apporter à l'homme cette triple connaissance de lui-même, du monde et de Dieu; non, cette triple connaissance nous est donnée tout entière dans chacune de ses parties, et même dans tout fait de conscience, dans le premier comme dans le dernier. C'est encore la psychologie qui éclaire ici l'ontologie, mais une psychologie à laquelle une réflexion profonde peut seule atteindre.

Peut-il y avoir un seul fait de conscience sans l'intervention de quelque attention? Affaiblissez ou enlevez tout à fait l'attention : nos pensées se confondent et se dissipent peu à peu en rêveries indistinctes, qui bientôt s'évanouissent elles-mêmes, et sont pour nous comme si elles n'étaient pas. Les perceptions mêmes des sens s'émoussent faute d'attention, et dégénèrent en pures impressions organiques. L'organe est frappé, souvent même avec force; l'esprit étant ailleurs ne perçoit pas l'impression; il n'y a pas sensation; il n'y a pas conscience. L'attention est donc la condition de toute conscience.

Maintenant tout acte d'attention n'est-il pas un acte plus ou moins volontaire? et tout acte volontaire n'est-il pas marqué de ce caractère que nous nous en considérons comme la cause? et n'est-ce pas cette cause dont les effets varient et qui reste la même, n'est-ce pas cette puissance que ses actes seuls nous révèlent, mais qui se distingue de ses actes, et que ses actes n'épuisent point; n'est-ce pas, dis-je, cette cause, cette force que nous appelons JE, MOI, notre individualité, notre personnalité, cette personnalité dont nous ne doutons jamais et que nous ne confondons jamais avec aucune autre, parce que nous ne rapportons jamais à aucune autre les actes volontaires qui nous en donnent le sentiment intime et l'inébranlable conviction?

Le MOI nous est donc donné sous la raison de cause, de force. Mais cette force, cette cause que nous sommes, peut-elle tout ce qu'elle veut, et ne rencontre-t-elle pas d'obstacles? Elle en rencontre à tout moment et de tout genre, et au sentiment de notre puissance s'ajoute continuellement celui de notre faiblesse. Des milliers d'impressions nous assaillent sans cesse; ôtez l'attention, elles n'arrivent pas jusqu'à la conscience; que l'attention s'y applique, le phénomène de la sensation commence. Or ici, en même temps que je me rapporte à moi, comme en étant la cause, l'acte d'attention, je ne puis pas me rapporter au même titre la sensation à laquelle l'attention s'applique; je ne le puis pas, mais je ne puis pas non plus ne pas la rapporter à quelque cause, à une cause nécessairement autre que moi, c'est-à-dire à une cause extérieure, et à une cause extérieure dont l'existence est aussi certaine pour moi que mon existence propre, puisque le phénomène qui me la suggère m'est aussi certain que le phénomène qui m'avait suggéré la mienne, et que tous deux me sont donnés l'un avec l'autre.

Voilà donc deux espèces de causes distinctes l'une de l'autre : l'une personnelle, placée au centre même de la conscience, l'autre en dehors de la conscience et extérieure. La cause que nous sommes est évidemment bornée, imparfaite, finie, puisque à tous moments elle rencontre des obstacles et des limites dans cette variété de causes auxquelles nous rapportons nécessairement les phénomènes que nous ne produisons pas, les phénomènes purement affectifs et non volitifs. D'un autre côté, ces causes elles-mêmes sont bornées et finies, puisque nous leur résistons dans une certaine mesure comme elles nous résistent, et limitons leur action comme elles limitent la nôtre, et

qu'elles-mêmes aussi se limitent réciproquement. C'est la raison qui nous découvre ces deux sortes de causes; c'est elle qui, se développant dans la conscience et y apercevant en même temps l'attention et la sensation, aussitôt ces deux phénomènes simultanés aperçus, nous fait concevoir immédiatement les deux sortes de causes distinctes, mais corrélatives et réciproquement finies, auxquelles ils se rapportent. Mais la raison s'arrête-t-elle là? Non, c'est un fait encore, qu'une fois donnée la notion de causes finies et bornées, nous ne pouvons pas ne pas concevoir une cause supérieure, absolue et infinie, qui est elle-même la cause première et dernière de toutes les autres. La cause interne et personnelle et les causes extérieures sont bien incontestablement des causes relativement à leurs effets propres : mais la même raison qui nous les donne comme causes, nous les donnant aussi comme causes bornées et relatives, nous empêche de nous y arrêter comme à des causes qui se suffisent à elles-mêmes, et nous force de les rapporter à une cause suprême, qui les a fait être et qui les maintient, qui est relativement à elles ce qu'elles sont relativement aux phénomènes qui leur sont propres, et qui étant la cause de toute cause et l'être de tout être, se suffit en soi, et suffit à la raison qui ne cherche et ne trouve rien au delà.

Remarquez bien ce point fondamental, dont les conséquences sont très-graves. Comme la notion du MOI est celle de la cause à laquelle nous rapportons les phénomènes de la volition, de même la notion du NON-MOI est tout entière dans celle de la cause des phénomènes sensitifs et involontaires. Or l'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous les rapportons, nous est également donné sous la notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et son essence est précisément dans sa puissance créatrice. Il me faudrait ici un volume pour décrire convenablement et mettre dans une pleine lumière la manière dont la raison nous élève à la cause absolue, après nous avoir donné la dualité de la cause personnelle et des causes extérieures. Je résume en quelques lignes de longues recherches dont on verra les débris dans ces *Fragments*, et la marche dans la *Préface*. C'est cette marche seule que j'ai voulu rappeler.

Il n'y a point ici d'hypothèse : il suffit de rentrer dans sa conscience, mais à une certaine profondeur, pour y retrouver tout ce qui vient d'être exposé: car, pour résumer encore ce résumé, il n'y a pas un seul fait de conscience possible sans le MOI : d'autre part le MOI ne peut se connaître sans connaître le NON-MOI; ni l'un ni l'autre ne peuvent être connus avec la limitation réciproque qui les caractérise, sans une conception plus ou moins distincte de quelque chose d'infini et d'absolu à quoi ils se rapportent. Ces trois idées du MOI ou de la personne libre, du NON-MOI ou de la nature, de leur cause absolue, de leur substance ou de Dieu, se tiennent étroitement et composent un seul et même fait de conscience dont les éléments sont inséparables. Il n'y a pas un homme qui ne porte ce fait tout entier avec lui dans sa conscience. De là la foi naturelle et permanente du genre humain. Mais tout homme ne se rend pas compte de ce qu'il sait. Savoir sans s'en rendre compte, savoir en s'en rendant compte, c'est là toute la différence possible de l'homme à l'homme, du peuple au philosophe. Dans l'un la raison est toute spontanée et atteint d'abord tous ses objets, mais sans revenir sur elle-même et se demander compte de ses procédés; dans l'autre la réflexion s'ajoute à la raison, mais cette réflexion, dans ses investigations les plus profondes, ne peut ajouter à la raison naturelle un seul élément qu'elle ne possède déjà : elle n'y peut rien ajouter que la connaissance d'elle-même. Encore je dis la réflexion bien dirigée; car si elle l'est mal, elle ne comprend pas la raison naturelle tout entière; elle lui retranche quelque élément, et ne répare ses mutilations que par des inventions arbitraires. Omettre d'abord, ensuite inventer, c'est là le vice commun de presque tous les systèmes de philosophie. La prétention de celui-ci est de reproduire dans ses formules scientifiques la pure croyance du genre humain, pas moins que cette croyance, pas plus que cette croyance, cette croyance seule, mais elle tout entière. Son caractère singulier est de fonder l'ontologie sur la psychologie, et de passer de l'une à l'autre à l'aide d'une faculté psychologique et ontologique tout ensemble, subjective et objective à la fois, qui apparaît en nous sans nous appartenir en propre, éclaire le pâtre comme le philosophe, ne manque à personne et suffit à tous; savoir, la raison, qui du sein de la conscience s'étend dans l'infini, et atteint jusqu'à l'être des êtres.

Un système si simple dans ses procédés et ses résultats, qui, partant de la méthode du siècle, retrouve avec elle tous les grands éléments de la croyance éternelle du genre humain, et reconstruit le dogmatisme sans autre instrument que la raison, ne pouvait manquer de choquer les deux écoles qui partagent chez nous la philosophie comme tout le reste, je veux dire l'école sensualiste et l'école théologique, l'une qui enchaîne la raison dans les limites des phénomènes sensibles, l'autre qui la proscrit absolument et la déclare incapable d'arriver à la vérité.

De la polémique de l'école sensualiste contre les

Fragments (1), j'extrairai les deux ou trois arguments suivants, parce qu'ils ont été depuis fort répétés, et sont devenus à mon égard comme le lieu commun du sensualisme.

1° Il y a contradiction entre la méthode d'observation et d'induction proclamée dans la *Préface* et ses applications systématiques ; car quand on part de la conscience, on ne peut arriver légitimement à l'ontologie.

Je réponds à cela que si dans la conscience on trouve une faculté dont le caractère soit d'être universelle et absolue, l'autorité de cette faculté, pour tomber sous l'œil de la conscience, n'est pas renfermée dans les limites de la conscience ; sans quoi le sensualisme non plus ne devrait pas sortir de la conscience ; car, lui aussi, il part d'une donnée de conscience, savoir la sensation, et c'est avec cette donnée, qu'il connaît par la conscience, qu'il arrive avec le raisonnement, dont l'usage lui est encore attesté par la conscience, à la connaissance de l'existence extérieure, c'est-à-dire à l'ontologie. Mais l'objection ne vaut ni contre lui ni contre moi. En effet, la conscience est un pur témoin. Les facultés dont elle témoigne ne cessent pas pour cela d'avoir leur valeur propre et leur portée légitime qu'il s'agit de mesurer et d'apprécier ; or la sensation par elle-même est dépourvue de toute lumière, et ne se connaît pas même, tandis que la raison se connaît et connaît tout le reste, et va au delà de la sphère du MOI, parce qu'elle n'appartient point au MOI.

2° Ce système qui prétend relever le spiritualisme en le fondant sur la base de l'expérience, n'est, après tout, dans ses dernières conclusions, que le système fameux de Spinosa et des éléates, le panthéisme, qui détruit précisément la notion reçue de Dieu et de la Providence.

C'est pour répondre à cette accusation, qui a trouvé tant d'échos, même en dehors de l'école sensualiste, que j'ai écrit une dissertation spéciale sur l'école d'Élée, où je m'explique catégoriquement sur le panthéisme, sur son origine philosophique et historique, sur le principe de ses erreurs, et aussi sur ce qu'il a de bon, d'utile même (2).

Le panthéisme est proprement la divinisation du tout, le grand tout donné comme Dieu, l'univers-Dieu de la plupart de mes adversaires, de Saint-Simon, par exemple. C'est au fond un véritable athéisme, mais auquel on peut mêler, comme l'a fait, sinon Saint-Simon, du moins son école, une certaine teinte religieuse, en appliquant au monde très-illégitimement les idées de bien et de beau, d'infini et d'unité qui appartiennent seulement à la cause suprême et ne se rencontrent dans le monde qu'en tant qu'il est, comme tout effet, la manifestation de toutes les puissances renfermées dans la cause. Le système opposé au panthéisme est celui de l'unité absolue, tellement supérieure et antérieure au monde qu'elle lui est étrangère, et qu'alors il devient impossible de comprendre comment cette unité a pu sortir d'elle-même, et comment d'un pareil principe on peut tirer ce vaste univers avec la variété de ses forces et de ses phénomènes. Ce dernier système est l'abus de l'abstraction métaphysique, comme le premier est l'abus d'une contemplation exaltée de la nature, retenue, quelquefois à son insu, dans les liens des sens et de l'imagination. Ces deux systèmes sont plus naturels qu'on ne peut le supposer quand on ne connaît pas l'histoire de la philosophie, ou qu'on n'a pas soi-même passé par les divers états d'âme et d'intelligence qui produisent l'un et l'autre. En général tout naturaliste doit se garder du premier, et tout métaphysicien du second. La perfection, mais aussi la difficulté, est de ne pas perdre le sentiment de la nature dans la méditation et dans l'école, et, en présence de la nature, de remonter en esprit et en vérité jusqu'au principe invisible que nous manifeste et nous voile en même temps la ravissante harmonie du monde. Conçoit-on que ce soit l'école sensualiste qui élève contre quelqu'un l'accusation de panthéisme, et qui l'élève contre moi ? M'accuser de panthéisme, c'est m'accuser de confondre la cause première, absolue, infinie, avec l'univers, c'est-à-dire avec les deux causes relatives et finies du MOI et du NON-MOI dont les bornes et l'évidente insuffisance sont le fondement sur lequel je m'élève à Dieu. En vérité, je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche. Mais si je n'ai pas confondu Dieu et le monde, si mon Dieu n'est pas l'univers-Dieu du panthéisme, il n'est pas non plus, j'en conviens, l'abstraction de l'unité absolue, le Dieu mort de la scolastique ; et Dieu n'étant donné qu'en tant que cause absolue, à ce titre, selon moi, il ne peut pas ne pas produire, de sorte que la création cesse d'être inintelligible et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde, que de monde sans Dieu. Ce dernier point m'a paru d'une telle importance, que je n'ai pas craint de l'exprimer avec toute la force qui était en moi. « Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait ; « un roi solitaire relégué par delà la création sur le

(1) Voyez particulièrement quelques articles du *Producteur*, journal des disciples de Saint-Simon, qui préludaient alors au matérialisme mystique qui les a perdus par un matérialisme philosophique et industriel qui leur faisait de nombreux partisans. Ces articles, tome 3, p. 325, et tome 4, page 19, sont de M. Laurent, auteur d'un *Résumé de l'histoire de la philosophie*, fait sur l'ouvrage de M. de Gérando.

(2) *Nouveaux fragments philosophiques*, Xénophane et Zénon d'Élée.

« trône désert d'une éternité silencieuse et d'une « existence absolue qui ressemble au néant même de « l'existence. C'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la « fois substance et cause, toujours substance et tou- « jours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, « c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, « éternité et temps, espace et nombre, essence et « vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, « au sommet de l'être et à son plus humble degré, « infini et fini tout ensemble (1) ».... Chose admirable ! c'est de ce passage que l'on a conclu que mon système n'était que celui de Spinosa et des éléates. Il n'y a qu'une petite difficulté à cela, c'est que précisément ce passage est dirigé contre toute spéculation métaphysique dans l'esprit de Spinosa et des éléates. J'en demande bien pardon à mes adversaires, mais le Dieu de Spinosa et des éléates est une pure substance et non pas une cause. La substance de Spinosa a des attributs plutôt que des effets. Dans le système de Spinosa, la création est impossible ; dans le mien, elle est nécessaire. Quant aux éléates, ils n'admettent ni le témoignage des sens, ni l'existence de la diversité, ni celle d'aucun phénomène, et ils absorbent l'univers entier dans l'abîme de l'unité absolue. N'importe ; mes adversaires ont tant répété que j'étais panthéiste et éléate, ce qui implique contradiction, que pendant quelque temps cela fut convenu dans une partie assez nombreuse du public, et qu'il m'a fallu faire une histoire de l'école d'Élée pour prouver que je n'étais pas de cette école.

3° Mais voici la grande, la foudroyante objection : tout cela n'est qu'une importation de la philosophie allemande, et cette seule idée soulève autant certains patriotismes que si j'eusse introduit l'étranger dans le cœur de mon pays. Je répondrai nettement qu'en philosophie il n'y a d'autre patrie que la vérité, et qu'il ne s'agit pas de savoir si la philosophie que j'enseigne est allemande, anglaise ou française, mais si elle est vraie. A-t-on jamais parlé d'une géométrie ou d'une physique française ? Et la philosophie, par la nature même de ses objets, n'a-t-elle pas, ou du moins ne poursuit-elle pas ce caractère d'universalité dans lequel toutes les distinctions de nationalité s'évanouissent ? Et puis, n'avons-nous pas emprunté pour les arts à l'Italie, et n'empruntons-nous pas tous les jours encore à l'Angleterre pour l'intelligence et la pratique du gouvernement représentatif, pour l'économie politique et tout ce qui regarde la vie extérieure ? Pourquoi donc n'emprunterions-nous pas aussi à l'Allemagne, pour ce qui regarde la vie intérieure, l'art de l'éducation et la philosophie ? Enfin nos adversaires ont-ils oublié d'où leur vient leur propre philosophie ? Cette philosophie n'est-elle pas une importation de la philosophie de Locke, c'est-à-dire une philosophie anglaise, une philosophie étrangère ? Et cependant elle a régné en France pendant toute la fin du XVIIIe siècle avec une autorité presque illimitée ; elle y a été nationale autant qu'une philosophie peut l'être. Celle de Descartes aussi avait régné en France au XVIIe siècle ; elle y avait été profondément nationale, puisque toute l'élite de la nation, depuis Pascal jusqu'à madame de Sévigné, avait subi son ascendant. Et pourtant ces deux philosophies, qui, à un demi-siècle de distance, ont été en France presque également nationales, sont diamétralement opposées. D'où leur vient donc leur nationalité commune, dans les différences profondes qui les séparent ? Selon moi, le secret de la commune nationalité de ces deux philosophies contraires est tout entier dans l'esprit commun qui préside à toutes les deux, et qui domine toutes leurs différences : cet esprit de méthode et d'analyse, ce besoin de netteté, de précision, de liaison parfaite, qui est l'esprit français par excellence. Voilà notre vraie nationalité en philosophie ; voilà celle dont il faut nous relever, et qu'il ne faut abandonner à aucun prix. Si j'ai péché contre celle-là, je me reconnais coupable, mais coupable bien malgré moi. Mais l'esprit français, pour rester fidèle à lui-même, n'est pas condamné à ignorer tout le reste ; il n'a rien à craindre du contact des écoles philosophiques qui fleurissent dans les autres parties de la grande famille européenne ; et il saura bien, avec sa sagacité et sa fermeté ordinaires, y discerner le bien et le mal, rendre au vent ce qui est vapeur et chimère, et profiter de ce qui est solide et vrai. Ce n'était donc pas une mauvaise entreprise que de s'engager dans les profondeurs un peu sombres de la philosophie allemande, d'y rechercher les trésors de méditation qu'elle peut recéler, et de les faire connaître à la France. S'il y a quelque mal à cela, oui, j'en conviens, j'ai donné le premier ce fatal exemple ; j'ai ouvert la route : de toutes parts on y est entré sur mes pas, et j'ose croire que c'est un service véritable que j'ai rendu à mon pays, et que tôt ou tard on le reconnaîtra. Reste donc la question d'originalité en ce qui me concerne. Mais où ces messieurs ont-ils vu que je prétende à l'originalité ? Dans la *République*, le sophiste Thrasymaque faisant à Socrate à peu près le même reproche, Socrate lui répond : « Tu as raison, Thrasymaque, de dire « que je vais de tous côtés apprenant des autres ; mais « tu as tort d'ajouter que je ne leur en sais aucun « gré : au contraire, je leur en témoigne ma reconnaissance autant qu'il est en moi (2). » Ici Socrate, c'est Platon lui-même, c'est Aristote, c'est Leibnitz, c'est quiconque a eu le bonheur de naître avec une

(1) *Préface*, page 24.

(2) *République*, tome 9 de ma traduction, page 27.

âme un peu élevée, un esprit de quelque étendue et l'amour de la vérité dans un siècle de lumières, riche en grands exemples et en beaux génies. Et moi aussi, j'ai toujours remercié la Providence de m'avoir fait naître dans un temps où j'ai rencontré tant de sources d'instruction, tant de livres et tant d'hommes dont le commerce m'a été utile. Loin de prétendre que je n'aie pas eu de maître, j'avoue que j'en ai eu beaucoup et dans le passé et dans le présent, et en France et hors de France. Pour abréger, je ne parlerai ici que des contemporains.

Il est resté et restera toujours dans ma mémoire, avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois en 1811, élève de l'école Normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. Laromiguière. Ce jour décida de toute ma vie : il m'enleva à mes premières études qui me promettaient des succès paisibles, pour me jeter dans une carrière où les contrariétés et les orages ne m'ont pas manqué. Je ne suis pas Malebranche; mais j'éprouvai en entendant M. Laromiguière ce qu'on dit que Malebranche éprouva en ouvrant par hasard un traité de Descartes. M. Laromiguière enseignait la philosophie de Locke et de Condillac, heureusement modifiée sur quelques points, avec une clarté, une grâce qui ôtaient jusqu'à l'apparence des difficultés, et avec un charme de bonhomie spirituelle qui pénétrait et subjuguait. L'école Normale lui appartenait tout entière. L'année suivante, un enseignement nouveau vint nous disputer au premier; et M. Royer-Collard, par la sévérité de sa logique, par la gravité et le poids de sa parole, nous détourna peu à peu, et non pas sans résistance, du chemin battu de Condillac, dans le sentier devenu depuis si facile, mais alors pénible et infréquenté, de la philosophie écossaise. A côté de ces deux éminents professeurs, j'eus l'avantage de trouver encore un homme sans égal en France pour le talent de l'observation intérieure, la finesse et la profondeur du sens psychologique, je veux parler de M. de Biran. Me voilà déjà de compte fait trois maîtres en France; je ne dirai jamais tout ce que je leur dois. M. Laromiguière m'initia à l'art de décomposer la pensée; il m'exerça à descendre des idées les plus abstraites et les plus générales que nous possédions aujourd'hui, jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine, et à me rendre compte du jeu des facultés, élémentaires ou composées, qui interviennent successivement dans la formation de ces idées. M. Royer-Collard m'apprit que, si ces facultés ont en effet besoin d'être sollicitées par la sensation pour se développer et porter la moindre idée, elles sont soumises dans leur action à certaines conditions intérieures, à certaines lois, à certains principes, que la sensation n'explique pas, qui résistent à toute analyse, et qui sont comme le patrimoine naturel de l'esprit humain. Avec M. de Biran, j'étudiai surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigna à démêler dans toutes nos connaissances, et même dans les faits les plus simples de conscience, la part de l'activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité.

C'est sous cette triple discipline que je me suis formé; c'est ainsi préparé que je suis entré, en 1815, dans l'enseignement public de la philosophie, à l'école Normale et à la Faculté des Lettres.

J'eus bientôt, ou je crus avoir épuisé l'enseignement de mes premiers maîtres, et je cherchai des maîtres nouveaux : après la France et l'Écosse, mes yeux se portèrent naturellement vers l'Allemagne. J'appris donc l'allemand, et me mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monuments de la philosophie de Kant, sans autre secours que la barbare traduction latine de Born. Je vécus ainsi deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie kantienne, et uniquement occupé du passage de la psychologie à l'ontologie. J'ai déjà dit comment la psychologie elle-même me l'enseigna, et comment je traversai la philosophie de Kant. Celle de Fichte ne pouvait m'arrêter longtemps, et à la fin de l'année 1817 j'avais laissé derrière moi la première école allemande. C'est alors que je fis une course en Allemagne. Je puis dire qu'à cette époque de ma vie, j'étais précisément dans l'état où s'était trouvée l'Allemagne elle-même au commencement du XIX[e] siècle, après Kant et Fichte, et à l'apparition de la *Philosophie de la nature*. Ma méthode, ma direction, ma psychologie, mes vues générales étaient arrêtées, et elles me conduisaient à la *philosophie de la nature*. Je ne vis qu'elle en Allemagne. Sans doute j'y rencontrai des hommes d'un mérite incontestable, en possession d'une juste renommée, utilement appliqués à combler les lacunes de la philosophie de Kant, à réparer ses imperfections, et à la mettre en état de résister à la nouvelle philosophie. Je rendis justice à leurs talents, mais sans épouser leur cause. Je rencontrai aussi l'école de Jacobi, à peu près réunie à celle de Kant contre l'ennemi commun, travaillant de concert à élever la foi au-dessus de la raison, et plaçant la foi dans l'enthousiasme. Et l'enthousiasme en effet est une des sources les plus légitimes de la foi; car l'enthousiasme n'est pas autre chose que l'intuition spontanée de la vérité, intuition spontanée plus naturelle, plus générale et plus sûre que la réflexion, et qui n'est pas moins réelle et ne tombe pas moins sous l'œil de la conscience. Mais l'erreur de l'école de Jacobi est de ne pas voir que cet enthousiasme véridique, cette illumination qui ressemble à une prophétie, appartient à la raison elle-même, et n'en est qu'une application plus pure et plus haute, de telle sorte que la foi a sa racine encore dans

la raison. Jacobi, au contraire, sépare la raison et la foi, et par là, ôtant à la foi sa base et sa règle, il l'abandonne à tous les écarts du cœur et de l'imagination; et ne laisse à la philosophie d'autre asile qu'un mysticisme inquiet et brillant, sans vraie lumière et sans vrai repos (1). Une philosophie qui part précisément du divorce de la foi et de la raison était trop opposée aux résultats auxquels j'étais parvenu pour m'arrêter, m'intéresser même, et je ne fus vivement frappé que de la nouvelle philosophie. Elle agitait encore et partageait l'Allemagne comme aux jours de sa nouveauté. Le grand nom de Schelling retentissait dans toutes les écoles; ici célébré, là presque maudit, partout excitant cet intérêt passionné, ce concert d'ardents éloges et d'attaques violentes que nous appelons la gloire. Je ne vis pas Schelling cette fois; mais à sa place je rencontrai, sans les chercher et comme par hasard, Hegel à Heidelberg. Je commençai par lui, et c'est par lui aussi que j'ai fini en Allemagne.

Il s'en faut bien que Hegel fût alors l'homme célèbre que j'ai depuis retrouvé à Berlin, fixant sur lui tous les regards, et à la tête d'une école nombreuse et ardente. Hegel n'avait encore d'autre réputation que celle d'un disciple distingué de Schelling. Il avait publié des livres qu'on avait peu lus; son enseignement commençait à peine à le faire connaître davantage. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* paraissait en ce moment, et j'en eus un des premiers exemplaires. C'était un livre tout hérissé de formules d'une apparence assez scolastique, et écrit dans une langue très-peu lucide, surtout pour moi. Hegel ne savait pas beaucoup plus le français que je ne savais l'allemand, et, enfoncé dans ses études, mal sûr encore de lui-même et de sa renommée, il ne voyait presque personne, et, pour tout dire, il n'était pas d'une amabilité extrême. Je ne puis comprendre comment un jeune homme obscur parvint à l'intéresser; mais au bout d'une heure il fut à moi comme je fus à lui, et jusqu'au dernier moment notre amitié, plus d'une fois éprouvée, ne s'est pas démentie. Dès la première conversation, je le devinai, je compris toute sa portée, je me sentis en présence d'un homme supérieur; et quand d'Heidelberg je continuai ma course en Allemagne, je l'annonçai partout, je le prophétisai en quelque sorte; et à mon retour en France, je dis à mes amis: Messieurs, j'ai vu un homme de génie. L'impression que m'avait laissée Hegel était profonde, mais confuse. L'année suivante j'allai chercher à Munich l'auteur même du système. On ne peut pas se moins ressembler que le disciple et le maître. Hegel laisse à peine tomber de rares et profondes paroles, quelque peu énigmatiques; sa diction forte, mais embarrassée, son visage immobile, son front couvert de nuages, semblent l'image de la pensée qui se replie sur elle-même. Schelling est la pensée qui se développe; son langage est, comme son regard, plein d'éclat et de vie: il est naturellement éloquent. J'ai passé un mois entier avec lui et Jacobi à Munich, en 1818, et c'est là que j'ai commencé à voir un peu plus clair dans la *philosophie de la nature*.

Qu'est-ce donc que cette philosophie? Puis-je le dire ici en quelques mots? Est-il possible d'en donner même la moindre idée intelligible à ceux qui n'ont pas passé par tous les antécédents de cette philosophie, par tous les degrés de l'école de Kant? Le dernier mot de la philosophie de Kant avait été le système de Fichte, et le dernier mot du système de Fichte était le MOI posé ou plutôt se posant lui-même comme principe unique. Arrivée à cette extrémité, il fallait que la philosophie allemande y pérît ou qu'elle en sortît: Schelling est l'homme qui la tira du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique pour la rendre à la réalité et à la vie. Il revendiqua surtout les droits du monde extérieur, de la nature; et c'est de là que sa philosophie a tiré son nom. Dans le système de Kant et de Fichte, toute existence absolue et substantielle n'est plus qu'une hypothèse, sans autre fondement que le besoin du sujet et du MOI, qui l'admet pour se satisfaire lui-même. Schelling, pour sortir du relatif et du subjectif, se place d'emblée dans l'absolu. Selon lui, la philosophie, si elle veut un terrain solide, doit laisser là la psychologie et la dialectique, le MOI comme le NON-MOI, et, sans s'embarrasser des objections du scepticisme, s'élever d'abord jusqu'à l'être absolu, substance commune et commun idéal du MOI et du NON-MOI, qui ne se rapporte exclusivement ni à l'un ni à l'autre, mais qui les comprend tous les deux et en est l'identité. Cette identité absolue du MOI et du NON-MOI, de l'homme et de la nature, c'est Dieu. Il suit de là que Dieu est dans la nature aussi bien que dans l'homme. Il suit encore que cette nature a en elle-même autant de valeur que l'homme, qu'elle a sa vérité comme lui, puisqu'elle existe au même titre, et qu'elle lui doit ressembler, puisqu'elle dérive du même principe: leur seule différence est celle de la conscience à la non-conscience. D'autre part, Dieu ne peut être moins dans l'humanité que dans la nature; si la nature est en quelque sorte aussi rationnelle que l'esprit de l'homme, l'esprit de l'homme doit avoir des lois aussi nécessaires que celles de la nature, et le monde de l'humanité est aussi régulièrement fait que le monde extérieur; or le monde de l'humanité se manifeste dans l'histoire; l'histoire a donc ses lois; elle forme donc dans ses diverses époques et dans ses aberrations apparentes un système harmonique, comme le monde extérieur est un dans la diversité de ses phénomènes. De cette double consé-

(1) *Tennemann*, tome 2, p. 350.

quence et de leur commun principe dérive la haute importance des études historiques et des sciences physiques. De là, pour la première fois, l'idéalisme introduit dans les sciences physiques, et le réalisme dans l'histoire ; les deux sphères de la philosophie jusque-là ennemies, la psychologie et la physique, enfin réconciliées ; un admirable sentiment à la fois de raison et de vie, une poésie sublime répandue dans toute la philosophie ; et par-dessus tout cela l'idée de Dieu partout présente, et servant au système entier de principe et de lumière.

Les premières années du XIX[e] siècle ont vu paraître ce grand système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling. Ce système est le vrai ; car il est l'expression la plus complète de la réalité tout entière, de l'existence universelle. Schelling a mis au monde ce système ; mais il l'a laissé rempli de lacunes et d'imperfections de toute espèce. Hegel, venu après Schelling, appartient à son école : il s'y est fait une place à part, non-seulement en développant et en enrichissant le système, mais en lui donnant, à plusieurs égards, une face nouvelle. Les admirateurs d'Hegel le considèrent comme l'Aristote d'un autre Platon. les partisans exclusifs de Schelling ne veulent voir en lui que le Wolff d'un autre Leibnitz. Quoi qu'il en soit de ces comparaisons un peu altières, personne ne peut nier qu'au maître a été donnée une invention puissante, et au disciple une réflexion profonde. Hegel a beaucoup emprunté à Schelling ; moi, bien plus faible que l'un et que l'autre, j'ai emprunté à tous les deux. Il y a de la folie à me le reprocher, et il n'y a pas certes à moi grande humilité à le reconnaître. Il y a plus de douze années, en dédiant à Schelling et à Hegel mon édition du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*, je les appelais publiquement tous les deux *mes amis et mes maîtres, et les chefs de la philosophie de notre siècle* (1). Il m'est doux de renouveler aujourd'hui cet hommage, et je ne le répéterai jamais assez au gré de ma sincère admiration et de ma tendre amitié. Grâce à Dieu, je n'ai pas l'âme faite de manière à être jamais embarrassé de la reconnaissance. Mais tout en me plaisant à proclamer les ressemblances qui rattachent la philosophie que je professe à celle de ces deux grands maîtres, je dois aussi à la vérité d'avouer que des différences fondamentales me séparent d'eux, bien malgré moi. Un critique écossais dont l'érudition égale la sagacité, et qu'on n'accusera pas assurément de flatterie envers moi, M. Hamilton, a signalé ces différences (2). Je rougirais d'y insister ; mais je ne puis pas ne pas rappeler la première et la plus féconde de toutes, celle de la méthode. Comme je l'ai déjà dit, mes deux illustres amis se placent d'abord au faîte de la spéculation ; moi je pars de l'expérience. Pour échapper au caractère subjectif des inductions d'une psychologie imparfaite, ils débutent par l'ontologie, qui n'est plus alors qu'une hypothèse ; moi je débute par la psychologie, et c'est la psychologie elle-même qui me conduit à l'ontologie et me sauve à la fois du scepticisme et de l'hypothèse. Dans la confiance que la vérité porte avec elle son évidence, et que c'est d'ailleurs à l'ensemble à justifier toutes les parties, Hegel débute par des abstractions qui sont pour lui le fondement et le type de toute réalité ; mais nulle part il n'indique ni ne décrit le procédé qui lui donne ces abstractions. Schelling parle bien quelquefois de l'intuition intellectuelle comme du procédé qui saisit l'être lui-même ; mais, de peur d'imprimer un caractère subjectif à cette intuition intellectuelle, il prétend qu'elle ne tombe pas dans la conscience, ce qui la rend pour moi absolument incompréhensible. Tout au contraire, dans ma théorie, l'intuition intellectuelle, sans être personnelle et subjective, atteint l'être du sein de la conscience ; elle est un fait de conscience tout aussi réel que celui de la conception réfléchie, mais seulement plus difficile à saisir, sans être pourtant insaisissable, car il serait alors comme s'il n'était pas. Enfin à quelle faculté appartient l'intuition intellectuelle de Schelling ? Est-ce à une faculté spéciale ? ou bien n'est-elle, comme dans ma théorie, qu'un degré plus élevé et plus pur de la raison ? Je ne crois pas qu'il soit permis de glisser légèrement sur tous ces points et sur bien d'autres que je ne puis pas même indiquer. Loin de là, je suis profondément convaincu qu'on ne peut éclairer avec trop de soin le passage de la psychologie à l'ontologie, pour que celle-ci ne soit pas ou du moins ne paraisse pas un tissu d'hypothèses plus ou moins artistement enchaînées. Ici comme partout se manifeste la différence générale qui me sépare de la nouvelle école allemande, savoir le caractère psychologique plus empreint dans toutes mes vues, et auquel je m'attache scrupuleusement comme à un appui pour ma faiblesse et à une garantie pour mes inductions (3).

(1) *Amicis et magistris, philosophiæ præsentis ducibus. Procli Opera*, tome 4, 1821. Voyez aussi dans ma traduction de Platon, t. 3, 1826, la dédicace du *Gorgias*.

(2) *Edinburgh Review*, n° 99.

(3) Voyez, sur le caractère de la philosophie de Schelling, l'excellent résumé de Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduction française, tome 2, pag. 294-312. Pour Hegel, il me suffit de citer la division de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, troisième édition, Berlin, 1830. Première partie : *Science de la logique*, prise dans le sens de Platon, comme la science des idées en elles-mêmes, c'est-à-dire des essences nécessaires des choses. Deuxième partie : *Philosophie de la nature*. Troisième partie : *Philosophie de l'esprit*. C'est

J'ai presque besoin de demander grâce pour cette apologie, qui peut-être ressemble plus à un chapitre de Mémoires particuliers qu'à une discussion de philosophie. A présent, du moins, le lecteur en sait autant que moi-même sur tous ceux qui ont influé sur mon esprit et sur mes idées. Quant à mon originalité, j'en fais très-bon marché. Je n'ai jamais cherché et ne cherche qu'une chose, la vérité, d'abord pour m'en nourrir et m'en pénétrer moi-même, ensuite pour la communiquer à mes semblables. J'ai déjà eu bien des maîtres, et j'espère bien être toujours, jusqu'à mon dernier soupir, le disciple de quiconque aura quelque vérité nouvelle à m'apprendre.

Je passe maintenant à d'autres adversaires, aux accusations tout autrement graves de l'école théologique.

Que peut-il y avoir entre l'école théologique et moi? suis-je donc un ennemi du christianisme et de l'Église? J'ai fait bien des cours et beaucoup trop de livres; peut-on y trouver un seul mot qui s'écarte du respect dû aux choses sacrées? qu'on me cite une seule parole douteuse ou légère, et je la retire, je la désavoue comme indigne d'un philosophe.

Mais peut-être, sans le vouloir et à mon insu, la philosophie que j'enseigne ébranle-t-elle la foi chrétienne? Ceci serait plus dangereux et en même temps moins criminel; car n'est pas toujours orthodoxe qui veut l'être. Voyons: quel est le dogme que ma théorie met en péril. Est-ce le dogme du Verbe et de la Trinité? Si c'est celui-là ou quelque autre, qu'on le dise, qu'on le prouve, qu'on essaye de le prouver; ce sera là du moins une discussion sérieuse et vraiment théologique. Je l'accepte d'avance; je la sollicite.

Non, il ne s'agit pas de tout cela. On ne m'accuse ni de mal parler ni de mal penser du christianisme. Ce n'est pas par tel ou tel endroit que ma philosophie est impie; son impiété est bien autrement profonde; car elle est dans son existence même: tout son crime est d'être une philosophie, et non-seulement, comme au XIIe siècle, un simple commentaire des décisions de l'Église et des saintes Écritures.

Parlons clairement: L'école théologique, pour mieux défendre la religion, entreprend de détruire la philosophie, toute philosophie, la bonne comme la mauvaise, et peut-être la bonne plus encore que la mauvaise. Voilà pourquoi elle se fait sceptique contre la philosophie; mais c'est un pur jeu; car tout ce scepticisme tend à un dogmatisme énorme. Le grand argument de l'école théologique, et comme son cri de guerre, est l'impuissance de la raison humaine.

Voici l'argumentation connue de cette école.

La raison est une faculté toute personnelle. Quand donc nous affirmons quelque chose au nom de la raison, c'est au nom de notre raison que nous l'affirmons; la certitude n'a point alors d'autre base, d'autre *criterium* que notre sens individuel, ce qui est absurde. Donc la raison ne peut nous donner une certitude véritable. Or, la raison une fois convaincue d'impuissance, il faut chercher une autre autorité. Cette autorité est celle du sens commun opposé au sens individuel, sens commun maintenu, par la tradition, rendu visible par l'Église et promulgué par le saint-siége.

On a cent fois renversé ce fastueux échafaudage. D'abord nous soutenons, nous autres philosophes, que ce qu'il plaît à l'école théologique d'appeler raison individuelle est la raison générale, universelle, qui, dans chaque homme, est en abrégé le sens commun du genre humain. Nous soutenons que si ce sens commun existe en effet dans le genre humain, il ne peut se composer de fragments des diverses raisons individuelles, comparées et combinées entre elles; car il ne peut pas y avoir plus dans la collection que dans chacun de ses éléments, et mille raisons individuelles, impuissantes, ne peuvent recevoir l'infaillibilité de leur réunion. Qui fera, d'ailleurs, cette réunion? En un mot, nous soutenons que le sens commun du genre humain existe, parce qu'il y a dans chaque homme une raison non individuelle, mais générale, qui, étant la même dans tous parce qu'elle n'est individuelle dans aucun, constitue la véritable fraternité des hommes et le patrimoine commun de l'espèce humaine. Autrement le sens commun est une pure hypothèse. Supposons que cette hypothèse soit une vérité, pour que chacun soumette son sens individuel au sens commun de l'espèce, il faut au moins que chacun puisse reconnaître ce sens commun: mais comment le reconnaîtrait-il? serait-ce avec son sens individuel? évidemment dans le système en question, puisqu'il n'y a plus rien de mieux dans l'homme. Mais alors comment, avec ce sens individuel, reconnaître infailliblement le sens commun? On ne le peut, sous peine de conclure de l'individuel au général, et de se prendre soi-même pour mesure de la certitude. Il faudrait donc avoir en soi d'abord une mesure de certitude, pour reconnaître celle que l'on nous propose. Il faudrait en posséder une autre encore, pour reconnaître que l'Église représente en effet le sens commun de l'espèce humaine; car c'est ce rapport de conformité qui fait seul toute l'autorité de l'Église. Apparemment c'est une soumission raisonnable qu'on nous demande; or, pour cette soumission raisonnable, l'emploi de la raison est déjà nécessaire.

Toute l'éloquence et tous les sophismes du monde

dans cette troisième partie de la science philosophique que se trouve la psychologie. De même dans la *logique*: 1° l'*être*; 2° l'*essence*; 3° la *notion*. Et dans l'être trois degrés dans cet ordre: *seyn*, *daseyn*, *fürsichseyn*.

ne peuvent masquer ce perpétuel paralogisme. Et pourtant voilà l'argumentation dont on triomphe. Sans cesse battue, on la reproduit sans cesse. Elle a monté des journaux du parti dans les mandements des évêques (1); elle fait le fond de l'enseignement des séminaires; elle remplit la première chaire de la chrétienté (2); et, pour que rien ne manque à l'inconséquence, les protestants l'ont trouvée si merveilleuse qu'ils n'ont point hésité à l'emprunter au catholicisme. Ouvrez toutes les publications méthodistes (3): au talent près, vous croyez lire M. l'abbé de La Mennais. Mêmes principes, même manière de raisonner, même haine de la raison et de la philosophie; la seule différence est qu'au sens commun on substitue la parole de Dieu, et les saintes Écritures à l'Église. Dans toute philosophie, dit-on, c'est toujours un homme qui parle; c'est un homme seul qui s'adresse à notre raison avec la sienne; mais nous ne voulons nul homme entre nous et la vérité; nous ne voulons nous rendre qu'à Dieu lui-même et à sa parole. Vraiment, nos adversaires ne sont pas difficiles; mais, de grâce, qui leur enseigne cette parole? qui leur répond qu'elle est la parole de Dieu? quel motif ont-ils de le croire? Qui leur dit que Dieu a parlé? et à quel signe le reconnaissent-ils? Ceux-ci, pour nous le prouver, nous proposent des recherches d'érudition et de critique historique; ceux-là en appellent à une sorte d'illumination immédiate dans la lecture des saintes Écritures. Mais il est trop étrange de nous renvoyer à la critique de peur de la philosophie, et à l'histoire pour éviter que les hommes ne se mettent entre la vérité et nous. Quant à l'illumination immédiate, l'intervention de la raison y est moins évidente, mais elle est tout aussi réelle. En effet, quelle est celle de nos facultés qui dans la lecture des saintes Écritures doit recevoir ces subites lumières? Ce n'est pas la sensibilité probablement; ce n'est pas l'imagination? ce n'est pas non plus le raisonnement, etc.; cherchez, et vous verrez qu'il faut bien que ce soit la raison. C'est la raison qui, pourvue du pouvoir de reconnaître le vrai, le bien, le beau, le grand, le saint, le divin, partout où il est, le reconnaît dans les saintes Écritures, comme elle le reconnaît dans la nature, comme elle le reconnaît dans la conscience et dans l'âme, qui est une Bible aussi à sa manière. Vous voulez réduire la philosophie à un commentaire des saintes Écritures : vous vous fiez donc à qui fera ce commentaire. Les saintes Écritures ont leurs obscurités et leurs voiles; leur langage est celui du symbolique Orient : pour le comprendre et l'interpréter, une raison très-exercée et très-développée est nécessaire. C'est donc, en dernière analyse, à la raison qu'il en faut revenir; c'est son témoignage qui mesure tous les autres témoignages; c'est sur son autorité que reposent toutes les autres autorités. Si cette autorité est purement individuelle, comme on le prétend, il n'y a plus de certitude au monde, plus de vérité universelle. Mais s'il y a de la certitude, s'il y a des vérités universelles, c'est que la raison qui nous les enseigne a en elle-même une autorité souveraine et universelle. On ne peut en vérité s'empêcher de sourire en voyant une secte protestante, après s'être séparée de l'Église au nom du droit du libre examen, finir par renier l'autorité de la faculté qui examine. Qu'elle retourne donc à l'Église; elle y trouvera du moins une règle uniforme, une discipline générale qui sera pour elle un appui et un refuge contre les extravagances du mysticisme.

Est-il besoin d'avertir qu'il ne s'agit pas ici du christianisme, ni de l'Église, ni des saintes Écritures, mais seulement de la guerre imprudente qu'un zèle malentendu déclare en leur nom à la raison et à la philosophie? Séparer la foi de la raison est mal servir la foi au XIXe siècle. Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie. Laissons-leur à chacune une convenable indépendance. Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion, qui s'adresse à tous les hommes, manquerait son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule pût atteindre, car alors ses enseignements seraient perdus pour les trois quarts de l'espèce humaine. Elle ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de la philosophie, par la multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agit. Mais cet immense avantage entraîne aussi des inconvénients qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la civilisation. A la lettre, les religions sont les institutrices et les nourrices du genre humain. C'est à elles qu'appartiennent les temples, les places publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance. Il n'en est point ainsi de la philosophie. Elle ne parle qu'à l'intelligence, et par conséquent à un très-petit nombre d'hommes; mais ce petit nombre est l'élite et l'avant-garde de l'humanité. Les

(1) Voyez, entre autres pièces du même genre, l'instruction pastorale de monseigneur l'évêque de Chartres, contre mon Cours de Philosophie, *Quotidienne* du 16 février 1828.

(2) *De Methodo philosophandi*, pars prima, Romæ, 1828, par le Père Ventura, théatin, professeur au collège de la Sapienza.

(3) Voyez *le Semeur*, organe du parti méthodiste.

fonctions de la philosophie et de la religion étant aussi différentes, pourquoi donc se combattraient-elles? Elles servent toutes deux l'espèce humaine chacune à sa manière et selon les formes qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie; car la philosophie représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses. Une théologie profonde qui connaîtrait son véritable terrain ne serait jamais hostile à la philosophie, dont à la rigueur elle ne peut se passer; et en même temps une philosophie qui connaîtrait bien la nature de la philosophie, son véritable objet, sa portée et ses limites, ne serait jamais tentée d'imposer ses procédés à la théologie. C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se querellent. Le christianisme est le berceau de la philosophie moderne, et j'ai moi-même signalé plus d'une haute vérité cachée sous le voile des images chrétiennes. Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure dans les âmes de nos enfants, et y déposent les germes de toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la philosophie elle-même y trouveront les plus précieux avantages; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison n'essaye de se rendre compte de la vérité sous une autre forme que celle-là. Ce serait méconnaître la diversité et la richesse des facultés humaines, leurs besoins distincts et la portée légitime de ces besoins; ce serait s'opposer à la marche nécessaire des choses. Mais au milieu de ces égarements, c'est à la philosophie, attaquée et calomniée, de rendre le bien pour le mal, et, tout en maintenant son indépendance avec une fermeté inébranlable, de maintenir aussi, autant qu'il est en elle, l'alliance naturelle qui l'unit à la religion. Ce serait d'ailleurs une philosophie bien superficielle que celle qui serait embarrassée du christianisme. Par là elle s'avouerait elle-même atteinte et convaincue d'une manifeste insuffisance, puisqu'elle ne comprendrait pas et ne pourrait expliquer le plus grand événement du passé, la plus grande institution du présent. Ceci m'amène au dernier point sur lequel il me reste à dire quelques mots, savoir l'application de la philosophie à l'histoire, et singulièrement à l'histoire de la philosophie, pour ne pas sortir de ces *fragments* et ne pas trop étendre cette préface, déjà bien longue.

IV.—Les vues de tout système sur l'histoire de la science à laquelle il se rapporte sont le jugement le plus certain de ce système, la mesure exacte de ses principes. Est-il incomplet; ne contient-il qu'un seul élément de la conscience et des choses, n'est-il fondé que sur un principe unique, si spécieux et si brillant qu'il puisse être? Il est réduit, pour ne pas se renier lui-même, à n'apercevoir aucune vérité dans tous les systèmes fondés sur un principe contraire, et à ne trouver un peu de raison que dans ceux qui reposent sur le même principe. Une pareille conception historique est l'arrêt d'un système; car c'est une triste sagesse que celle qui a pour condition la folie universelle; et ne se défendre qu'en accusant tous les autres, c'est s'accuser et se condamner soi-même. Mais supposez un système qui, par une observation patiente et profonde, et une induction à la fois vaste et scrupuleuse, soit parvenu à embrasser tous les éléments de la conscience et de la réalité; quand ensuite il portera ses regards sur l'histoire, de quelque côté qu'il se tourne, il ne rencontrera pas un seul système d'un peu d'importance dans lequel il ne retrouve quelque élément de lui-même, et avec lequel il ne s'accorde au moins par quelque endroit. En effet, on ne peut guère se séparer assez du sens commun accordé à tous les hommes pour tomber et se reposer dans des erreurs pures de toute vérité : l'erreur ne pénètre dans l'intelligence que sous le masque d'une vérité qu'elle défigure. Un système vraiment complet s'applique donc avec une facilité merveilleuse à l'histoire. Il n'est pas forcé pour s'absoudre de proscrire tous les systèmes; il lui suffit de séparer la part inévitable d'erreur mêlée à la portion de vérité qui est la force et la vie de chacun d'eux; et en opérant de la même façon sur tous, d'ennemis qu'ils étaient par leurs erreurs contraires, il les fait amis et frères par les vérités qu'ils renferment; et ainsi épurés et réconciliés il en compose un vaste ensemble, adéquat à la vérité tout entière. Or cette méthode, à la fois philosophique et historique, qui, en possession de la vérité, sait en retrouver des fragments çà et là dans tous les systèmes, c'est l'éclectisme. Il faut distinguer trois choses dans l'éclectisme : son point de départ, ses procédés et son but; son principe, ses instruments et ses résultats. L'éclectisme suppose un système qui lui serve de point de départ et de principe pour s'orienter dans l'histoire; il lui faut pour instrument une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systèmes par le fer et le feu de la critique, et pour résultat définitif leur recomposition en un système unique qui est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie. Voilà pourquoi je disais à la fin de la préface des *Fragments*, après avoir exposé le système que j'ai rappelé ici : « Je poursuivrai « la réforme des études philosophiques en France, « en éclairant l'histoire de la philosophie par ce sys- « tème, et en démontrant ce système par l'histoire

« entière de la philosophie. » Conçoit-on après cela qu'on n'ait vu dans l'éclectisme qu'un syncrétisme aveugle qui mêle ensemble tous les systèmes, approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal; un nouveau fatalisme; le rêve d'un esprit malade qui demande à l'histoire un système, faute de pouvoir en produire un? Toutes ces objections s'évanouissent d'elles-mêmes devant le plus rapide examen.

Première objection. — L'éclectisme est un syncrétisme qui mêle ensemble tous les systèmes.

Réponse. — L'éclectisme ne mêle pas ensemble tous les systèmes; car il ne laisse intact aucun système; il décompose chacun d'eux en deux parties, l'une fausse, l'autre vraie; il détruit la première et n'admet que la seconde dans le travail de la recomposition. C'est la partie vraie de chaque système qu'il ajoute à la partie vraie d'un autre système, c'est-à-dire la vérité à la vérité pour en former un ensemble vrai. Il ne mêle jamais un système entier à un autre système entier; il ne mêle donc pas tous les systèmes. L'éclectisme n'est donc pas le syncrétisme; l'un est même l'opposé de l'autre: ils se ressemblent philosophiquement et grammaticalement comme choix et mélange, discernement et confusion.

Seconde objection. — L'éclectisme approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal.

Réponse. — L'éclectisme n'approuve pas tout, car il professe que dans tout système il y a une part considérable d'erreur. Il ne confond pas le vrai et le faux, il les distingue au contraire; il sépare l'un d'avec l'autre, néglige le faux et n'emploie que le vrai.

Troisième objection. — L'éclectisme est le fatalisme.

Réponse. — Il n'y a point de fatalisme à dire que l'homme est ainsi fait qu'avec son admirable intelligence il saisit toujours quelque chose de la vérité, et qu'avec les bornes de son intelligence, surtout avec sa paresse, sa légèreté, sa présomption, il croit avoir atteint la vérité tout entière quand il n'en possède qu'une partie, d'où il résulte qu'il y a toujours du vrai et du faux, du bien et du mal dans les œuvres de l'homme, et particulièrement dans les systèmes philosophiques. Il y a d'autant moins de fatalisme à cela, que l'éclectisme soutient qu'avec de grands efforts sur soi-même, en redoublant de vigilance, d'attention, de circonspection, on peut arriver à diminuer les chances d'erreur, et que lui-même aspire à ce résultat.

Quatrième objection. — L'éclectisme est l'absence de tout système.

Réponse. — L'éclectisme n'est point l'absence de tout système; car c'est l'application d'un système: il suppose un système, il part d'un système. En effet, pour recueillir et réunir les vérités éparses dans les différents systèmes, il faut d'abord les séparer des erreurs auxquelles elles sont mêlées; or, pour cela, il faut savoir les discerner et les reconnaître: mais, pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité; il faut donc être ou se croire déjà en possession de la vérité, et il faut avoir un système pour juger tous les systèmes. L'éclectisme suppose un système déjà formé, qu'il enrichit et qu'il éclaire encore; ce n'est donc pas l'absence de tout système.

Maintenant l'éclectisme est-il une conception qui m'appartienne exclusivement? Non sans doute; et je me méfierais fort d'une idée qui serait entièrement nouvelle dans le monde, et à laquelle personne n'aurait songé. Non, grâce à Dieu, l'éclectisme n'est pas d'hier; il est né le jour où un esprit bien fait dans une âme bienveillante s'est avisé de chercher à mettre d'accord deux adversaires passionnés, en leur montrant que les opinions pour lesquelles ils se combattent ne sont pas en elles-mêmes inconciliables, et qu'avec quelques sacrifices réciproques il est possible de les faire aller ensemble. L'éclectisme était déjà dans la pensée de Platon; il était la prétention déclarée, légitime ou non, de l'école d'Alexandrie. Chez les modernes, il n'est pas seulement la prétention, il est la pratique constante de Leibnitz, et il jaillit de toutes parts des riches points de vue historiques de la nouvelle philosophie allemande. Le temps est venu de l'élever enfin à la rigueur et à la dignité d'un principe; c'est ce que j'ai essayé de faire. Ce nom, depuis longtemps tombé dans un profond oubli, à peine prononcé par une faible voix, a retenti d'un bout de l'Europe à l'autre, et l'esprit du XIXe siècle s'est reconnu dans l'éclectisme: ils sauront bien faire leur route ensemble à travers tous les obstacles.

Dans un pareil succès, quand l'éclectisme a déjà fait tant de conquêtes qu'il n'avait pas cherchées, il y aurait une faiblesse excessive et d'esprit et de caractère à être surpris ou blessé des attaques violentes dont il a été l'objet. Il était inévitable que tous les systèmes exclusifs se soulevassent contre un système qui entreprenait de mettre fin à leurs querelles, en brisant leurs prétentions opposées et en les pliant à une discipline commune. Tous les partis extrêmes se sont donc ligués contre l'éclectisme, sous l'honorable drapeau du maintien de la discorde. Dieu sait quelle guerre ils lui ont faite, et avec quelles armes! J'ai eu l'avantage de tenir unies contre moi, pendant plusieurs années, et l'école sensualiste et l'école théologique. En 1830, l'une et l'autre école sont descendues dans l'arène politique. L'école sensualiste a produit tout naturellement le parti démagogique, et l'école théologique est devenue tout aussi naturellement l'absolutisme, sauf à prendre de temps en temps le masque de la démagogie

pour mieux aller à ses fins, comme en philosophie c'est par le scepticisme qu'elle entreprend de ramener la théocratie. Au contraire, celui qui combattait tout principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'État et défendre le gouvernement représentatif. En 1828, j'ai donné du gouvernement représentatif et de la charte (1) une théorie dans laquelle je persiste. Des convictions fondées, non sur des circonstances passagères, mais sur une étude approfondie de l'humanité et de l'histoire, ne s'ébranlent point au vent de la première tempête. Trois jours n'ont pas changé la nature des choses et l'état de la société française. Oui, comme l'âme humaine, dans son développement naturel, renferme plusieurs éléments dont la vraie philosophie est l'expression harmonique, de même toute société civilisée a plusieurs éléments tout à fait distincts que le vrai gouvernement doit reconnaître et représenter, et le triomphe d'un seul de ces éléments dans un gouvernement simple, ne saurait être, sous un nom ou sous un autre, qu'une tyrannie. Un gouvernement mixte est le seul qui convienne à une grande nation comme la France. La révolution de Juillet n'est pas autre chose que la révolution anglaise de 1688, mais en France, c'est-à-dire avec beaucoup moins d'aristocratie, et un peu plus de démocratie et de monarchie. La proportion de ces éléments peut varier selon les circonstances ; mais ces trois éléments sont nécessaires. Laissons la république aux jeunes sociétés de l'Amérique, et la monarchie absolue à la vieille Asie. Placée entre l'ancien monde et le monde nouveau, à distance égale de la décrépitude et de l'enfance, notre Europe dans sa maturité puissante contient tous les éléments de la vie sociale, arrivée à son entier développement : elle est donc comme condamnée au gouvernement représentatif. Cette admirable forme de gouvernement est une heureuse nécessité de notre temps ; et, sans folle propagande, elle fera le tour de l'Europe. Pour la France, la question, je ne crains pas de le dire, est d'être ainsi ou de cesser d'être. Avec le gouvernement représentatif, je vois la liberté publique, la concorde et la force au dedans, et par conséquent au dehors des chances presque infaillibles de grandeur et de gloire. Que le gouvernement représentatif succombe : je n'aperçois plus que des convulsions stériles, la guerre civile avec la guerre étrangère, une imitation impuissante d'une grande époque écoulée sans retour, et pour toute nouveauté peut-être le démembrement de la France, et le sort de la Pologne et de l'Italie. Je détourne les yeux d'un pareil résultat, et ne veux rien qui puisse y conduire. Ma foi politique est donc en tout conforme à ma foi philosophique, et l'une et l'autre sont au-dessus des outrages des partis.

V. Cousin.

Paris, le 30 juin 1833.

(1) Cours de 1828, dernière leçon.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Ces *Fragments* sont des articles insérés la plupart dans le *Journal des savants* et dans les *Archives philosophiques* de 1816 à 1819. Empruntés à mes Leçons de cette époque, je ne puis essayer de les rappeler à quelque unité sans dire un mot de l'enseignement auquel ils se rapportent, et qu'ils représentent comme des morceaux isolés peuvent représenter un tout. Appelé à parler de moi-même, je le ferai sans aucune de ces précautions de modestie qui ne valent pas la simplicité et la droiture de l'intention, et je dirai loyalement tout ce que j'ai fait ou voulu faire, depuis le jour où, nommé maître de conférences philosophiques à l'école Normale, et professeur suppléant de l'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres, je vouai, sans retour et sans réserve, ma vie entière à la poursuite de la réforme philosophique si honorablement commencée par M. Royer-Collard.

Dans la position où je me trouvais, mes premiers soins furent donnés à la méthode. Un système n'est guère que le développement d'une méthode appliquée à certains objets. Rien n'est donc plus important que de reconnaître d'abord et de déterminer la méthode que l'on veut suivre, de nous rendre compte à nous-mêmes de nos bons et de nos mauvais instincts, et de la direction dans laquelle ils nous poussent et à laquelle il faut savoir si nous voulons ou si nous ne voulons pas consentir; car il faut que notre philosophie soit comme notre destinée, qu'elle nous appartienne. Sans doute on doit l'emprunter à la vérité et à la nécessité des choses, mais on doit aussi la recevoir librement, en sachant bien ce qu'on emprunte et ce qu'on reçoit. La philosophie spéculative ou pratique est l'alliance de la nécessité et de la liberté dans l'esprit de l'homme qui se met spontanément en harmonie avec les lois de l'existence universelle. Le but est dans l'infini, mais le point de départ est en nous-mêmes. Ouvrez l'histoire : tout philosophe qui a respecté ses semblables, et qui n'a pas voulu seulement leur offrir les résultats indécis de quelques rêves, a commencé par un retour sur la méthode. Toute doctrine qui a exercé quelque influence ne l'a fait et n'a pu le faire que par la direction nouvelle qu'elle a imprimée aux esprits, par le point de vue nouveau sous lequel elle a fait considérer les choses, c'est-à-dire par sa méthode. Toute réforme philosophique a son principe avoué ou secret dans un changement ou dans un progrès de méthode. Mon premier effort devait donc être d'examiner consciencieusement le point d'où j'allais partir, la direction que j'allais prendre, la méthode que j'allais employer et qui contenait en elle les résultats de toute espèce, inconnus à moi-même, auxquels son application successive devait me conduire. D'ailleurs, professeur public, maître de conférences dans une école de professeurs appelés un jour par leur enseignement ou par leurs écrits à influer sur l'avenir philosophique de la France, c'était un devoir sacré pour moi de leur inculquer d'abord l'esprit d'examen et de critique avec lequel ils pouvaient, plus tôt ou plus tard, reconnaître mes propres erreurs, modifier mon enseignement ou s'en séparer. Plus la conviction est sincère et profonde, plus elle peut être dangereuse; et l'honnête homme qui la sent au fond de son cœur avec l'autorité périlleuse qu'elle lui donne, a l'obligation de s'absoudre d'avance de la contagion des erreurs qui lui échappent, en armant son auditoire contre lui-même, en le formant à l'indépendance, en discutant préalablement et sans cesse l'esprit général de ses leçons, c'est-à-dire en insistant sur la méthode.

Ce fut donc là mon premier soin. Mais à quelle méthode m'arrêtai-je? A celle qui était dans l'esprit du

temps, étudié sérieusement et volontairement accepté, dans les habitudes nationales et dans mes propres habitudes. Je vais m'expliquer.

C'est un fait incontestable qu'en Angleterre et en France, au XVIIIe siècle, Locke et Condillac ont remplacé les grandes écoles antérieures, et régné sans contradiction jusqu'à ce jour. Au lieu de s'irriter de ce fait, il faut tâcher de le comprendre; car après tout, les faits ne se créent point eux-mêmes, ils ont leurs lois qui se rattachent aux lois générales de l'espèce humaine. Si la philosophie de la sensation s'est réellement accréditée en Angleterre et en France, ce phénomène doit avoir sa raison. Or cette raison, si l'on y pense, fait honneur et non pas injure à l'esprit humain. Ce n'était pas sa faute s'il n'avait pu rester dans les fers du cartésianisme, car c'était au cartésianisme à le garder, à satisfaire à toutes les conditions qui peuvent éterniser un système. Dans le mouvement général des choses et le progrès des temps, l'esprit d'analyse et d'observation devait avoir aussi sa place, et cette place il l'a eue au XVIIIe siècle. L'esprit du XVIIIe siècle n'a pas besoin d'apologie. L'apologie d'un siècle est dans son existence, car son existence est un arrêt et un jugement de Dieu même, ou l'histoire n'est qu'une fantasmagorie insignifiante. On accuse beaucoup l'esprit nouveau d'incrédulité et de scepticisme, mais il n'est sceptique que sur ce qu'il n'entend pas, incrédule que sur ce qu'il ne peut croire, c'est-à-dire, que les conditions de comprendre et de croire ayant alors, comme déjà à plusieurs époques, changé pour le genre humain, il fallait bien, sous peine d'abdiquer son indépendance, qu'il imposât ces conditions nouvelles à tout ce qui aspirait à gouverner son intelligence et sa foi. La foi n'est ni épuisée ni diminuée. Le genre humain, comme l'individu, ne vit que de foi; seulement les conditions de la foi se renouvellent. Au XVIIIe siècle, la condition générale pour comprendre et pour croire était d'avoir observé; dès lors toute philosophie qui aspirait à l'empire devait être fondée sur l'observation. Or le cartésianisme, tel surtout que l'avaient fait Malebranche, Spinosa, Leibnitz et Wolf, le cartésianisme qui, dès le second pas, abandonne l'observation et se perd dans les hypothèses ontologiques et des formules scolastiques, ne pouvait prétendre au titre de philosophie expérimentale. Un autre système se présenta sous ce titre, et à ce titre il fut accepté. Voilà l'explication de la chute du cartésianisme et de la fortune inouïe de la philosophie de Locke et de Condillac. Si l'on y réfléchit, la fortune de cette triste philosophie témoigne encore de la dignité et de l'indépendance de l'esprit humain qui quitte à son tour les systèmes qui le quittent, et fait sa route à travers les erreurs les plus déplorables, plutôt que de ne pas avancer. Il n'a pas pris la philosophie de la sensation comme matérialiste, mais comme expérimentale, et elle l'était en effet jusqu'à un certain point. Le succès de cette philosophie ne lui est pas venu de ses dogmes, mais de sa méthode qui n'était pas à elle, mais au siècle. Et il est si vrai que la méthode expérimentale était le fruit nécessaire du temps, et non l'œuvre passagère d'une secte en Angleterre et en France, que si on examine avec sang-froid les écoles contemporaines les plus opposées à celle de la sensation, on y retrouve les mêmes prétentions à l'observation et à l'expérience. Reid et Kant, en Écosse et en Allemagne, ont combattu à outrance et renversé de fond en comble la doctrine de Locke, mais avec quelles armes? Avec celles de Locke lui-même, avec la méthode expérimentale autrement appliquée. Reid part de l'esprit humain et de ses facultés qu'il analyse dans leur action réelle, et dont il constate les lois. Kant, séparant la raison de tous ses objets et la considérant pour ainsi dire dans son intérieur, en donne une statistique subtile et profonde; sa philosophie est une *critique;* c'est toujours de l'observation et de l'expérience. Faites le tour de l'Europe et du monde, partout le même esprit, partout la même méthode : c'est là qu'est réellement l'unité du siècle, puisque cette unité se retrouve au sein des plus graves dissidences.

Examinons-nous bien, nous autres hommes et surtout Français du XIXe siècle. L'esprit d'analyse a beaucoup détruit autour de nous. Nés au milieu de ruines en tout genre, nous sentons le besoin de reconstruire; ce besoin est intime, pressant, impérieux; il y a péril pour nous dans l'état où nous sommes, et pourtant si nous sommes plus justes que nos pères envers le passé, nous ne pouvons pas nous y reposer plus qu'eux; nous amnistions nos pères et le temps, et nous n'avons foi qu'à l'observation et à l'expérience. Ainsi nous sommes; il faut nous y résigner.

Et y a-t-il grand mal à cela? Pensons-y bien. Se réduire à l'observation et à l'expérience, c'est se réduire à la nature humaine; car on n'observe qu'avec soi-même, dans la mesure de ses facultés et de leurs lois. Nous voilà donc réduits à la nature humaine. Mais nous faut-il donc autre chose? Si l'observation, qui va aussi loin que peut aller la nature humaine, ne suffit point pour atteindre à toutes les vérités et à toutes les croyances, et pour remplir le cercle entier de la science, le mal vraiment n'est pas dans la méthode qui nous réduit à nos moyens naturels de connaître, mais dans l'impuissance de ces moyens et de notre nature de laquelle nous ne pouvons sortir. En effet, quelque méthode que nous empruntions, c'est nous qui l'avons faite et qui l'employons; c'est toujours avec nous-mêmes que nous agissons; c'est toujours la nature humaine qui, en ayant l'air de s'oublier, est toujours là, et fait tout ce qui se fait ou se tente, même en appa-

rence au delà de ses forces. Ou il faut désespérer de la science, ou la nature humaine est suffisante pour y parvenir; l'observation, c'est-à-dire la nature humaine acceptée comme unique instrument de découverte, bien employée suffit, ou rien ne suffit; car nous n'avons pas autre chose et nos devanciers n'ont eu rien de plus. Étudions les systèmes sur lesquels le temps a passé : qu'a-t-il détruit et qu'a-t-il pu détruire? La partie hypothétique de ces systèmes. Mais qui donnait de la vie et de la consistance à ces hypothèses? Précisément quelques vérités qui avaient été trouvées par l'observation, que l'observation retrouve aujourd'hui, et qui ont encore aujourd'hui, à ce titre, la même vérité et la même nouveauté qu'autrefois. Qui a élevé si haut et soutient encore les *nombres* de Pythagore, les *idées* de Platon, les *catégories* d'Aristote? Un fait tout aussi réel aujourd'hui que dans l'antiquité, savoir, qu'il y a dans l'intelligence des éléments réels inexplicables par les seules acquisitions des sens. Qui a produit la vision en Dieu de Malebranche, et l'harmonie préétablie de Leibnitz? Encore des faits, qu'il n'y a pas une seule connaissance qui n'implique pour l'esprit la notion d'existence, c'est-à-dire, de Dieu; que l'intelligence et la sensibilité en nous sont distinctes, mais inséparables, que chacune a ses lois indépendantes qui la gouvernent, mais que ces lois ont leurs rapports secrets et leur harmonie. Si l'on examine ainsi les plus célèbres hypothèses, on verra qu'alors même qu'elles se perdent dans les nuages, leur racine est ici-bas dans quelque fait réel en soi, et que c'est par là qu'elles se sont établies et accréditées parmi les hommes. L'erreur toute seule est incompréhensible et inadmissible; c'est par son rapport avec le vrai qu'elle se soutient. Il n'est pas en la puissance des systèmes les plus extravagants de n'avoir pas quelques côtés raisonnables; et c'est toujours le sens commun inaperçu qui fait la fortune des hypothèses auxquelles il se mêle. Au fond tout ce qu'il y a de vrai et de durable dans les systèmes épars à travers les âges est l'ouvrage de l'observation, qui travaille pour la philosophie souvent à l'insu du philosophe; et, chose étrange, il n'y a d'immortel dans la mobilité des doctrines humaines que ce qui vient précisément de cette méthode expérimentale qui a l'air de ne pouvoir saisir que ce qui passe.

La méthode d'observation est bonne en elle-même. Elle nous est donnée par l'esprit du temps, qui lui-même est l'œuvre de l'esprit général du monde. Nous n'avons foi qu'à elle, nous ne pouvons rien que par elle, et pourtant en Angleterre et en France elle n'a pu jusqu'ici que détruire sans rien fonder. Parmi nous son seul ouvrage en philosophie est le système de la sensation transformée. A qui le tort? Aux hommes, non à la méthode. La méthode est irréprochable et elle suffit toujours, mais il faut l'appliquer selon son esprit. Il ne faut qu'observer, mais il faut observer tout. La nature humaine n'est pas impuissante, mais il ne faut lui retrancher aucune partie de ses forces. On peut arriver à un système qui dure, mais pourvu qu'on ne se laisse arrêter d'abord par aucun préjugé systématique. La philosophie du XVIIIe siècle n'a pas agi et ne pouvait agir ainsi. Née d'une lutte contre le passé et devant servir elle-même à cette lutte, elle était expérimentale contre le passé, mais systématique en fait d'expérience, et de peur de s'égarer dans les anciennes ténèbres, trouvant sous sa main dans les sensations des faits évidents, elle s'y reposa, par faiblesse d'abord, car toute méthode naissante est toujours faible, puis par la séduction presque irrésistible alors du succès des sciences physiques qui détournaient l'attention de tout autre ordre de phénomènes, enfin par l'aveuglement de l'esprit de révolution qui ne pouvait s'éclairer que par son excès même, et dont la destinée était de ne s'arrêter qu'après avoir obtenu un absolu triomphe. Son berceau avait été l'Angleterre, son champ de bataille devait être la France. On a beaucoup célébré Bacon comme le père de la méthode expérimentale; mais la vérité est que Bacon a tracé les règles et les procédés de la méthode expérimentale dans l'enceinte des sciences physiques et pas au delà, et que le premier il a égaré la méthode dans une route systématique, en la bornant au monde extérieur et à la sensibilité. Elle est de Bacon, cette phrase : « Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab eâdem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est; et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. » En général l'observation de Bacon ne s'adresse qu'aux phénomènes sensibles; l'induction appuyée sur cette base unique ne portera pas loin. La philosophie qui devait sortir d'une application aussi incomplète de la méthode, ne pouvait être qu'incomplète elle-même, et tristement incomplète. Le système de la sensation transformée était au bout de pareils conseils, et Bacon devait engendrer Condillac. Telle est l'importance des aberrations de la méthode. Les plus légères traînent à leur suite les erreurs les plus graves que l'on ne peut plus détruire qu'en remontant jusqu'à leur principe. La première aberration de la vraie méthode philosophique vient de Bacon; ses conséquences ne s'arrêtent qu'à Condillac, au delà duquel il n'y a plus de place pour aucune aberration nouvelle, soit en fait de méthode, soit en fait de système. Consent-on à la méthode incomplète de Bacon, il faut consentir à toutes les lacunes du système de Condillac; la faiblesse seule et l'inconséquence s'arrêtent au milieu. Le système de Condillac dans sa rigueur choque-t-il la nature

humaine et l'observation la moins attentive? Il faut remonter jusqu'à Bacon et essayer de tarir le mal dans sa source ; il faut emprunter à Bacon la méthode expérimentale, mais ne pas corrompre d'abord l'observation en lui imposant un système. Il faut n'employer que la méthode d'observation, mais l'appliquer à tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils existent : son exactitude est donc dans son impartialité, et l'impartialité ne se trouve que dans l'étendue. Ainsi, peut-être, se ferait l'alliance tant cherchée des sciences métaphysiques et physiques, non par le sacrifice systématique des unes aux autres, mais par l'unité de leur méthode appliquée à des phénomènes divers. Par là on satisferait aux conditions de l'esprit du temps et à ce qu'il y a eu de légitime et de nécessaire dans la révolution du XVIII[e] siècle ; et l'on satisferait aussi peut-être à des besoins plus élevés de la nature humaine, qui sont eux-mêmes des faits, des faits aussi incontestables et aussi impérieux que les autres.

Telles furent les réflexions qui s'offrirent à moi, au début de ma carrière philosophique. Par conscience historique je les ai reproduites dans toute leur faiblesse à peu près telles qu'elles sont consignées dans les leçons de cette époque. Les méthodes ne se perfectionnent qu'en s'appliquant ; et si, après onze ans d'enseignements et d'études, je reste fidèle à la méthode qui a dirigé mes premiers essais, c'est peut-être par des motifs plus profonds et plus inhérents à la nature des choses que ceux que je viens de développer. Mais en 1815, ces motifs suffirent pour me faire adopter la méthode d'observation et d'induction comme méthode philosophique, avec cette loi de toute observation, savoir, qu'elle doit être complète, épuiser son objet, et ne s'arrêter que là où les faits lui manquent, où par conséquent l'induction n'a plus de base et l'esprit de l'homme aucune prise. Les faits, voilà donc le point de départ, sinon la borne de la philosophie. Or les faits, quels qu'ils soient, n'existent pour nous qu'autant qu'ils arrivent à la conscience. C'est là seulement que l'observation les atteint et les décrit avant de les livrer à l'induction, qui leur fait rendre les conséquences qu'ils renferment dans leur sein. Le champ de l'observation philosophique, c'est la conscience, il n'y en a pas d'autre, mais dans celui-là il n'y a rien à négliger ; tout est important, car tout se tient, et une partie manquant, l'unité totale est insaisissable. Rentrer dans la conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe ; son nom scientifique est la *psychologie*. La psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie. La méthode psychologique consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la conscience pour s'établir et s'orienter dans celui-là où tout est réalité, mais où la réalité est si diverse et si délicate, et le talent psychologique consiste à se placer à volonté dans ce monde tout intérieur, à s'en donner le spectacle à soi-même, et à en reproduire librement et distinctement tous les faits que les circonstances de la vie n'amènent guère que fortuitement et confusément. Je le répète, les années et l'exercice m'ont révélé bien des degrés divers de profondeur dans la méthode psychologique ; mais enfin, à quelque degré qu'on la considère, elle constitue l'unité fondamentale de mes leçons et de tous ces fragments. C'est là le premier point de vue sous lequel ils méritent encore peut-être l'attention des amis de la philosophie.

Il s'agit maintenant de rendre compte des résultats auxquels me conduisit successivement l'application de plus en plus rigoureuse de la méthode psychologique.

L'année 1816 fut employée tout entière à essayer mes forces et la méthode philosophique sur des questions toutes particulières, où j'avais l'avantage de retrouver souvent les traces de M. Royer-Collard et des philosophes écossais, guides si excellents à l'entrée de la carrière. Nous n'oublierons jamais, ni mes amis ni moi, cette laborieuse année de 1816, marquée par nos premiers efforts, et où fut définitivement assise dans l'école Normale la réforme philosophique sur des fondements qui ne se sont point écroulés avec l'école. Cette année nous mit en possession de la méthode qui préside encore à tous nos travaux. Quant à ses résultats positifs, ils ne dépassèrent guère le cercle de la philosophie écossaise, et ne méritent pas d'occuper le public. Ceux de l'année 1817 ont déjà un peu plus d'importance.

Aussitôt que l'on rentre dans la conscience, et que sans aucune vue systématique on observe les phénomènes si variés qui s'y manifestent avec les caractères réels dont ils sont marqués, on est frappé d'abord de la présence d'une foule de phénomènes qu'il est impossible de confondre avec ceux de la sensibilité. La sensation et les notions qu'elle fournit et auxquelles elle se mêle, constituent bien un ordre réel de phénomènes dans la conscience ; mais il s'y rencontre aussi d'autres faits également incontestables qui peuvent se résumer en deux grandes classes, les faits volontaires et les faits rationnels. La volonté n'est pas la sensation, car souvent elle la combat, et c'est même dans cette opposition qu'elle se manifeste éminemment. La raison n'est pas non plus identique à la sensation, car parmi les notions que nous fournit la raison, il en est dont les caractères sont inconciliables avec ceux des phénomènes sensibles, par exemple les notions de cause, de substance, de temps, d'espace, d'unité, etc. Qu'on tourmente autant qu'on voudra la sensation, on n'en tirera jamais le caractère d'univer-

salité et de nécessité dont ces notions et plusieurs autres sont incontestablement marquées. La notion du bien et celle du beau sont dans le même cas, et arrachent par conséquent l'art et la morale à l'origine et aux limites que la philosophie exclusive de la sensation leur imposait, et les placent avec la métaphysique dans une sphère supérieure et indépendante. Mais cette sphère elle-même, dans toute sa sublimité, fait partie de la conscience et tombe par conséquent sous l'observation. L'observation la dégage des nuages qui l'enveloppent d'ordinaire, l'établit sur la base inébranlable de la conscience, et donne aux phénomènes qu'elle comprend la même autorité qu'à tous les autres phénomènes dont la conscience est le théâtre. Ainsi la méthode d'observation, dans les bornes où la retient d'abord sa circonspection, nous ouvre déjà d'assez belles perspectives. Il faut les suivre et les étendre.

Le premier devoir de la méthode psychologique est de se renfermer dans le champ de la conscience, où il n'y a que des phénomènes tous aperceptibles et appréciables par l'observation. Or, comme aucune existence substantielle ne tombe sous l'œil de la conscience, il s'ensuit que le premier effet d'une application sévère de la méthode est d'ajourner l'ontologie. Elle l'ajourne, dis-je, elle ne la détruit pas. En effet, c'est un fait attesté par l'observation que, dans cette même conscience où il n'y a que des phénomènes, il se trouve des notions dont le développement régulier dépasse les limites de la conscience et atteint des existences. Arrêtez-vous le développement de ces notions, vous limitez arbitrairement la portée d'un fait, vous attaquez donc ce fait lui-même, et par là vous ébranlez l'autorité de tous les autres faits. Il faut ou révoquer en doute l'autorité de la conscience en elle-même, ou admettre intégralement cette autorité pour tous les faits attestés par la conscience. La raison n'est ni plus ni moins réelle et certaine que la volonté et la sensibilité; sa certitude une fois admise, il faut la suivre partout où elle conduit rigoureusement, fût-ce même à travers l'ontologie. Par exemple, c'est un fait rationnel attesté par la conscience que, pour l'intelligence, tout phénomène qui commence à paraître suppose une cause. C'est un fait encore que ce principe de causalité est marqué du caractère d'universalité et de nécessité. S'il est universel et nécessaire, le limiter c'est le détruire. Or, dans le phénomène de la sensation le principe de causalité intervient universellement et nécessairement, et rapporte ce phénomène à une cause; et la conscience attestant que cette cause n'est pas la cause personnelle que la volonté représente, il s'ensuit que le principe de causalité dans son irrésistible application conduit à une cause impersonnelle, c'est-à-dire à une cause extérieure, que plus tard, et toujours irrésistiblement, le principe de causalité enrichit de caractères et de lois dont l'ensemble est l'univers. Voilà donc une existence, mais une existence révélée par un principe qui lui-même est attesté par la conscience. Voilà un premier pas dans l'ontologie, mais par la route de la psychologie, c'est-à-dire de l'observation. Des procédés semblables conduisent à la cause de toutes causes, à la cause substantielle, à Dieu, et non-seulement au Dieu fort, mais au Dieu moral, au Dieu saint; de sorte que cette méthode expérimentale qui, appliquée à un seul ordre de phénomènes, incomplète et exclusive, détruisait l'ontologie et les hautes parties de la conscience, appliquée avec loyauté, fermeté, et étendue à tous les phénomènes, relève ce qu'elle avait renversé, et fournit elle-même à l'ontologie un instrument sûr et des bases légitimes. Ainsi, pour avoir débuté avec modestie on peut finir par des résultats dont l'importance égale la certitude.

Je les ai à peine indiqués, mais le lecteur les trouvera exposés avec tous les procédés méthodiques qui les donnent et les justifient dans le programme de mes leçons de l'année 1817, imprimé parmi ces fragments.

Dans l'année 1818 nos travaux avancèrent dans la même route, et commencèrent à prendre plus d'étendue et de profondeur. Les faits de conscience ayant été réduits l'année précédente à trois grandes classes, les faits sensibles, les faits volontaires et les faits rationnels, le temps était venu d'analyser plus intimement chacun d'eux, et les rapports qui les unissent dans l'unité indivisible de la conscience. Ce fut surtout les faits volontaires et les faits rationnels qui occupèrent mon attention, parce qu'ils avaient été le plus négligés dans la philosophie française.

Les faits sensibles sont nécessaires; nous ne nous les imputons pas; les faits rationnels sont nécessaires aussi, et la raison n'est pas moins indépendante de la volonté que la sensibilité. Les faits volontaires sont seuls marqués aux yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de personnalité : la volonté seule est la personne ou le moi. Le moi est le centre de la sphère intellectuelle. Tant qu'il n'est pas, les conditions de l'existence de tous les autres phénomènes peuvent bien avoir lieu, mais, sans rapport au moi, ils ne se redoublent pas dans la conscience et sont pour elle comme s'ils n'étaient pas. D'autre part, la volonté ne crée aucun des phénomènes rationnels et sensibles; elle les suppose même, puisqu'elle ne se saisit elle-même qu'en se distinguant d'eux. Nous ne nous trouvons nous-mêmes que dans un monde étranger, entre deux ordres de phénomènes qui ne nous appartiennent pas, que nous n'apercevons même qu'à la condition de nous en séparer. Bien plus, nous n'apercevons que par une lumière qui ne vient pas de nous, car notre personna-

lité est la volonté et rien de plus : toute lumière vient de la raison, et c'est la raison qui aperçoit et elle-même et la sensibilité qui l'enveloppe et la volonté qu'elle oblige sans la contraindre. L'élément de la connaissance est rationnel par son essence, et la conscience, quoique composée de trois éléments intégrants et inséparables, emprunte son fondement le plus immédiat de la raison, sans laquelle il n'y aurait aucune science possible, et par conséquent aucune conscience. La sensibilité est la condition extérieure de la conscience; la volonté en est le centre, et la raison la lumière. Une analyse approfondie de la raison est une des entreprises les plus délicates de la psychologie.

La raison est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, savoir, l'universalité et la nécessité, puisque c'est à elle que nous devons la connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous, et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir. L'existence de ces principes est donc une donnée préalable qui doit avoir été mise antérieurement dans une évidence complète. C'est une conquête de la méthode d'observation qui doit être devenue pour elle une base incontestée. Vient ensuite la question de savoir quel est le nombre précis de ces principes régulateurs de la raison, qui sont pour nous la raison elle-même. Après avoir constaté l'existence de pareils principes, la méthode doit en tenter une énumération complète et une classification rigoureuse. Platon, qui après Pythagore appuya sur eux sa philosophie, négligea de les compter; il semble qu'il lui répugnait de laisser toucher par une analyse profane ces ailes divines sur lesquelles il s'envolait dans le monde des idées. Le méthodique Aristote, fidèle à son maître, mais plus fidèle encore à l'analyse, après avoir changé les idées en catégories, les soumit à un examen sévère et osa en donner une liste. Cette liste si dédaignée par les esprits frivoles comme une nomenclature aride est l'effort le plus hardi et le plus périlleux de la méthode. L'énumération d'Aristote est-elle complète? je le crois; elle épuise le sujet : que ce soit là sa gloire immortelle. Mais si l'énumération est complète, la classification et la coordination des catégories ne laissent-elles rien à désirer? Ici commence le vice de la liste d'Aristote. Selon moi, l'ordre en est arbitraire et ne répond pas au développement progressif de l'intelligence. De plus, cette liste ne contient-elle pas des répétitions, et ne serait-il pas possible de la réduire? je le crois encore. Chez les modernes, le cartésianisme reconnut des vérités nécessaires; mais il ne tenta rien en ce genre de complet et de précis. Dans le XVIII[e] siècle, en France, on écarta les vérités nécessaires comme par la question préalable; on ne leur fit pas même l'honneur de les soumettre à l'examen; elles avaient eu le tort de se trouver dans l'ancien système, elles devaient être sacrifiées à la sensation, base et mesure unique de toute vérité possible. L'école écossaise qui les remit en honneur en énuméra quelques-unes, mais ne songea pas à en faire le compte. Il était réservé à Kant de renouveler l'entreprise d'Aristote et de tenter le premier, parmi les modernes, une liste complète des lois de la pensée. Kant en fit une revue exacte et profonde, et son travail est supérieur encore à celui d'Aristote; mais je crois pouvoir lui faire les mêmes reproches, et un examen long et détaillé a pu démontrer à tous ceux qui ont suivi mes cours de 1818, que si la liste de Kant est complète, elle est arbitraire dans sa classification, et qu'elle peut être légitimement réduite. Si dans mon enseignement j'ai fait quelque chose d'utile, c'est peut-être sur ce point. J'ai du moins renouvelé une question importante, j'ai agité les deux solutions les plus célèbres, et j'en ai essayé une que le temps et la discussion n'ont point encore ébranlée. Selon moi, toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, savoir la loi de la causalité et celle de la substance. Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement dont l'ordre n'est point arbitraire. Je crois avoir démontré que si on examine ces deux lois dans l'ordre de la nature des choses, la première est celle de la substance et la seconde celle de la causalité, tandis que, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, la loi de causalité précède celle de la substance, ou plutôt toutes les deux nous sont données l'une avec l'autre, et sont contemporaines dans la conscience.

Il ne suffit pas d'avoir énuméré, classé, réduit, systématisé les lois de la raison; il faut prouver qu'elles sont absolues, pour prouver que leurs conséquences, quelles qu'elles soient, sont absolues. C'est ici que tombe la discussion célèbre de Kant sur l'objectif et le subjectif dans la connaissance humaine. Ce grand homme, après avoir si bien vu toutes les lois qui président à la pensée, frappé du caractère de nécessité de ces lois, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous sommes de ne pas les reconnaître et les suivre, crut voir précisément dans ce caractère un lien de dépendance et de relativité à l'égard du *moi*, dont il était loin d'avoir approfondi le caractère propre et distinctif. Or une fois les lois de la raison abaissées à n'être plus que les lois relatives à la condition humaine, toute leur portée est circonscrite à la sphère de notre nature personnelle, et leurs conséquences les plus étendues, toujours marquées, d'un caractère indélébile de subjectivité, n'engendrent que des croyances irrésistibles, si l'on veut, mais non des vérités indépendantes. Voilà comment cet analyste in-

comparable, après avoir si bien décrit toutes les lois de la pensée, les frappe d'impuissance, et avec toutes les données de la certitude aboutit à un scepticisme ontologique, contre lequel il ne trouve d'autre asile que l'inconséquence sublime de prêter aux lois de la raison pratique plus d'objectivité qu'à celles de la raison spéculative. Tout l'effort de mes leçons de 1818, après l'inventaire régulier des lois de la raison, fut de leur ôter le caractère de subjectivité que celui de nécessité leur impose en apparence, de les rétablir dans leur indépendance, et de sauver la philosophie de l'écueil où elle était venue échouer au moment même de toucher au port. Plusieurs mois de discussions publiques furent consacrés à démontrer que les lois de la raison humaine ne sont rien moins que les lois de la raison en elle-même. Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais l'aperception spontanée est si pure qu'elle nous échappe; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siége et type de toute subjectivité; mais en elle-même elle est impersonnelle; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois, par conséquent, ne relèvent que d'elles-mêmes. Elles dominent et gouvernent l'humanité qui les aperçoit comme la nature qui les représente; mais elles ne leur appartiennent point. On pourrait même dire avec plus de vérité que la nature et l'humanité leur appartiennent, puisque l'une et l'autre n'ont de beauté et de vérité que par leur rapport avec l'intelligence, et que la nature sans lois qui la règlent, et l'humanité sans principes qui la dirigent, s'abîmeraient bientôt dans le néant d'où elles n'eussent jamais pu sortir. Les lois de l'intelligence constituent donc un monde à part, qui domine le monde visible, préside à ses mouvements, le soutient et le porte, mais n'en dépend pas. C'est là ce monde intelligible, cette sphère des *idées* distinctes et indépendantes de leurs sujets internes et externes que Platon entrevit et que l'analyse et la psychologie moderne retrouvent encore aujourd'hui dans le fond de la conscience.

Les lois de la pensée démontrées absolues, l'induction peut s'en servir sans crainte; et des principes absolus obtenus par l'observation peuvent légitimement nous conduire là où l'observation elle-même n'a plus de prise immédiate. Or, parmi les lois de la pensée données par la psychologie, les deux lois fondamentales qui contiennent toutes les autres, la loi de causalité et la loi de substance, irrésistiblement appliquées à elles-mêmes, nous élèvent directement à leur cause et à leur substance; et comme elles sont absolues, elles nous élèvent à une cause absolue et à une substance absolue. Mais une cause absolue et une substance absolue sont identiques dans l'essence, toute cause absolue devant être substance en tant qu'absolue, et toute substance absolue devant être cause pour pouvoir se manifester. De plus, une substance absolue doit être unique, pour être absolue : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance, et par conséquent une; car des substances relatives détruisent l'idée même de substance, et des substances finies, qui supposent au delà d'elles une substance encore à laquelle elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'unité de la substance dérive donc de l'idée même de la substance, laquelle dérive de la loi de la substance, résultat incontestable de l'observation psychologique; de sorte que l'expérience appliquée à la conscience donne à un certain degré de profondeur ce qui lui est le plus opposé en apparence, c'est-à-dire l'ontologie. En effet, la causalité substantielle c'est l'être en soi; donc les lois rationnelles sont les lois de l'être, et la raison est la vraie existence. Ainsi, comme l'analyse appliquée à la conscience avait séparé d'abord la raison de la personnalité, de même maintenant du point élevé auquel nous a conduits l'analyse, nous voyons que la raison et ses lois, se rattachant à la substance, ne peuvent être ni une modification ni un effet du moi, puisqu'elles sont l'effet immédiat de la manifestation de la substance absolue. L'ontologie renvoie donc à la psychologie les lumières qu'elle lui emprunte; et là est déjà l'identité des deux extrémités de la science.

Telle est l'analyse de la raison, celle de l'activité n'est pas moins importante.

De tous les phénomènes actifs, le plus saillant est sans contredit celui de la volonté. C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours

de la maîtriser. Le fait est certain, et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui, alors, nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes. Le caractère propre du MOI est la causalité, ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne causons que ce que nous voulons. Vouloir, causer, être pour nous, toutes expressions synonymes du même fait qui contient à la fois la volonté, la causalité et le MOI. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité. Être pour le MOI n'est pas une chose, et vouloir une autre, car il pourrait y avoir ou des volitions qui seraient impersonnelles, ce qui est contraire aux faits, ou une personnalité, un MOI qui ne saurait sans vouloir, ce qui est impossible; car se savoir pour le MOI, c'est se distinguer d'un NON-MOI; or il ne peut se distinguer qu'en s'en séparant, en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant. La volonté est donc l'être de la personne. Les mouvements de la sensibilité, les désirs, les passions, loin de constituer la personnalité, la détruisent. La personnalité et la passion sont essentiellement dans un rapport inverse, dans une contradiction qui est la vie. Comme on ne peut trouver l'élément de personnalité ailleurs que dans la volonté, de même aussi on ne peut trouver ailleurs l'élément de causalité. Il ne faut pas confondre la volonté ou la causalité interne qui produit immédiatement des effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments intérieurs et réellement passifs de cette causalité qui, comme instruments, ont l'air de produire aussi des effets, mais sans en être la cause première, c'est-à-dire la vraie cause. Quand je pousse une bille sur une autre, ce n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à elle-même par la main, par les muscles qui, dans le mystère de notre organisation, sont au service de la volonté. A proprement parler, ces actions ne sont que des effets enchaînés l'un à l'autre, simulant alternativement des causes, sans en contenir une véritable, et se rapportant tous comme effets plus ou moins éloignés à la volonté, comme cause première. Cherche-t-on la notion de cause dans l'action de la bille sur la bille, comme on le faisait avant Hume, ou de la main sur la bille, et des premiers muscles locomoteurs sur leurs extrémités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, comme l'a fait M. de Biran, on ne la trouvera dans aucun de ces cas, pas même dans le dernier, car il est possible qu'il y ait une paralysie des muscles qui rende la volonté impuissante sur eux, improductive, incapable d'être cause et par conséquent d'en suggérer la notion. Mais ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire une causation toute spirituelle, type primitif de la causalité, dont toutes les actions extérieures, à commencer par l'effort musculaire, et à finir par le mouvement de la bille sur la bille, ne sont que des symboles plus ou moins infidèles. La première cause pour nous est donc la volonté dont le premier effet est une volition. Là est la source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de cause qui s'y confond avec celle de la personnalité. Et c'est la prise de possession pour ainsi dire de la cause dans la volonté et la personnalité qui est pour nous la condition de la conception ultérieure ou simultanée des causes extérieures impersonnelles.

Le phénomène de la volonté présente les moments suivants : 1° prédéterminer un acte à faire ; 2° délibérer ; 3° se résoudre. Si l'on y prend garde, c'est la raison qui constitue le premier tout entier, et même le second, car c'est elle aussi qui délibère, mais ce n'est pas elle qui résout et se détermine. Or la raison, qui se mêle ici à la volonté, s'y mêle sous une forme réfléchie ; concevoir un but, délibérer, emporte l'idée de réflexion. La réflexion est donc la condition de tout acte volontaire, si tout acte volontaire suppose une prédétermination de son objet et une délibération. Or agir volontairement, c'est agir ainsi, nous l'avons vu ; et c'est parce que la volonté est en effet réfléchie, qu'elle présente un phénomène si frappant. Mais une opération réfléchie peut-elle être une opération primitive ? Vouloir c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, et choisir en faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, de cette décision précédée de délibération et de prédétermination est la volition, effet immédiat de l'activité personnelle ; mais pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir, il fallait antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans délibération ni prédétermination, c'est-à-dire sans réflexion. L'opération antérieure à la réflexion est la spontanéité. C'est un fait que même aujourd'hui nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que l'aperception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice, et se résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle. Le *Qu'il mourût!* du vieil

Horace, le *A moi, Auvergne!* du brave d'Assas, ne sont pas des élans aveugles et par conséquent dépourvus de moralité; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à la réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène de l'activité spontanée est donc tout aussi réel que celui de l'activité volontaire. Seulement, comme tout ce qui est réfléchi est profondément déterminé et par cela même distinct, le phénomène de l'activité volontaire et réfléchie est plus apparent que celui de l'activité spontanée, moins déterminée et plus obscure. Ensuite, le propre de tout acte volontaire est de pouvoir se répéter à volonté, de pouvoir être évoqué pour ainsi dire par-devant la conscience qui l'examine et le décrit tout à son aise, tandis que le caractère propre d'un acte spontané étant de n'être pas volontaire, l'acte spontané ne se répète point à volonté et passe ou inaperçu ou irrévocable, et ne peut être ultérieurement rappelé qu'à la condition d'être réfléchi, c'est-à-dire d'être détruit comme fait spontané. La spontanéité est donc nécessairement obscure de cette obscurité qui environne tout ce qui est primitif et instantané.

Cherchons bien, et nous ne trouverons pas d'autres modes d'action. La réflexion et la spontanéité comprennent toutes les formes réelles de l'activité.

La réflexion en principe et en fait suppose et suit la spontanéité; mais comme il ne peut y avoir rien de plus dans le réflexif que dans le spontané, tout ce que nous avons dit de l'un s'applique à l'autre, et quoique la spontanéité ne soit accompagnée ni de prédétermination ni de délibération, elle n'est pas moins comme la volonté une puissance réelle d'action et par conséquent une cause productrice, et par conséquent personnelle. La spontanéité contient donc tout ce que contient la volonté, et elle le contient antérieurement à elle, sous une forme moins déterminée, mais plus pure, ce qui élève encore la source immédiate de la causalité et du MOI. Le MOI est déjà avec la puissance productrice qui le caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même. On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité, et que dans la réflexion il se constitue. Le MOI, dit Fichte, se pose lui-même dans une détermination volontaire. Ce point de vue est celui de la réflexion. Pour que le MOI se pose, comme dit Fichte, il faut qu'il se distingue explicitement du NON-MOI. Distinguer, c'est nier; distinguer une chose d'une autre, c'est affirmer encore, mais en niant, c'est affirmer après avoir nié. Or il n'est pas vrai que la vie intellectuelle débute par une négation et avant la réflexion, et le fait à la description duquel Fichte a pour jamais attaché son nom est une opération dans laquelle le MOI se trouve sans s'être cherché, se pose, si l'on veut, mais sans avoir voulu se poser, par la seule vertu et l'énergie propre de l'activité qu'il reconnaît lui-même en la manifestant, mais sans l'avoir connue d'avance; car l'activité ne se révèle à elle-même que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puissance qui jusque-là s'était ignorée elle-même.

Quelle est donc cette puissance qui ne se révèle que par ses actes, qui se trouve et s'aperçoit dans la spontanéité, se retrouve et se réfléchit dans la volonté?

Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun, qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son point de départ uniquement en elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont libres; telle est la notion propre de liberté. La liberté ne peut être seulement la volonté, car alors la spontanéité ne serait pas libre; et d'un autre côté, la liberté ne peut être seulement la spontanéité, car la volonté ne serait plus libre à son tour. Si donc les deux phénomènes sont également libres, ils ne peuvent l'être qu'à cette condition, qu'on retranchera à la notion de liberté ce qui appartient exclusivement à l'un et à l'autre des deux phénomènes, et qu'on ne lui laissera que ce qu'ils ont de commun. Or qu'ont-ils de commun sinon d'avoir leur point de départ en eux-mêmes et de se rapporter immédiatement à une cause qui est leur cause propre et n'agit que par sa propre énergie? La liberté, étant le caractère commun de la spontanéité et de la volonté, comprend sous elle ces deux phénomènes; elle doit avoir, et elle a, par conséquent, quelque chose de plus général qu'eux, et qui constitue leur identité. Cette théorie de la liberté est la seule qui s'accorde avec les faits divers que la conscience du genre humain proclame libres, et qui, dans leurs diversités, ont donné lieu à des théories en contradiction les unes avec les autres, parce qu'elles sont faites exclusivement pour tel ou tel ordre de phénomènes. Ainsi, par exemple, la théorie qui concentre la liberté dans la volonté ne devrait admettre d'autre liberté que la liberté réfléchie, précédée d'une prédétermination, accompagnée d'une délibération et marquée de caractères qui réduisent singulièrement le nombre des actes libres et enlèvent toute liberté à tout ce qui n'est pas réfléchi, à l'enthousiasme du poëte et de l'artiste dans le moment de la création, à l'ignorance qui réfléchit peu et n'agit guère que spontanément, c'est-à-dire aux trois quarts de l'espèce humaine. Parce que l'expression de *libre arbitre* implique l'idée de choix, de comparaison et de réflexion, on a imposé ces conditions à la liberté, dont le libre arbitre n'est qu'une forme; le libre arbitre c'est la volonté libre, c'est-à-dire la volonté; mais la volonté est si peu adéquate à la liberté, que la langue même lui donne l'épithète de *libre*, la rapportant ainsi à quelque chose de plus général qu'elle-même. Il en faut dire autant de la spontanéité. Dégagée de l'ap-

pareil plus ou moins tardif de la réflexion, de la comparaison et de la délibération, la spontanéité manifeste la liberté sous une forme plus pure, mais elle n'est qu'une forme de la liberté, et non la liberté tout entière : l'idée fondamentale de la liberté est celle d'une puissance, qui, sous quelque forme qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est propre.

Si la liberté est distincte des phénomènes libres, le caractère de tout phénomène étant d'être plus ou moins déterminé, mais de l'être toujours, il suit que le caractère propre de la liberté dans son contraste avec les phénomènes libres, est l'indétermination. La liberté n'est donc pas une forme de l'activité, mais l'activité en soi, l'activité indéterminée qui, précisément à ce titre, se détermine sous une forme ou sous une autre. D'où il suit encore que le MOI ou l'activité personnelle, spontanée et réfléchie, ne représente que le déterminé de l'activité, mais non son essence. La liberté est l'idéal du MOI; le MOI doit y tendre sans cesse sans y arriver jamais; il en participe, mais il n'est point elle. Il est la liberté en acte, non la liberté en puissance; c'est une cause, mais une cause phénoménale et non substantielle, relative et non absolue. Le MOI absolu de Fichte est une contradiction. Il implique que rien d'absolu et de substantiel ne se rencontre dans quoi que ce soit de déterminé, c'est-à-dire de phénoménal. En fait d'activité, la substance ne peut donc se trouver qu'en dehors et au-dessus de toute activité phénoménale, dans la puissance non encore passée à l'action, dans l'indéterminé capable de se déterminer par soi-même, dans la liberté dégagée de ses formes qui, en la déterminant, la limitent. Nous voilà donc dans l'analyse du MOI, arrivés encore par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, qui produit tous les phénomènes de l'activité, leur survit à tous et les renouvelle tous, immortelle et inépuisable dans la défaillance de ses modes temporaires. Et encore, chose admirable, cette activité absolue affecte dans son développement deux formes parallèles à celles de la raison, savoir la spontanéité et la réflexion. Ces deux moments se retrouvent dans une sphère comme dans l'autre, et le principe de l'une comme de l'autre est toujours une causalité substantielle. L'activité et la raison, la liberté et l'intelligence se pénètrent donc intimement dans l'unité de la substance.

Le dernier phénomène de conscience que nous n'avons pas encore analysé, la sensation, exigerait des développements analogues que le temps m'interdit, et je dois me contenter ici de quelques mots que les penseurs comprendront, et qui serviront du moins de pierre d'attente à mes travaux ultérieurs sur la philosophie de la nature.

La sensation est un phénomène de la conscience tout aussi incontestable que les deux autres; or si ce phénomène est réel, nul phénomène ne pouvant se suffire à lui-même, la raison qui agit sous la loi de causalité et de substance nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause évidemment n'étant pas le MOI, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause, car l'action de la raison est irrésistible; elle la rapporte donc à une cause étrangère au MOI, placée hors de la domination du MOI, c'est-à-dire à une cause extérieure; là est pour nous la notion du dehors opposée au dedans que le MOI constitue et remplit, la notion d'objet extérieur opposé au sujet qui est la personnalité elle-même, la notion de la passivité opposée à la liberté. Mais que cette expression de *passivité* ne nous trompe pas; car le MOI n'est pas passif et ne peut jamais l'être, puisqu'il est l'activité libre; ce n'est pas l'objet non plus qui est passif, puisqu'il nous est donné uniquement sous la raison de cause, de force active. La passivité n'est donc qu'un rapport entre deux forces qui agissent l'une sur l'autre. Variez et multipliez le phénomène de la sensation, la raison le rapporte toujours et nécessairement à une cause qu'elle charge successivement, à mesure que les expériences s'étendent, non des modifications internes du sujet, mais des propriétés objectives capables de les exciter, c'est-à-dire qu'elle développe la notion de cause, mais sans en sortir, car des propriétés sont toujours des causes et ne peuvent être connues que comme telles. Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de causes correspondantes à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son histoire est un drame tout aussi bien que la nôtre.

De plus, comme le développement de la force personnelle ou humaine se fait dans la conscience en quelque sorte sous les auspices de la raison, que nous reconnaissons comme notre loi alors même que nous la violons, de même les forces extérieures sont nécessairement conçues comme soumises à des lois dans leur développement, ou pour mieux dire les lois des forces extérieures ne sont autre chose que leur mode de développement dont la constance constitue pour nous la régularité. La force dans la nature est distincte de sa loi, comme la personnalité en nous l'est de la raison, je dis distincte, et non pas séparée; car toute force porte sa loi avec elle et la manifeste dans son action et par son action. Or toute loi suppose une raison, et les lois du monde ne sont pas autre chose que la raison considérée dans le monde. Voilà donc un nouveau rapport de l'homme avec la nature : la

nature se compose comme l'humanité de lois et de forces, de raison et d'activité ; et sous ce point de vue les deux mondes se rapprochent encore.

N'y a-t-il rien de plus? Comme nous avons réduit à deux les lois de la raison et les modes de la force libre, de même ne pourrait-on pas tenter une réduction des forces de la nature et de leurs lois? Ne pourrait-on réduire tous les modes réguliers d'action de la nature à deux modes qui, dans leur rapport avec l'action spontanée et réfléchie du MOI et de la raison, manifesteraient une harmonie plus intime encore que celle que nous venons d'indiquer entre le monde intérieur et le monde extérieur? On entrevoit que je veux parler ici de l'expansion et de la concentration; mais tant que des travaux méthodiques n'auront pas converti ces conjectures en certitudes, j'espère et me tais; je me contente de remarquer que déjà les considérations philosophiques qui réduisent la notion du monde extérieur à celle de la force ont fait leur route, et gouvernent, à son insu, la physique moderne. Quel physicien, depuis Euler, cherche autre chose dans la nature que des forces et des lois? Qui parle aujourd'hui d'atomes? et même les molécules, renouvelées des atomes, qui les donne pour autre chose qu'une hypothèse? Si le fait est incontestable, si la physique moderne ne s'occupe plus que de forces et de lois, j'en conclus rigoureusement que la physique, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, n'est pas matérialiste, et qu'elle s'est faite spiritualiste le jour où elle a rejeté toute autre méthode que l'observation et l'induction, lesquelles ne peuvent jamais conduire qu'à des forces et à des lois; or qu'y a-t-il de matériel dans des forces et dans des lois? Donc les sciences physiques sont entrées elles-mêmes dans la large route du spiritualisme bien entendu, et elles n'ont plus qu'à y marcher d'un pas ferme, et à approfondir de plus en plus les forces et leurs lois, pour les généraliser davantage. Allons plus loin. Comme c'est une loi déjà reconnue de la même raison qui gouverne l'humanité et la nature, de rattacher toute cause finie et toute loi multiple, c'est-à-dire toute cause et toute loi phénoménale, à quelque chose d'absolu qui ne laisse plus rien à chercher au delà relativement à l'existence, c'est-à-dire à une substance; cette loi rattache le monde extérieur composé de forces et de lois à une substance qui doit être une cause pour être le sujet des causes de ce monde, qui doit être une intelligence pour être le sujet de ses lois, une substance enfin qui doit être l'identité de l'activité et de l'intelligence. Nous voilà donc arrivés de nouveau par l'observation et l'induction dans la sphère extérieure, précisément au même point où l'observation et l'induction nous ont conduits successivement dans la sphère de la personnalité et dans celle de la raison; la conscience dans sa triplicité est donc une; le monde physique et moral est un, la science est une, c'est-à-dire, en d'autres termes, Dieu est un.

Résumons ces idées, et développons-les en les résumant.

En rentrant dans la conscience, nous avons vu que le rapport de la raison, de l'activité et de la sensation est tellement intime, que, l'un de ces éléments donné, les deux autres entrent de suite en exercice, et que cet élément, c'est l'activité libre. Sans l'activité libre ou le MOI, la conscience n'est pas, c'est-à-dire que les deux autres phénomènes, qu'ils aient lieu ou qu'ils n'aient pas lieu, sont comme s'ils n'étaient pas pour le MOI qui n'est pas encore. Or le MOI n'existe pour lui-même, ne s'aperçoit et ne peut s'apercevoir qu'en se distinguant de la sensation que par là même il aperçoit, et qui prend par là son rang dans la conscience. Mais comme le MOI ne peut s'apercevoir et apercevoir la sensation qu'en apercevant, c'est-à-dire par l'intervention de la raison, principe nécessaire de toute aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice de l'activité personnelle et des impressions sensibles. La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique, comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. De plus, si les trois phénomènes élémentaires de la conscience sont contemporains, si la raison éclaire immédiatement l'activité qui se distingue alors de la sensation ; comme la raison n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, savoir le MOI, la sensation à une cause et à une substance extérieure, le NON-MOI; mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment substantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent l'une par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de substance, il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle unique, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire en fait de cause et de substance, car l'existence est l'identité des deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes, avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche, c'est-à-dire que l'ontologie nous est donnée en même temps tout entière, et même qu'elle nous est donnée en même temps que la psychologie. Ainsi dans le premier fait de conscience l'unité psychologique dans sa triplicité se rencontre pour ainsi dire vis-à-vis de l'unité

ontologique dans sa triplicité parallèle. Le fait de conscience qui comprend trois éléments internes nous révèle aussi trois éléments externes : tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, savoir, l'homme, la nature, et Dieu. Mais l'homme, la nature, et le Dieu de la conscience ne sont pas de vaines formules, mais des faits et des réalités. L'homme n'est pas dans la conscience sans la nature, ni la nature sans l'homme, mais tous deux s'y rencontrent dans leur opposition et leur réciprocité, comme des causes, et des causes relatives, dont la nature est de se développer toujours, et toujours l'une par l'autre. Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance, c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible et par conséquent il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste, et pour l'âme qui le possède et le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue.

Arrivée sur ces hauteurs, la philosophie s'éclaireit en s'agrandissant, l'harmonie universelle entre dans la pensée de l'homme, l'étend et la pacifie. Le divorce de l'ontologie et de la psychologie, de la spéculation et de l'observation, de la science et du sens commun, expire dans une méthode qui arrive à la spéculation par l'observation, à l'ontologie par la psychologie, pour affermir ensuite l'observation par la spéculation, la psychologie par l'ontologie, et qui, partant des données immédiates de la conscience dont est fait le sens commun du genre humain, en tire la science qui ne contient rien de plus que le sens commun, mais l'élève à une forme plus sévère et plus pure, et lui rend compte de lui-même. Mais je touche ici à un point fondamental.

Si tout fait de conscience contient toutes les facultés humaines, la sensibilité, l'activité libre et la raison, le MOI, le NON-MOI et leur identité absolue ; et si tout fait de conscience est égal à lui-même, il en résulte que tout homme qui a la conscience de lui-même possède et ne peut pas ne pas posséder toutes les idées contenues nécessairement dans la conscience. Ainsi tout homme, s'il se sait, sait tout le reste, la nature et Dieu en même temps que lui-même. Tout homme croit à son existence, donc tout homme croit au monde et à Dieu ; tout homme pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi ; toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la conscience : donc toute proposition humaine renferme Dieu ; tout homme qui parle, parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute affirmation, même négative, est un jugement qui renferme l'idée d'être, et, par conséquent, Dieu tout entier. L'athéisme est l'illusion de quelques sophistes qui opposent leur liberté à leur raison et ne savent pas même se rendre compte de ce qu'ils pensent ; mais le genre humain, qui ne renie point sa conscience et ne se met point en contradiction avec ses lois, connaît Dieu, y croit et le proclame perpétuellement. En effet, le genre humain croit à la raison et ne peut pas ne pas y croire, à cette raison qui apparaît dans la conscience en rapport momentané avec le MOI, reflet pur encore quoique affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble substance, cause, intelligence. Sans l'apparition de la raison dans la conscience, nulle connaissance ni psychologique ni encore moins ontologique. La raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être ; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre ; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme ; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du MOI individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le MOI qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste ; et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* La raison est le média-

teur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος de Pythagore et de Platon, ce *Verbe* fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas, sans doute, le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'Être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. Comme Dieu ne manque jamais au genre humain et ne l'abandonne jamais, le genre humain croit en Dieu d'une croyance irrésistible et inaltérable, et cette unité de croyance est à lui-même sa plus haute unité.

Si cet ensemble de croyances est dans tout fait de conscience, et si la conscience est une dans tout le genre humain, d'où vient donc la diversité prodigieuse qui semble exister d'homme à homme, et en quoi consiste cette diversité? En vérité, quand au premier coup d'œil on croit apercevoir tant de différences d'un individu à un individu, d'un pays à un pays, d'une époque de l'humanité à une autre époque, on éprouve un sentiment profond de mélancolie, et l'on est tenté de ne voir dans un développement intellectuel si capricieux et dans l'humanité tout entière qu'un phénomène sans fixité, sans grandeur et sans intérêt. Mais les faits plus attentivement observés démontrent que nul homme n'est étranger à aucune des trois grandes idées qui constituent la conscience, savoir la personnalité ou la liberté de l'homme, l'impersonnalité ou la fatalité de la nature et la providence de Dieu. Tout homme comprend ces trois idées immédiatement, parce qu'il les a trouvées d'abord et qu'il les retrouve constamment en lui-même. Les exceptions, par leur petit nombre, par les absurdités qu'elles entraînent, par les troubles qu'elles engendrent, ne servent qu'à faire ressortir davantage l'universalité de la foi dans l'espèce humaine, le trésor de bon sens déposé dans la vérité, et la paix et le bonheur qu'il y a pour une âme humaine à ne point se séparer des croyances de ses semblables. Laissez là les exceptions qui paraissent de loin en loin dans quelques époques critiques de l'histoire, et vous verrez que toujours et partout les masses, qui seules existent, vivent dans la même foi, dont les formes seules varient. Mais les masses n'ont pas le secret de leurs croyances. La vérité n'est pas la science; la vérité est pour tous, la science pour peu: toute vérité est dans le genre humain, mais le genre humain n'est pas philosophe. Au fond, la philosophie est l'aristocratie de l'espèce humaine. Sa gloire et sa force, comme celle de toute vraie aristocratie, est de ne point se séparer du peuple, de sympathiser et de s'identifier avec lui, de travailler pour lui en s'appuyant sur lui. La science philosophique est le compte sévère que la réflexion se rend à elle-même d'idées qu'elle n'a pas faites. Nous l'avons démontré plus haut: la réflexion suppose une opération préalable à laquelle elle s'applique, puisque la réflexion est un retour. Si aucune opération antérieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition volontaire de cette opération, c'est-à-dire à la réflexion; car la réflexion n'est pas autre chose; elle ne crée pas, elle constate et développe. Donc il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, dans la spontanéité; seulement la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle la résume fidèlement et la développe sans la détruire. Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes. La différence de la réflexion à la spontanéité, est la seule différence possible dans l'identité de l'intelligence. Je crois avoir prouvé que c'est la seule différence réelle dans les formes de la raison, dans celles de l'activité, peut-être même dans celles de la vie; en histoire, c'est aussi la seule qui sépare un homme d'un de ses semblables: d'où il suit que nous sommes tous pénétrés du même esprit, tous de la même famille, enfants du même père, et que notre fraternité n'admet que les dissemblances nécessaires à l'individualité. Considérées sous cet aspect, les dissemblances individuelles ont de la noblesse et de l'intérêt, parce qu'elles témoignent de l'indépendance de chacun de nous, et séparent l'homme de la nature. Nous sommes des hommes et non des astres; nous avons des mouvements qui nous sont propres, mais tous nos mouvements les plus irréguliers en apparence s'accomplissent dans un cercle qui est celui de notre nature, et dont les deux extrémités sont deux points essentiellement similaires. La spontanéité est le point de départ, la réflexion le point de retour, la circonférence entière est la vie intellectuelle, le centre est l'intelligence absolue qui domine et explique tout. Ces principes sont d'une fécondité inépuisable. Allez de la nature humaine à la nature extérieure, vous y retrouverez la spontanéité sous la forme de l'expansion, la réflexion sous celle de la concentration. Portez vos

regards sur l'existence universelle : la nature extérieure y joue le rôle de la spontanéité, l'humanité celui de la réflexion. Enfin, dans l'histoire de l'espèce humaine, le monde oriental représente ce premier mouvement dont la spontanéité puissante a fourni au genre humain sa base indestructible ; et le monde païen, et surtout chrétien, représente la réflexion qui se développe peu à peu, s'ajoute à la spontanéité, la décompose et la recompose avec la liberté qui lui est propre, tandis que l'esprit du monde plane sur toutes ses formes, et demeure au centre ; mais sous toutes ces formes, dans tous ces mondes, à tous les degrés de l'existence physique, intellectuelle ou historique, les mêmes éléments intégrants se retrouvent dans leur variété et leur harmonie.

Telle est l'espèce de système auquel vint aboutir, sur la fin de 1818, tout le travail des années précédentes ; système très-imparfait sans doute, et qui, depuis, s'est bien étendu et modifié dans mon esprit, mais dont je défendrais encore aujourd'hui les principales bases, et qui du moins avait, malgré tous ses défauts, à l'époque où il fut conçu et exposé, l'avantage de réaliser en partie la pensée dominante de ma vie, celle de reconstruire les croyances éternelles avec l'esprit du temps, et d'arriver aussi à l'unité, mais par la route de la méthode expérimentale. C'est là le point de vue sous lequel il faut le considérer et l'apprécier.

Ce système fit le fond de mon enseignement de 1818 ; et c'est à lui que se rattachent directement ou indirectement tous les fragments dont se compose ce volume ; il en est l'unité, et peut servir comme de fil pour s'y reconnaître, au milieu d'articles, de dates et de matières différentes. Là est la borne de mes recherches jusqu'en 1819, et le fondement de tous les développements dogmatiques et historiques de mon enseignement pendant les années subséquentes. Si l'on y prend garde, le système que nous venons de retracer à la hâte n'est pas autre chose qu'un éclectisme impartial appliqué aux faits de conscience. Il fut aussi, dès lors, appliqué aux doctrines diverses dont se compose l'histoire de la philosophie, et l'on en retrouvera des traces nombreuses dans ces fragments ; mais depuis il a pris dans mon esprit et dans mes travaux une importance dont il m'est impossible de donner ici la moindre idée. Je me contenterai de dire que depuis 1819, mon point de vue systématique et dogmatique s'étant un peu affermi et élevé, je quittai pour quelque temps la spéculation, ou plutôt je la poursuivis et la réalisai en l'appliquant plus spécialement que je ne l'avais encore fait à l'histoire de la philosophie. Toujours fidèle à la méthode psychologique, je la transportai dans l'histoire, et, confrontant les systèmes avec les faits de conscience, demandant à chaque système une représentation complète de la conscience sans pouvoir l'obtenir, j'arrivai bientôt à ce résultat que mes études ultérieures ont tant développé, savoir : que chaque système exprime un ordre de phénomènes et d'idées, qui est très-réel, à la vérité, mais qui n'est pas seul dans la conscience, et qui pourtant dans le système joue un rôle presque exclusif : d'où il suit que chaque système n'est pas faux, mais incomplet ; d'où il suit encore qu'en réunissant tous les systèmes incomplets, on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience. De là à un véritable système historique, universel et précis tout ensemble, l'intervalle est grand sans doute ; mais le premier pas est fait, et la carrière ouverte. J'essayerai de la remplir : j'essayerai, malgré tous les obstacles, de poursuivre la réforme des études philosophiques en France, en éclairant l'histoire de la philosophie par un système, et en démontrant ce système par l'histoire entière de la philosophie. C'est à ce but que se rattache la série de mes publications historiques, dont mes amis seuls peuvent comprendre entièrement la portée ; c'est dans ce plan qu'entrait déjà mon enseignement des années 1819 et 1820, sur l'histoire de la philosophie du XVIII[e] siècle, en France, en Angleterre et en Allemagne. Peut-être je publierai ces leçons ; mais mes leçons antérieures de 1815 à 1818 ne verront pas le jour. Ce sont des études que j'ai faites par-devant le public, et qui, j'espère, n'auront pas été inutiles pour ranimer dans mon pays le goût des matières philosophiques, et imprimer une direction salutaire aux élèves de l'école normale et aux jeunes gens qui suivaient mes cours de la faculté des lettres. Mais je les condamne moi-même à l'oubli ; elles sont trop en arrière du point où nous sommes tous parvenus. J'aurais même à demander grâce pour ces fragments qui s'y rapportent, et qui leur sont encore bien inférieurs, s'ils n'étaient déjà imprimés, et si les reproduire n'était pas les ensevelir définitivement. D'ailleurs, j'ai pensé que, sans avoir assez de généralité pour entrer dans les besoins du moment et dans les discussions que les querelles des partis ont mises à l'ordre du jour, ils pouvaient avoir cette utilité de reporter l'attention sur des détails psychologiques, arides sans doute et dépourvus de toute grandeur apparente, mais qu'il ne faut jamais oublier, puisqu'ils sont le point de départ légitime de tous les développements que peut et doit prendre la philosophie. J'ai pensé encore qu'au moment où l'industrialisme et la théocratie s'efforcent d'entraîner tous les esprits hors des voies larges et impartiales de la science, c'était presque un devoir pour moi de relever un drapeau indépendant, qui n'est pas oublié peut-être, et de rappeler aux amis de la vérité la seule méthode philosophique

qui, selon moi, puisse y conduire; cette méthode d'observation et d'induction qui a élevé si haut et porté si loin toutes les sciences physiques, qui imprime à la pensée un mouvement à la fois vaste et régulier, ne s'appuie que sur la nature humaine, mais l'embrasse tout entière, et avec elle atteint l'infini, qui n'impose aucun système à la réalité, mais se charge de démontrer que la réalité, si elle est entière, est un système, un système vivant et achevé, dans la conscience et hors de la conscience, dans l'univers et dans l'histoire; cette méthode qui, ne se proposant d'autre tâche que celle de comprendre les choses, accepte, explique et respecte tout, et ne détruit que les arrangements artificiels des hypothèques exclusives; méthode sévère, dont la circonspection voile et justifie la hardiesse, et hors de laquelle tous les mouvements de l'esprit ne sont que des tourments infructueux pour soi-même et pour les autres, pour la science, pour le pays et pour l'avenir.

Enfin j'ai voulu prendre officiellement congé de trois années de ma vie qui me sont chères par le souvenir des travaux obscurs et pénibles qui les remplirent; je les salue ici pour la dernière fois et leur dis adieu à jamais. C'est de 1819 que dateront désormais mes publications.

V. Cousin.

Ce 1er avril 1826.

FRAGMENTS

PHILOSOPHIQUES.

ESQUISSES

DE PHILOSOPHIE MORALE,

PAR DUGALD-STEWART.

(5 VOLUMES IN-18, ÉDITION DAUMAN ET Cᵉ.)

Il y a deux sortes de philosophie. La première étudie les faits, les examine et les décrit, reconnaît les différences et les analogies qui les rapprochent ou les séparent, sans aucune vue systématique, établit des classifications exactes, et ne va pas plus loin. La seconde commence où s'arrête la première : elle sonde la nature des faits, et prétend pénétrer leur raison, leur origine et leur fin ; elle ne se borne point au présent, elle remonte dans le passé ; s'étend dans l'avenir, embrasse le possible comme le réel ; et, au milieu de questions expérimentales que l'observation peut résoudre, elle élève des questions spéculatives, qu'elle aborde avec le raisonnement. La première a trouvé l'origine d'un fait quand elle l'a rapporté à la loi générale qu'il suppose ; la seconde recherche l'origine de ce fait dans la raison même de la loi. Ainsi l'une, par exemple, reconnaît les actions vicieuses de l'homme, qu'elle rapporte au pouvoir de mal faire, à la liberté humaine ; l'autre se demande pourquoi l'homme peut mal faire, quelle est la raison de la liberté, sa place dans l'ordre des choses morales, la place de la moralité dans l'ordre général des choses et dans la pensée de leur auteur. La première constate, la seconde explique. L'une peut être appelée philosophie préliminaire ou élémentaire ; l'autre philosophie première ou transcendante. Cette distinction s'applique également à la métaphysique et à la morale, qui se composent par conséquent de deux parties. La métaphysique comprend la psychologie ou la science des faits intellectuels, et la métaphysique proprement dite qui agite les grands problèmes rationnels : la morale pourrait se diviser de même en morale élémentaire et en morale transcendante.

Dans l'ordre logique, la philosophie transcendante vient après la philosophie élémentaire, qui lui sert de point de départ ou d'appui. L'analyse doit précéder la théorie, car la théorie doit contenir l'analyse. La philosophie transcendante suppose donc nécessairement la philosophie élémentaire, et la connaissance préalable de celle-ci est la seule voie légitime pour parvenir à celle-là. Mais la marche réelle de l'esprit humain ne ressemble point à celle de la raison : on a voulu expliquer les faits avant de les bien connaître ; et, dans l'ordre historique, la philosophie transcendante a devancé la philosophie élémentaire. Il ne faut point s'en étonner ; les grands problèmes de la métaphysique et de la morale se présentent à l'homme, dans l'enfance même de son intelligence, avec une grandeur et une obscurité qui le séduisent et qui l'attirent. L'homme, qui se sent fait pour connaître, court d'abord à la

vérité avec plus d'ardeur que de sagesse; il cherche à deviner ce qu'il ne peut comprendre, et se perd dans des conjectures absurdes ou téméraires. Les théogonies et les cosmogonies sont antérieures à la saine physique, et l'esprit humain a passé à travers toutes les agitations et les délires de la métaphysique transcendante, avant d'arriver à la psychologie. On a recherché les traits distinctifs de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne; on n'en peut trouver aucun qui les caractérise d'une manière plus frappante que l'adoption presque exclusive de la psychologie ou de la métaphysique. L'antiquité ne s'occupa guère que de questions transcendantes : l'analyse des faits nous appartient spécialement; et ce caractère qui distingue éminemment l'antiquité des temps modernes, sépare aussi le XVIIe siècle du XVIIIe. La philosophie de Descartes et de Leibnitz, qui remplit tout cet âge, est une philosophie transcendante. Ces beaux génies, dont on ne saurait trop admirer la force et l'étendue, manquant de données exactes et complètes, tentèrent des solutions prématurées, et n'ont guère laissé que des hypothèses brillantes. Effrayé du peu de succès de ces tentatives ambitieuses, le sage et judicieux Locke se réfugia le premier dans la psychologie contre les erreurs alors inévitables du transcendantalisme; et, dès la fin du XVIIe siècle, l'Europe eut une analyse de l'entendement qui portait déjà quelques caractères de la méthode indiquée par Bacon dans le siècle précédent. Je ne dis point que l'analyse psychologique n'ait jamais été soupçonnée avant Bacon, ni pratiquée avant Locke; je sais qu'il n'y a ni méthode ni théorie entièrement nouvelles dans l'histoire de l'esprit humain, et que chez les modernes et chez les anciens, dans Descartes et dans Aristote, il y a d'assez beaux exemples, et même des modèles partiels d'analyse psychologique. Mais quand on néglige les exceptions particulières pour considérer seulement la marche générale de l'esprit humain, il me semble que l'on peut dire avec exactitude que Bacon est le premier qui ait promulgué les lois de la méthode psychologique, et Locke le premier qui les ait suivies. Les nouveaux essais devaient être faibles, et ils l'ont été. Locke porte encore le joug des hypothèses. Sans doute il s'occupe des faits, mais il ne sait pas les décomposer; il en laisse échapper un grand nombre; et ceux qu'il atteint, il les aperçoit confusément et les décrit mal. Comme son but, assez manifeste, était d'établir un système qu'il pût opposer à celui de Descartes, il soumet les faits à ses vues particulières; les dénature, leur ôte leurs vrais caractères pour leur imposer ceux qui conviennent à sa théorie, et les plie aux proportions arrêtées d'une classification arbitraire. Ne reconnaissant que deux sortes de faits, Locke égara d'abord la psychologie dans une analyse systématique; la philosophie de l'expérience devint entre ses mains ce que les Allemands ont depuis appelé l'*empirisme*. Cent ans après Bacon, et soixante ans après Locke, l'Écossais Reid démontra que la pratique de Locke était contraire aux principes mêmes de sa méthode; et, entrant le premier dans l'esprit de cette méthode, il l'appliqua à la science intellectuelle, il découvrit ou rétablit plusieurs faits de la plus haute importance, et fonda cette école nouvelle qui se prétend seule fille légitime de Bacon, et réclame le titre tant prodigué et si peu compris d'école expérimentale.

Parmi les successeurs de Reid, M. Dugald-Stewart est un de ceux qui ont le plus honoré l'école écossaise, et de tous, sans contredit, celui qui a le mieux mérité de la psychologie, dans ses *Essais philosophiques*, où il a si bien combattu Locke et ses disciples, et dans son bel ouvrage sur la *Philosophie de l'esprit humain*, où, après avoir tenté l'analyse de plusieurs facultés importantes trop négligées par Reid, il établit enfin la nouvelle logique que préparaient peu à peu les travaux de l'école d'Édimbourg. Mais c'est surtout dans la morale que M. Dugald-Stewart a rempli heureusement les lacunes qu'y avaient encore laissées Reid, Smith et Ferguson. Guidé par les exemples de ses devanciers, riche de cette multitude d'expériences qu'avait fait éclore de toutes parts, pendant un demi-siècle, la méthode de l'école écossaise parmi des hommes auxquels on ne refuse pas le talent d'observation, M. Dugald-Stewart en a composé un ouvrage qui les renferme toutes, ingénieusement et méthodiquement distribuées dans des classifications étendues, et peut être considéré comme l'ouvrage de morale le plus complet qui ait encore paru en Angleterre.

La troisième édition de cet ouvrage a paru à Édimbourg en 1808. C'est une esquisse du cours public que M. Dugald-Stewart y fit longtemps avec la plus grande distinction. Ce cours embrasse la métaphysique, la morale et le droit politique. L'auteur se contente de marquer les titres et les divisions de son droit politique; et comme, dans ses autres ouvrages, il a traité à fond toute la psychologie, il consacre seulement quelques pages de celui-ci à l'indication de ses classifications psychologiques, et s'arrête principalement sur la morale, dont il ne donne encore que des esquisses (*outlines*), une analyse peu développée mais complète, à l'usage des jeunes gens qui suivent son cours; remettant à une époque plus reculée de sa vie le développement et le perfectionnement de son ouvrage.

Le traité de M. Dugald-Stewart se divise en deux parties : la première renferme la classification et l'analyse de nos facultés morales, qu'il appelle principes actifs et moraux; la deuxième comprend les diverses branches de nos devoirs.

Dans la première partie, l'auteur commence par quelques réflexions sur les principes actifs en général. Le mot *action* se dit proprement de l'exercice de la volonté, soit que cet exercice se produise au dehors par des effets sensibles, soit qu'il ne passe point les limites du monde intérieur. Le discours ordinaire confond souvent, il est vrai, l'action et le mouvement. Comme nous n'apercevons pas les opérations intellectuelles des autres hommes, nous ne pouvons juger de leur activité que par ses effets extérieurs. Le mot *activité* est employé par l'auteur dans son sens le plus étendu, pour désigner toute espèce d'exercice de la volonté. Ce qui nous fait vouloir est donc ce qui nous fait agir. Or, parmi les divers mobiles de la volonté, il en est qui tiennent au fond même de la nature humaine, et qu'on nomme pour cela *principes actifs;* tels sont la faim, la soif, la curiosité, l'ambition, la pitié, le ressentiment. Les principes d'action les plus importants peuvent être compris dans la classification suivante : les appétits, les désirs, les affections, l'amour-propre, le principe moral.

Voici les caractères que présentent nos appétits, selon M. Dugald-Stewart.

1° Ils tirent leur origine du corps, et nous sont communs avec les animaux;

2° Ils sont périodiques;

3° Ils sont accompagnés d'une sensation pénible plus ou moins forte, selon l'activité de l'appétit.

Nous avons trois espèces d'appétits : la faim, la soif et l'amour, c'est-à-dire l'appétit du sexe. Les deux premiers ont pour objet la conservation de l'individu; le troisième, la propagation de l'espèce : soins importants que la raison seule aurait mal remplis, et que la sage nature a confiés à l'instinct.

Outre nos appétits naturels, M. Dugald-Stewart en compte beaucoup d'autres factices, ceux des liqueurs fermentées, etc., etc. En général, dit-il, toute émotion nerveuse est suivie d'une sorte d'épanouissement et de langueur agréable qui fait naître le désir de renouveler l'acte qui les produit. Nos penchants périodiques à l'action et au repos ont de l'analogie avec nos appétits.

M. Dugald-Stewart fait, sur cette classe de principes actifs, une observation importante, que nous le verrons étendre par la suite aux désirs, aux affections et à la faculté morale. Quelques philosophes prétendent que les affections de l'âme humaine sont intéressées. On accuse d'égoïsme les déterminations mêmes de la vertu. Cependant cela est si faux, selon M. Dugald-Stewart, que l'intérêt, à proprement parler, n'entre pas même dans nos appétits. En effet, dit-il, chacun d'eux tend à son objet comme à sa dernière fin. Quand les appétits ont agi pour la première fois, il est évident qu'ils ont dû agir avant toute expérience du plaisir que procure leur satisfaction : souvent même nous sacrifions l'amour-propre à l'appétit, quand nous cédons à l'attrait d'un plaisir présent dont nous n'ignorons pas les conséquences funestes.

Selon M. Dugald-Stewart, les désirs diffèrent des appétits en ce que, 1° ils ne naissent point du corps, 2° ils ne sont pas périodiques, 3° ils ne cessent point quand ils ont obtenu un objet particulier.

Les principes actifs les plus remarquables qui appartiennent à cette classe sont le désir de connaissance, le désir de société, le désir d'estime, le désir de puissance ou le principe d'ambition, le désir de supériorité ou le principe d'émulation.

En parlant du désir de curiosité, l'auteur montre fort bien que ce n'est point un principe intéressé. Comme l'objet de la faim, dit-il, n'est pas le bonheur, mais la nourriture, de même l'objet propre de la curiosité n'est pas le bonheur, mais la connaissance.

Le désir de société est instinctif. Indépendamment de la bienveillance naturelle et des avantages que nous trouvons dans la société, un penchant invincible nous fait rechercher la compagnie de nos semblables, parce que l'expérience des plaisirs de la vie sociale et des biens de toute espèce qui en sont inséparables, et l'influence de l'habitude, fortifient et accroissent en nous le désir de société. Quelques philosophes, dit M. Dugald-Stewart, ont prétendu que c'est un sentiment factice. Mais que le désir de société soit primitif ou factice, toujours est-il vrai qu'il faut le ranger parmi les principes qui aujourd'hui gouvernent universellement la conduite des hommes. Ici se découvre le caractère de la philosophie écossaise, plus occupée à constater la vérité des faits actuels qu'à rechercher leur origine.

Ce qui prouve, dit M. Dugald-Stewart, que le désir de l'estime est un désir originel, c'est l'empire suprême qu'il exerce sur l'âme. On voit tous les jours l'amour même de la vie céder au désir de l'estime, et d'une estime qui, ne regardant que notre mémoire, ne peut être accusée d'intéresser notre amour-propre. Si, en effet, le désir de l'estime n'est point un principe primitif, il est difficile de concevoir qu'aucune association d'idées eût pu produire un nouveau principe plus fort que tous les autres. Comme nos appétits de la soif, de la faim, sans être des principes intéressés, servent immédiatement à la conservation de l'individu, de même le désir de l'estime, sans être un principe social ou bienveillant, sert immédiatement au bien de la société.

M. Dugald-Stewart rapporte au désir du pouvoir et au plaisir d'orgueil qu'excite en nous la conscience de nos forces, l'audace de la jeunesse pour tous les exercices violents, « l'ambition de l'âge mûr, les jouis-

« sances de l'orateur, celles même du philosophe, « l'amour de la propriété, de l'argent, de la liberté « même. » « L'esclavage, dit M. Dugald-Stewart, nous « déplaît, en ce qu'il borne notre pouvoir. » Ce n'est point que M. Dugald-Stewart fonde uniquement l'amour de la liberté sur le désir du pouvoir; il ne prétend qu'indiquer un certain rapport entre ces deux principes. De même il rattache en partie au désir du pouvoir l'amour de la tranquillité et le plaisir même de la vertu. « Une certaine élévation d'âme et un noble « orgueil, dit-il, sont les sentiments naturels de « l'homme qui se sent la force de maîtriser ses pas- « sions et de n'obéir qu'aux conseils du devoir et de « l'honneur. »

M. Dugald-Stewart place avec raison parmi les désirs l'émulation ou le désir de supériorité, que l'on a coutume de ranger parmi les affections parce qu'elle est ordinairement accompagnée de malveillance pour nos rivaux : mais l'affection malveillante n'est qu'une circonstance particulière; le désir de supériorité est le principe actif. Quand l'émulation est accompagnée d'une affection malveillante, ce qui n'arrive pas toujours, elle prend le nom d'envie. M. Dugald-Stewart distingue soigneusement, d'après Butler, ces deux principes d'action : « L'émulation est proprement le « désir d'être supérieur à ceux avec qui nous nous « comparons : chercher à obtenir cette supériorité « en rabaissant les autres, voilà la notion distincte « d'envie. »

Comme M. Dugald-Stewart distingue des appétits factices, il distingue aussi des désirs factices : ce qui nous fait obtenir l'objet de nos désirs naturels est, par cela même, désiré à son tour, et acquiert souvent avec le temps, dans notre opinion, une valeur indépendante. De là le désir de l'argent, des meubles riches, etc. Ce sont les désirs secondaires du docteur Hutcheson : leur origine s'explique aisément par le principe d'association.

M. Dugald-Stewart entend par affections tous les principes actifs dont la fin et l'effet direct est de causer du plaisir ou de la peine à nos semblables : de là la distinction de nos affections bienveillantes et malveillantes.

Les plus importantes de nos affections bienveillantes sont toutes les affections de famille, l'amour, l'amitié, le patriotisme, la bienveillance universelle, la pitié envers les malheureux, et les affections particulières qu'excitent les qualités morales, telles que le respect, l'admiration, etc.

M. Dugald-Stewart reconnaît que les recherches sur l'origine de nos affections sont très-curieuses : mais toujours dirigé par l'esprit général de sa philosophie, il leur préfère de beaucoup celles qui ont pour objet la nature des affections, leurs lois et leur usage. Il admet bien que les diverses affections bienveillantes qu'il énumère ne sont pas toutes des principes primitifs et des faits irréductibles; il dit lui-même que plusieurs de ces affections peuvent se résoudre dans le même principe général, différemment modifié, selon la circonstance où il agit : mais il n'entre pas dans ces discussions intéressantes, et se contente de présenter de sages réflexions sur la nature et le caractère général des affections bienveillantes.

« L'exercice de toute affection bienveillante, dit-il, « est accompagné d'un sentiment ou d'une émotion « agréable; nous leur devons une si grande partie de « notre bonheur, que les écrivains dont l'objet est « d'occuper l'âme agréablement s'adressent surtout « aux affections bienveillantes. De là le principal « charme de la tragédie, et de toute espèce de com- « position pathétique. »

Après avoir remarqué que les plaisirs des affections bienveillantes ne sont pas bornés aux affections vertueuses, et qu'ils se mêlent souvent à des faiblesses coupables, l'auteur ajoute que, « lors même que les « affections bienveillantes sont trompées et n'obtien- « nent pas leur objet, il y a encore un secret plaisir « mêlé avec la peine, et que le plaisir même domine; « mais, malgré le plaisir attaché à l'exercice des « affections bienveillantes, l'intérêt n'est point la « source de ces affections. »

M. Dugald-Stewart arrive aux affections malveillantes. Il doute qu'il y ait dans l'âme d'autre principe inné de ce genre que le ressentiment. Le ressentiment est instinctif ou délibéré. Le ressentiment instinctif agit dans l'homme comme dans l'animal; il est destiné à nous garantir de la violence soudaine, dans les circonstances où la raison viendrait trop tard à notre secours; il s'apaise aussitôt que nous apercevons que le mal qu'on nous a fait était involontaire. Le ressentiment délibéré n'est excité que par l'injure volontaire, et par conséquent il implique un sentiment de justice, de bien et de mal moral. Le ressentiment qu'excite en nous l'injure faite à un autre s'appelle proprement *indignation*. Dans ces deux cas, le principe d'action est au fond le même; il a pour objet, non de faire souffrir un être sensible, mais de punir l'injustice et la cruauté. Comme toutes les affections bienveillantes sont accompagnées d'émotions agréables, toutes les affections malveillantes sont accompagnées d'émotions pénibles. Cela est vrai même du ressentiment le plus légitime.

L'auteur termine la revue des principes actifs précédents par quelques réflexions sur les passions. « Le « mot *passion*, dit-il, ne s'applique, dans sa rigueur, « à aucun de ces principes actifs en particulier, mais « à tous en général, quand il passe les bornes de la « modération. » C'est la théorie d'Aristote.

L'amour-propre vient ensuite. « Si la constitution « de l'homme, dit M. Dugald-Stewart, n'était com« posée que des principes précédents, elle différerait « peu de celle des animaux; mais la raison met entre « l'homme et l'animal une différence essentielle. « L'animal est incapable de prévoir les conséquences « de ses actions; autant que nous en pouvons juger, « il cède toujours à l'impulsion du moment : mais « l'homme est capable d'embrasser d'une seule vue « ses divers principes d'actions, et de se faire un « plan de conduite. Or tout plan de conduite suppose « le pouvoir de résister à un principe d'action parti« culier. Cette force de résister est l'amour-propre. « Ce qui distingue encore, en général, l'homme de « l'animal, c'est que l'homme est capable de mettre à « profit l'expérience du passé, de fuir les plaisirs « dont il connaît les suites fâcheuses, et de se résigner « à quelques maux présents, dans l'espérance de « grands avantages futurs; en un mot, l'homme est « capable de se former la notion générale du bon« heur, et de délibérer sur les moyens les plus sûrs « pour y parvenir; l'idée même du bonheur implique « que le bonheur est un objet désirable par lui-même, « et par conséquent l'amour-propre est un principe « d'action très-différent de ceux que nous avons con« sidérés jusqu'ici. Ceux-ci pouvaient venir de dispo« sitions naturelles arbitraires; voilà pourquoi on les « appelle principes ou penchants innés : mais le désir « du bonheur appartient nécessairement à toute créa« ture raisonnable, et on peut l'appeler principe rai« sonnable d'action. » Le germe de cette remarque ingénieuse et profonde se trouve dans Price.

Nous arrivons maintenant à cette classe de phénomènes qui constituent spécialement la moralité de l'homme, et que, pour raison, l'auteur rapporte à un principe particulier, qu'il appelle le principe moral par excellence. Voici les considérations, c'est-à-dire les faits, qui séparent le principe moral de tous les autres principes aux yeux de M. Dugald-Stewart.

1° Il y a dans toutes les langues humaines deux termes qui correspondent à ceux de devoir et d'intérêt, lesquels ont une signification tout à fait distincte.

2° Le spectacle du bonheur et celui de la vertu excitent en nous des impressions qu'il est impossible de confondre.

3° Quoique le devoir et l'intérêt bien entendu s'accordent généralement, et qu'après tout, même icibas, la vertu soit la vraie sagesse, ce n'est pas là une vérité qui se présente immédiatement à tous les hommes. Elle est le fruit d'une longue expérience de la vie, et ne se découvre que très-tard à la réflexion. On ne peut donc ramener à cette connaissance tardive et assez rare de l'utilité de la vertu le sentiment du devoir qui est commun à tous les hommes, et qui se produit, dès la première période de l'existence, dans l'enfance même de la raison, avant que l'homme soit capable de s'élever à la notion générale du bonheur.

On a prétendu que les lois de la morale sont l'ouvrage des philosophes et des politiques, qui les ont répandues de bonne heure dans l'espèce humaine, et que ces lois ne paraissent naturelles qu'à la faveur de l'éducation, qui les enracine d'abord dans tous les cœurs; on invoque, en témoignage de cette doctrine, la diversité des opinions morales qui partagent les peuples, et celle des jugements moraux dans des cas semblables. Mais d'abord le pouvoir si vanté de l'éducation a ses limites. Ensuite, comment l'éducation met-elle tant de variété parmi les caractères humains? C'est par l'association des idées. Or l'association des idées présuppose elle-même l'existence de sentiments primitifs, avec lesquels les circonstances extérieures doivent nécessairement se combiner pour agir sur l'homme, et lui imprimer des formes accidentelles. L'éducation diversifie les applications d'un principe, mais elle ne peut créer le principe. Les faits historiques que l'on allègue pour prouver que nos sentiments moraux sont des sentiments factices se trouvent faux à l'examen, on conduisent même à des conclusions entièrement opposées à celles qu'on en prétend tirer; et quant à la diversité de nos jugements moraux, on peut l'expliquer sans détruire les distinctions morales. M. Dugald-Stewart la rapporte à trois causes générales : 1° la diversité de civilisation; 2° la diversité d'opinions sur d'autres sujets; 3° la différence de l'importance morale que présente la même action envisagée sous des points de vue différents.

Enfin, la doctrine qui réduit le devoir à l'intérêt mène immédiatement et inévitablement à cette conséquence, que le motif des actions humaines est au fond le même; que ce qu'on appelle vice et vertu, bien et mal, mérite et démérite, tout cela part du même principe. Or c'est un fait, que la nature humaine envisagée dans un pareil système excite en nous une profonde mélancolie; et comment expliquer le fait incontestable de cette impression pénible autrement que par un sentiment naturel du bien moral qui se révolte en nous? S'il est vrai qu'il n'y ait aucune distinction réelle entre la vertu et le vice, pourquoi y a-t-il des caractères que nous estimons et d'autres que nous méprisons? Pourquoi l'orgueil et l'intérêt nous paraissent-ils des motifs de conduite moins honorables que le patriotisme, l'amitié, et un attachement désintéressé à ce que nous croyons notre devoir? Pourquoi l'espèce humaine nous plaît-elle plus dans un système que dans un autre? C'est l'artifice ordinaire de certains moralistes de confondre le fait et le droit, et de substituer sans cesse une satire du vice et de la folie

à une analyse philosophique de nos principes naturels. Mais quand on admettrait la vérité de leur peinture, la tristesse et le mécontentement qu'elle laisse dans l'âme démontreraient assez que nous sommes faits pour aimer et admirer le beau moral, et que cet amour et cette admiration sont des lois originelles de la nature humaine.

L'extrême simplicité de ces considérations n'en diminue point la solidité et la force. Pour les développements dont elles auraient besoin, et qui leur manquent ici nécessairement, nous renvoyons le lecteur aux grands ouvrages de morale qui ont paru en Europe dans ces derniers temps, et qui tous, composés dans des vues si diverses par des hommes d'un esprit très-indépendant, étrangers l'un à l'autre, ou adversaires déclarés, se rencontrent pourtant sur ce point, que la vertu n'est point l'égoïsme. Qu'il nous soit permis d'en indiquer deux : l'un qui appartient à la France, et que pour cette raison nous nous faisons un devoir de tirer de l'injuste oubli où il est tombé, c'est une lettre de M. Turgot à M. de Condorcet, sur le livre d'Helvétius ; l'autre est la *Critique de la raison pratique de Kant*, ouvrage que nous ne craignons pas de signaler comme le monument le plus imposant et le plus solide que le génie philosophique ait jamais élevé à la vraie vertu, à la vertu désintéressée.

S'il est facile de reconnaître que le principe moral est indépendant de l'amour-propre, il l'est beaucoup moins de déterminer la nature de ce principe, et de bien voir si ce que nous avons appelé indifféremment jusqu'ici sentiment ou notion du devoir est un sentiment ou une notion ; si la loi morale est fondée sur la raison ou sur cette partie secrète de notre nature qu'on appelle sensibilité morale ; si enfin la connaissance du bien et du mal est un instinct du cœur ou un jugement intellectuel.

Pour résoudre cette question il faut analyser exactement l'état de notre âme, lorsque nous sommes spectateurs d'une bonne ou d'une mauvaise action faite par nous-mêmes. Nous avons alors, selon M. Dugald-Stewart, la conscience de trois choses distinctes : 1° la perception absolue d'une action comme juste ou injuste en soi ; 2° un sentiment de plaisir ou de peine qui varie dans ses degrés selon la délicatesse de notre sensibilité morale ; 3° une perception du mérite ou du démérite de l'agent.

Avant d'exposer son opinion particulière sur la perception du juste et de l'injuste, M. Dugald-Stewart commence par une revue ingénieuse et profonde des principales opinions philosophiques qui ont tour à tour régné en Angleterre sur la nature de la justice. Hobbes la fondait sur les lois positives et les coutumes de chaque pays ; Cudworth, qui le réfuta très-solidement, et rétablit la justice dans son indépendance absolue de toute circonstance externe, en rapporta l'origine à la raison, qui la découvre, selon lui, dans la nature même des choses. La théorie générale de Locke conduisait à placer l'origine des distinctions morales dans les idées du juste et de l'injuste. Si ce ne sont point des idées simples et irréductibles, mais des idées complexes et déduites, comme le prétend Locke, il faut bien qu'elles soient le développement plus ou moins éloigné d'un principe étranger qu'il s'agit de déterminer. L'*Essai sur l'entendement humain* ayant introduit dans la philosophie une précision de langage jusqu'alors inconnue, on était porté à rejeter l'opinion de Cudworth, parce qu'elle était enveloppée dans des termes vagues et obscurs. D'un autre côté, on repoussait les conséquences de la théorie de Locke, qui détruisait la réalité et l'immutabilité des distinctions morales. Afin donc de concilier Cudworth et Locke, quelques philosophes, Wollaston et d'autres, placèrent la vertu dans une conduite conforme à la vérité ou à la convenance des choses. Cette théorie de la conformité rappelle celle de Locke sur le jugement, qui n'est, selon lui, qu'une comparaison, une perception d'un rapport de convenance ou disconvenance entre deux idées : or l'idée qui résulte de la comparaison de deux idées ne peut être une idée simple ; ainsi l'idée du bien et du mal moral n'est plus une idée simple, originelle, primitive, ce qui satisfait la théorie de Locke ; et cependant, comme cette idée est l'expression d'un rapport aperçu par la raison selon les dernières théories, et, conséquemment, comme cette idée est vraie de toute vérité, la vérité n'étant et ne pouvant être qu'une perception de rapports, il s'ensuit que la vérité des idées morales est sauvée, et que l'esprit de la morale de Cudworth se trouve réconcilié avec l'esprit de la psychologie de Locke. Hutcheson a très-bien montré que l'idée qui résulte de la perception d'un rapport entre deux idées, peut se résoudre dans l'une ou l'autre de ces idées ; que le procédé qui la découvre, c'est-à-dire qui perçoit le rapport, est un procédé ultérieur qui distingue et classe les idées premières, lesquelles sont fournies par les sens externes ou internes ; c'est donc là, et dans les sens internes, selon Hutcheson, qu'il faut chercher les notions premières du bien et du mal, comme celles du beau. De là la théorie du sens moral. Or comme les sens externes ou internes ne donnent et ne peuvent donner rien d'absolu, les notions du bien et du mal, dans la théorie de Hutcheson, ne sont, par rapport à leur sens, que ce qu'une saveur est par rapport au sien. Dès lors les distinctions morales relatives à notre sensibilité interne, et soumises par là à toutes ses variétés et ses inconstances, deviennent arbitraires, différentes chez les différents hommes et dans le même homme ; et si l'on soutient avec Burke, dans sa dissertation sur

le goût, que la sensibilité est la même chez tous les hommes en état de santé et de raison, on ne peut nier toutefois que ces perceptions ne soient purement personnelles et relatives, et conséquemment qu'elles ne peuvent fonder des vérités immuables et éternelles.

C'est pour éviter ces conséquences, qui découlent de la théorie de Hutcheson, que Price a fait revivre la doctrine de Cudworth, et qu'il a érigé la raison en une faculté spéciale, de laquelle dérivent des idées simples. Cette théorie est très-différente de celle de Locke, qui place les idées morales sous l'empire de la comparaison, et de cette comparaison quelquefois appelée comparaison discursive ou raisonnement, laquelle, comme l'a montré le docteur Hutcheson, tire des conséquences, mais ne fournit point de principes. La raison de Price ne travaille pas sur des principes étrangers; elle-même suggère des idées simples qui deviennent les principes du raisonnement. Elle n'agit pas consécutivement, mais primitivement, et ses produits sont des rapports immuables et éternels. M. Dugald-Stewart ne s'éloigne point de cette opinion; il ne voit aucun inconvénient à appeler raison en général notre nature intellectuelle, et à lui rapporter immédiatement ces notions simples et primordiales, qui ne dérivent ni de l'opération des sens, ni de déductions rationnelles, mais qui se développent d'elles-mêmes dans l'exercice de nos facultés intellectuelles. C'est à la raison ainsi considérée qu'on peut rapporter le principe de causalité, et plusieurs autres qui ne sont le fruit ni du raisonnement ni de l'exercice des sens.

Peu importe, dit M. Dugald-Stewart, de quelle expression particulière on désigne cette faculté qui perçoit le juste et l'injuste, pourvu qu'on admette ce fait psychologique incontestable, que nous percevons les notions du juste et de l'injuste immédiatement et intuitivement, sans les déduire d'aucune autre notion ou principe, et que ces notions simples nous paraissent revêtues du caractère de la nécessité et de l'immutabilité, comme les notions fondamentales des mathématiques. L'immutabilité des distinctions morales n'a pas été seulement mise en question par les moralistes sceptiques, mais par quelques philosophes, qui, pour glorifier la Divinité, ont prétendu que le devoir n'était devoir que parce qu'il était ordonné par elle, ne voyant pas que ce qu'ils ajoutent à la puissance de la Divinité, ils le retranchent à sa justice, qui n'a plus de base si les distinctions morales ne sont point immuables et éternelles.

M. Dugald-Stewart décrit avec la même précision les deux autres parties du fait moral, confondues jusque-là dans le phénomène complexe qui les enveloppe. Le philosophe écossais les dégage, les distingue et les classe. Il analyse d'abord les sentiments attachés à la perception absolue du juste et de l'injuste.

Il est impossible, dit-il, de voir ou de faire une bonne action sans avoir la conscience d'une affection bienveillante envers l'agent; et comme toutes nos affections bienveillantes sont agréables, toute bonne action est une source de plaisir pour l'auteur et pour le spectateur. En outre, les sentiments agréables d'ordre, de paix, d'utilité universelle, s'associent par la suite à l'idée générale d'une conduite vertueuse; et c'est ce cortége de sentiments agréables qui constitue ce que les moralistes ont appelé la beauté de la vertu. Le sentiment qui dérive de la contemplation de la beauté morale étant infiniment plus délicat et plus exquis que celui de la beauté physique, quelques philosophes ont avancé que la beauté physique n'est autre chose qu'une application et en quelque sorte un reflet de la beauté morale, et que les formes des objets matériels ne nous plaisent que par l'entremise des idées morales qu'elles éveillent en nous. C'était la doctrine favorite de l'école de Socrate. Quelque opinion que l'on adopte sur cette question spéculative, on ne peut nier que la justice et la vertu ne soient le spectacle le plus touchant pour le cœur de l'homme, et que leur beauté n'efface toutes les beautés de l'univers matériel.

Non-seulement les actions vertueuses sont accompagnées d'un sentiment agréable, elles sont encore inséparables du sentiment du mérite de l'agent, c'est-à-dire qu'il nous est impossible de ne pas croire que l'agent vertueux mérite l'amour et l'estime, et qu'il est digne de récompense : nous sentons que c'est un devoir pour nous de le faire connaître, d'appeler sur lui la faveur et le respect; et si nous négligeons de le faire, nous sentons que nous commettons une injustice. Au contraire, lorsque nous sommes témoins d'un trait d'égoïsme, et, en général, d'une action criminelle, qu'elle tombe sur d'autres ou sur nous, nous avons de la peine à retenir l'emportement naturel qui nous saisit, et à ne pas punir le coupable. Nous-mêmes, quand nous avons bien fait, nous sentons que nous avons des titres légitimes à l'estime de nos semblables; et quand cette estime nous manque, nous croyons que nous sommes approuvés par le témoin invisible de toutes nos actions; nous anticipons les récompenses dont nous nous jugeons dignes, et nos regards se portent vers l'avenir avec confiance et espérance. Il ne faut pas confondre les remords qui accompagnent le crime avec les sentiments désagréables qui en sont inséparables. Le remords, qui implique pour le coupable le sentiment du démérite, est la terreur d'un châtiment futur. Le sentiment du mérite et du démérite est une preuve de la liaison que Dieu a établie entre la vertu et le bonheur; mais l'homme sage et vertueux ne doit pas attendre en sa faveur des interventions miraculeuses : il sait qu'une récompense lui est due; et quand elle lui échappe ici-bas, il recon-

naît l'effet des lois générales de l'univers, il se soumet sans murmure à l'ordre des choses, songe à l'avenir et se console. C'est une erreur du vulgaire de croire que la bonne ou mauvaise fortune est attachée sur la terre au crime et à la vertu ; mais cette erreur naturelle et universelle est une preuve frappante de la liaison qui existe dans l'esprit humain entre les notions de bien et de mal et celles de mérite et de démérite.

Tels sont les trois phénomènes distincts dont se compose le phénomène moral, selon M. Dugald-Stewart ; j'ajoute que c'est pour ne l'avoir point embrassé dans toutes ses parties, et pour avoir considéré une de ces parties exclusivement à toutes les autres, que les philosophes ont été si longtemps divisés sur le principe constitutif de la morale. Comme il y a trois parties dans le fait moral, de même il y a trois systèmes qui correspondent à ces trois phénomènes. Le stoïcisme et le kantisme, ne considérant que la perception absolue du juste et de l'injuste, la loi immuable et éternelle du bien et du mal, négligent les deux circonstances qui accompagnent la notion du devoir, et se renferment dans cette inflexibilité morale qui n'est ni exagérée ni fausse, comme on l'a répété trop souvent, mais qui ne rend point compte du cœur humain tout entier. Le seul défaut de la morale de Zénon et de Kant est d'être exclusive ; mais elle est très-vraie dans ce qu'elle admet, et si elle ne reproduit pas toutes les parties du fait moral, elle établit admirablement la partie fondamentale de ce fait, sans laquelle les deux autres ne peuvent avoir lieu. D'un autre côté, les disciples de Socrate, Platon, Shaftesbury, Rousseau, Mendelsohn, frappés de ce phénomène singulier de bonheur attaché à l'exercice de la justice, se sont plus occupés du beau que du sublime en morale. Mais cette école, qui se recommande par un enthousiasme si noble et si pur, ne l'établit pas toujours assez rigoureusement, et tombe quelquefois dans la déclamation. On a fait contre la morale de cette école, qu'on peut appeler la morale du sentiment, une objection assez spécieuse, qui tend à la ramener, par un détour, à la morale de l'intérêt. Chercher les plaisirs de la vertu, a-t-on dit, c'est encore chercher le plaisir ; c'est l'amour-propre sous une autre forme, un égoïsme un peu plus délicat, le raffinement et la perfection de l'épicurisme. C'est toujours l'intérêt, mais l'intérêt bien entendu. Voici ma réponse : Sans doute le bonheur le plus pur, la volupté la plus exquise, sont attachés à l'exercice de la vertu, mais de la vertu désintéressée ; c'est là ce qu'il faut bien saisir : et la vertu n'est plus désintéressée quand on ne la pratique point pour elle-même, mais pour ses résultats, qui nous échappent alors ; de sorte que le moyen infaillible de manquer les plaisirs de la vertu, c'est de les rechercher immédiatement.

La troisième partie du phénomène moral, considérée exclusivement, a donné naissance à cette école de philosophes qui, convaincus du mérite absolu des actions vertueuses, et les trouvant mal appréciées par les hommes, se réfugient dans l'espoir d'une autre vie, et s'appliquent à mériter d'avance les récompenses futures de la justice divine. La troisième partie du fait moral en est la partie religieuse. On voit de suite que la morale religieuse présuppose la morale de la justice qu'elle accompagne, mais qu'elle ne constitue point. La religion est le complément et non la base de la justice. La justice même est plus indépendante de la religion que la religion de la justice, la partie intégrante du fait moral étant la loi absolue du devoir ; celle-ci existe, ou du moins pourrait exister sans les circonstances qui l'accompagnent, mais les circonstances ne sont rien sans elle. Comme il y a des philosophes qui ont placé trop exclusivement la morale dans la religion, il y en a aussi qui ont trop séparé la religion de la morale, et qui, sans ôter à la vertu sa base, l'ont dépouillée de ses hautes perspectives, et l'ont involontairement affaiblie en la mutilant. La justice, ses jouissances et ses mérites, voilà la morale tout entière. Les trois parties du fait moral existent très-réellement, puisqu'on les retrouve isolément dans le cœur de tous les hommes et dans les livres des philosophes. Les âmes religieuses démontrent que le sentiment religieux est un fait incontestable. L'enthousiasme de la beauté morale démontre que la beauté morale n'est point une chimère ; et l'âpre attachement de certains caractères à la loi absolue du devoir, sans regard aux jouissances externes ou internes qu'elle procure, ni même à l'approbation et aux récompenses divines, cet attachement désintéressé prouve l'existence de la loi absolue du devoir. La psychologie morale, qui n'a aucune vue systématique, qui constate ce qui est et tout ce qui est, recueille ces trois phénomènes, les décrit avec les caractères qui leur sont propres, marque leurs rapports et leur harmonie, parce que cette harmonie est elle-même un fait ; et le phénomène moral, ainsi analysé, rapproche tous les hommes vertueux en expliquant les différences de sentiment et de principes qui les séparent, et concilie toutes les doctrines morales dans le centre commun d'un sage éclectisme, où chacune d'elles rencontre son complément et sa perfection.

Après avoir décrit le principe moral, l'obligation qu'il implique et les trois faits qu'il comprend, M. Dugald-Stewart passe à quelques autres principes particuliers, qui concourent avec le principe moral, et facilitent son action. Les principes les plus importants de cette espèce sont : 1° le regard à l'opinion, ou la décence ; 2° la sympathie ; 3° le sentiment du ridicule ; 4° le goût ; 5° l'amour-propre. L'auteur revient sur ce

dernier principe, qui, dans l'économie morale, sert à la vertu. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les développements intéressants auxquels il se livre sur chacun de ces principes : son objet spécial est de montrer que ces principes accessoires secondent le principe moral, mais ne peuvent le constituer ; et cette impossibilité a été suffisamment démontrée d'avance par l'analyse fidèle et complète de la perception morale.

M. Dugald-Stewart termine la première partie de son ouvrage par quelques mots sur la liberté, qui se trouvent dans tous les livres de métaphysique. Je ne les répéterai point ici : l'auteur avoue lui-même qu'il indique son opinion sans la prouver ; et je ne crois pas qu'elle ait besoin de preuve ; car si la liberté n'est pas sentie irrésistiblement, c'est une chimère à laquelle aucun argument ne pourra donner de la réalité.

Suivons maintenant M. Stewart dans l'analyse de nos devoirs particuliers, c'est-à-dire dans les détails qui composent la seconde partie de son ouvrage.

Le principe moral obligatoire établi, M. Dugald-Stewart recherche quels sont les différents objets auxquels il s'applique. Il entre dans l'examen de nos devoirs particuliers ; et d'abord il écarte les systèmes qui tirent tous les devoirs d'un devoir unique, soit l'amour-propre, soit la bienveillance ; il attribue ces différents systèmes à la manie de l'unité, et montre qu'en voulant ramener tous les devoirs à un seul, on est contraint d'en défigurer un grand nombre pour les soumettre au principe unique, et de détruire ceux qui résistent à ces transformations systématiques ; mais il n'atteint pas le vrai principe du mal, qui est et plus profond et plus funeste. La plupart des philosophes ayant rejeté ou négligé la notion absolue du devoir, et n'ayant pu voir, par conséquent, que tous les devoirs particuliers sont également obligatoires par leur rapport immédiat au devoir absolu, ont cherché à transporter l'obligation des uns aux autres, en en faisant une chaîne rattachée à un devoir spécial, qui engendre et qui soutient tous les autres. Mais les devoirs sont égaux, quoiqu'ils soient différents ; ils ont la même autorité, puisqu'ils obligent immédiatement et par eux-mêmes ; et c'est l'abus de cette vérité qui avait produit le principe stoïque, que les fautes sont égales parce que les devoirs sont égaux. En effet, toutes les fautes sont également des fautes, c'est-à-dire des infractions à la loi absolue du devoir, contenue tout entière dans chaque devoir particulier ; mais toutes les fautes ne déméritent pas également, comme toutes les vertus ne sont pas également méritoires. La loi du devoir n'admet ni plus ni moins en présence de telle ou telle action ; elle éclaire et elle oblige ; elle ne s'occupe ni des difficultés, ni des moyens, ni des suites ; elle ne calcule point avec nous, elle nous commande ; parce qu'elle n'a pas, à proprement parler, de rapport avec nous, mais avec l'action, dont elle nous manifeste le caractère obligatoire. Quand la loi est accomplie, le principe du mérite et du démérite intervient, qui apprécie les efforts et les sacrifices de l'agent moral, et lui distribue à proportion le blâme ou l'éloge ; de sorte que tous les devoirs, quoique également obligatoires en eux-mêmes, n'ayant pas toujours imposé à la passion ou à l'amour-propre les mêmes sacrifices, ont plus ou moins mérité ou démérité. La loi qui oblige un homme riche à rendre à son ami malheureux les soins qu'il en reçut jadis est la même que celle qui oblige le citoyen à se déchirer les entrailles quand la patrie a parlé, qui envoie Régulus mourir à Carthage, et qui expose le sein de d'Assas aux baïonnettes de l'ennemi. Ces devoirs sont égaux, puisqu'ils sont devoirs ; mais leur accomplissement n'est pas également méritoire. Pour avoir méconnu le principe du mérite et du démérite, le stoïcisme s'est ruiné lui-même, et cette haute morale n'a été qu'un système philosophique, quand elle eût pu devenir une des formes de l'humanité. Kant aurait dû méditer plus longtemps l'exemple de Zénon et les résultats de sa doctrine. Moins forte, mais plus prudente que le portique et le criticisme, l'école écossaise, en reconnaissant la loi du devoir, ne rejette point celle du mérite ou du démérite ; peut-être trop peu absolue pour l'esprit humain, cette sage école se contente de prévenir les écarts systématiques et de repousser les fausses théories, sans atteindre toujours à leur véritable racine. Ici, comme ailleurs, M. Dugald-Stewart, sans assigner l'origine philosophique des systèmes qui font dériver les devoirs d'un devoir unique, condamne ces tentatives ambitieuses, et adopte la division ordinaire, qui classe les devoirs par rapport à leurs objets les plus importants, savoir : Dieu, les autres et nous-mêmes.

Avant d'examiner les devoirs de l'homme envers Dieu, M. Dugald-Stewart établit d'abord l'existence de Dieu. C'est ici la théologie naturelle de l'école écossaise.

Du milieu des preuves diverses employées pour établir l'existence de Dieu, M. Dugald-Stewart, après Reid, dégage les deux arguments ou principes sur lesquels elle repose, savoir : le principe de causalité et celui des causes finales. Une fois que ces principes sont établis et leur autorité absolue démontrée, la religion naturelle est hors de péril. Il s'agit donc d'établir solidement le principe de causalité et celui des causes finales.

Hume est le premier qui, en réduisant la notion de cause à l'idée de succession, a détruit l'autorité du principe de causalité, et, par là, ébranlé toutes les existences qui reposent sur ce principe.

Hume emploie constamment une méthode fautive en elle-même, et dangereuse par ses conséquences. Au lieu de constater d'abord, en observateur sévère, quels

sont les principes qui existent aujourd'hui dans l'intelligence humaine développée, de les distinguer et de les classer selon leurs caractères actuels, et de remonter ensuite à leur origine, seule marche qui soit rigoureuse et vraiment philosophique, le disciple de Locke commence par chercher l'origine de nos connaissances, avant de les avoir bien reconnues, s'exposant au risque de rencontrer une fausse origine, qui corrompe à leur source toutes les connaissances, et de perdre la réalité actuelle pour avoir voulu obtenir trop tôt ses caractères primitifs ; car on peut ne pas trouver l'origine d'un principe, et, par là, être conduit à le rejeter ; on on obtient une fausse origine, qui ne rend pas la réalité actuelle, qui lui ajoute ou qui lui ôte ; ou, enfin, lors même qu'on a obtenu le primitif véritable, on peut encore ne pas saisir on mal saisir le procédé qui le développe ou nous conduit aux connaissances actuelles. On peut se tromper et sur le point de départ et sur la route ; et, dans ces deux cas, on ne peut arriver philosophiquement où nous nous trouvons aujourd'hui. Il est donc plus sage de reconnaître d'abord où nous en sommes, et de rechercher ensuite le point d'où l'esprit humain est parti, et la route qu'il a suivie. Si on se trompe dans ces diverses recherches, on manque la vérité primitive, mais du moins on conserve la vérité présente ; et quand celle-là nous reste, on peut toujours regagner l'autre, tandis que la perte de la première nous enlève le point fixe et le centre de toutes nos recherches. Locke, qui s'occupa d'abord de l'origine des connaissances humaines, leur ayant trouvé une fausse origine, une origine incomplète, ce qui était à peu près inévitable, puisqu'il n'avait pas commencé par reconnaître toutes nos connaissances actuelles, refusa d'admettre celles qui ne dérivaient pas de son hypothèse, et rejeta tous les principes qui ne pouvaient être expliqués par l'origine générale qu'il avait assignée à tous les principes ; de là ses omissions étranges, ses assertions sceptiques, triste fruit de l'esprit de système, et les contradictions fréquentes que son bon sens arrache à sa logique. Le système de Locke conduit logiquement au scepticisme ; mais Locke était trop sage pour être conséquent. Deux hommes, d'une raison plus sévère, ont poussé le système de Locke à ses conséquences légitimes. Personne n'ignore aujourd'hui que c'est en partant des principes de Locke que Berkeley détruisit l'existence des corps, et ne conserva que des apparences extérieures. Hume acheva ce qu'avait commencé Berkeley, et, toujours conséquent aux principes de Locke, ne reculant devant aucun résultat avoué par la logique, il aboutit au scepticisme universel.

De toutes ses dissertations sceptiques, la plus conséquente et la plus forte est celle dans laquelle il attaque le principe de la causalité. Il ne s'occupe point de savoir si ce principe est ou n'est pas dans l'intelligence humaine, et quels y sont ses caractères actuels ; il recherche d'abord son origine.

Comme toutes nos idées dérivent de la réflexion ou de la sensation, selon la théorie de Locke, adoptée par Hume, l'idée de cause doit dériver de l'une ou de l'autre de ces deux sources, ou c'est une chimère. Or on ne peut montrer mieux que Hume ne l'a fait que l'idée de cause ne peut venir de la sensation, qui nous manifeste des conjonctions accidentelles, et non pas des connexions réelles. Reste donc la réflexion. Mais sur quoi s'exerce la réflexion? Sur des sensations. Or les sensations ne contiennent pas l'idée de cause ; la réflexion ne peut donc l'y découvrir. L'idée de cause se réduit donc à celle de successinn, et les mots de *pouvoir*, d'*efficacité*, de *causalité*, de *connexion*, sont des mots vides de sens. M. Dugald-Stewart n'a besoin que du plus simple bon sens pour rétablir l'autorité de ces notions, en dépit de la théorie de Locke, à laquelle il vaut encore mieux renoncer que de révoquer en doute ou de traiter d'extravagance les conceptions nécessaires de l'esprit humain. La question, dit M. Dugald-Stewart, est de savoir s'il est certain que nous attachons au mot *pouvoir* une idée différente de celle de simple succession : or, si l'idée de cause est celle de succession, il serait aussi absurde de supposer désunis deux événements jusqu'alors conjoints, que de supposer qu'un changement arrive sans cause ; cependant la première supposition se fait tous les jours, et le bon sens prononce que la seconde est impossible.

L'école d'Édimbourg a rendu à la philosophie des services inappréciables, en donnant à ses méthodes l'exactitude et la rigueur de la méthode des sciences naturelles ; mais elle s'est renfermée trop scrupuleusement dans les limites de ses prudentes observations : de peur de s'égarer, elle s'est arrêtée devant la question de l'origine de nos connaissances. Cependant l'esprit humain ne peut se reposer dans la tranquille contemplation de ses connaissances actuelles ; il veut savoir ce qu'elles furent à leur origine : tant que ce besoin n'est pas satisfait, il lui reste une inquiétude vague, qui trouble sa conviction sur tout le reste. C'est pour avoir négligé le problème de l'origine des connaissances, et pour s'être trop aisément satisfaite sur un autre problème plus difficile encore, celui de leur légitimité, que l'école écossaise n'a pas joué dans la philosophie européenne un rôle plus considérable. Pourquoi M. Dugald-Stewart, après avoir solidement établi l'existence actuelle du principe que rien ne commence à exister sans cause, ne cherche-t-il pas plus profondément l'origine de ce principe? « Ce « qu'on peut dire de plus probable, selon lui, semble « être que l'idée de cause ou de pouvoir accompagne

« nécessairement la perception d'un changement « comme toute sensation implique un être qui sent, « et toute pensée un être qui pense. Le pouvoir de « commencer le mouvement, par exemple, est un « attribut de l'âme, aussi bien que la sensation et la « pensée : et toutes les fois que le mouvement com- « mence, nous avons l'évidence que c'est l'âme qui « le produit. »

Ce passage, que je traduis littéralement, est très-remarquable par l'incertitude même de l'opinion qu'il contient, le soupçon qu'il indique, et les idées qu'il peut faire naître. M. Dugald-Stewart a très-bien vu que l'idée de cause est d'abord puisée à l'intérieur; c'est déjà un grand pas : mais on voudrait savoir si c'est la conscience qui l'y saisit par une aperception immédiate, ou si c'est une loi spéciale de notre nature qui nous y fait croire, comme paraît l'insinuer M. Dugald-Stewart, en rapprochant l'idée de cause de celle de substance, laquelle, selon lui-même, est de croyance et non d'aperception. Il aurait aussi fallu reconnaître et décrire avec une psychologie plus profonde que celle de M. Dugald-Stewart, les circonstances internes qui accompagnent cette aperception ou cette croyance; il aurait fallu examiner si le mouvement qui en est l'objet est un mouvement intellectuel ou un mouvement physique, et supposé qu'il soit physique, si c'est un mouvement externe, visible aux yeux du corps, ou un mouvement interne, seulement aperceptible et appréciable par la conscience; question psychologique très-épineuse, et dont la solution même ne lèverait pas encore toutes les difficultés relatives au principe de causalité; car, supposé que l'idée de cause soit une aperception primitive, comment de l'aperception de la cause sommes-nous parvenus à la conception du principe nécessaire de causalité? Il ne suffit point, en effet, d'avoir atteint le primitif, il faut saisir aussi le procédé par lequel nous parvenons du primitif à l'actuel, si je puis m'exprimer ainsi. Le principe actuel de causalité à établir, tel est le premier problème; la première idée de cause à acquérir, voilà le second problème; et le procédé intermédiaire, qui lie l'actuel au primitif, à reconnaître et à décrire, constitue un troisième problème plus difficile que les précédents. Sur le premier, l'école écossaise est admirable, elle est faible sur le second : elle n'a pas aperçu le troisième, qui peut-être aussi ne devait pas exister pour elle. Passons au principe des causes finales.

Le chapitre de M. Dugald-Stewart n'offre sur les causes finales rien de remarquable. Les arguments sceptiques de Hume y sont réfutés avec le bon sens ordinaire à l'auteur; cependant le principe reste obscur, parce que M. Dugald-Stewart a négligé de l'énoncer sous une forme plus simple et plus rigoureuse, de décrire avec plus de précision ses caractères actuels, et de remonter à ses caractères primitifs.

Le principe de causalité et celui des causes finales, appliqués à la nature, nous manifestent un Dieu, et un Dieu intelligent. Appliquez-les à la nature morale de l'homme, ils nous révéleront un Dieu juste; induction rigoureuse et sublime, qui rattache la justice humaine et la justice suprême. L'auteur rencontre sur son chemin la question du bien et du mal, qui a fatigué tant d'esprits supérieurs, et la résout simplement, pour le bien et le mal moral, par la liberté, pour le bien et le mal physique par les lois générales du monde et les conseils particuliers de Dieu sur l'homme : seconde raison, qui vaut encore mieux que la première; car des lois générales, souvent funestes aux individus, seront difficilement conciliées avec la bonté et la puissance suprême; mais quand les lois de la nature, qui nous imposent la souffrance, sont rattachées à la loi morale, qui nous impose la résignation, le courage, l'humanité, et au dessein d'un Dieu moral, qui a fait l'homme dans un but moral, alors beaucoup de difficultés sont écartées : le voile se lève, ou du moins s'entr'ouvre, et les ténèbres de la vie s'éclaircissent.

Pour compléter la théorie de la religion naturelle, il reste au philosophe écossais, après avoir établi l'existence de Dieu et ses attributs moraux, à établir l'existence d'une vie future ou l'immortalité de l'âme.

On se fonde trop, selon M. Dugald-Stewart, sur l'immatérialité de l'âme pour démontrer son immortalité. De ce que l'âme est immatérielle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit nécessairement immortelle, mais seulement qu'il est possible qu'elle existe indépendamment du corps, et par conséquent qu'elle lui survive, ce qui est un degré pour arriver à concevoir qu'elle lui survit en effet.

Pour reconnaître que l'âme est immatérielle, il suffit de considérer attentivement les qualités par lesquelles nous connaissons l'âme et la matière; car toutes nos idées des êtres sont purement relatives, et nous ne les distinguons que par la diversité des caractères qu'ils nous présentent. Or, à moins de confondre les opérations internes que la conscience nous manifeste avec les qualités extérieures que les sens nous font apercevoir, on est forcé de reconnaître la distinction des deux mondes. Si nous les confondons quelquefois aujourd'hui, c'est que, dès nos plus tendres années, les opérations de notre esprit, sans cesse dirigées vers les objets extérieurs, et appliquées à l'observation de qualités sensibles, se sont, pour ainsi dire, teintes de leurs couleurs et confondues avec elles par des liens qui, resserrés de jour en jour et prolongés à travers les années de l'âge mûr par l'inattention et l'habitude,

enchaînent et subjuguent la raison elle-même. La tendance qu'ont tous les hommes à rapporter la sensation de couleur aux objets qui l'excitent est un exemple célèbre de cette illusion naturelle, qui confond les caractères des phénomènes internes avec ceux des phénomènes extérieurs. Mais quand on sort des habitudes de l'enfance, quand on résiste enfin à cette pente de l'imagination qui entraîne l'intelligence faible encore et mal assurée, quand on rentre en soi-même et qu'on se replie sur ses facultés, sur leurs opérations et sur leurs lois, la réflexion détruit bientôt ce tissu de vaines analogies qui éblouissent les regards superficiels; les phénomènes internes se dégagent, et le matérialisme paraît dans toute son absurdité. Il paraît alors si absurde que la raison a peine à le concevoir; et ce n'est plus le matérialisme qu'il faut craindre pour elle; c'est bien plutôt l'excès contraire, qui ne reconnaît dans l'univers d'autre existence que celle de l'esprit, système qui ne contredit que les perceptions des sens, tandis que l'autre contredit celles de la conscience elle-même, et qui a du moins pour lui quelques arguments tirés du phénomène du rêve; au lieu qu'aucun exemple ne nous montre le sentiment et la pensée sortant de la combinaison de particules matérielles.

L'âme peut donc être immortelle, puisqu'elle est immatérielle; mais quelles sont les raisons directes qui établissent l'immortalité de l'âme? Voici celles que je trouve dans M. Dugald-Stewart :

1° Le désir naturel de l'immortalité, et les idées d'avenir qui sont contenues implicitement dans l'espérance;

2° Les appréhensions naturelles de l'âme dans le phénomène du remords;

3° Ce contraste de la convenance parfaite de la condition des animaux avec leurs instincts et leurs facultés sensitives, et de la disconvenance de l'état actuel de l'homme avec ses facultés et les notions de félicité et de perfection dont il est capable;

4° Les préjugés légitimes que nous fournissent les principes de notre nature, en faveur d'un perfectionnement progressif et illimité;

5° L'explication naturelle que l'hypothèse d'un état futur présente à la raison de ce pouvoir qu'elle a d'atteindre dans ses conceptions les parties les plus éloignées de l'univers, de se frayer des routes à travers l'immensité de l'espace et du temps, et de s'élever à l'idée de l'existence et des attributs d'une Providence suprême; pouvoir extraordinaire, qui, sans l'hypothèse d'une autre vie, ne semble nous avoir été accordé que pour nous faire prendre cette vie en mépris et en dégoût;

6° Le contraste de nos sentiments et jugements moraux, avec le cours des affaires humaines;

7° L'inconséquence qu'il y a de supposer que les lois morales, qui président aux affaires humaines, n'ont aucune portée au delà des limites de leur scène actuelle, lorsque toutes les lois qui président à cette partie du monde physique que nous apercevons paraissent tenir à un système universel.

M. Dugald-Stewart termine ces différentes considérations en disant qu'il n'y en a pas une peut-être qui soit capable par elle-même d'établir la vérité qu'elle concourt à démontrer; mais que l'harmonie de toutes ces considérations réunies devient un argument irrésistible : car non-seulement elles donnent toutes la même conclusion, mais elles s'éclairent et se soutiennent l'une l'autre, et elles ont entre elles un accord qu'on ne peut supposer à une série de fausses propositions.

Des principes de la religion naturelle, l'auteur passe aux devoirs qu'ils imposent.

Comme c'est l'étude de la puissance, de la sagesse et de la bonté divine manifestée dans ce monde, qui est le fondement de nos sentiments et de nos devoirs religieux, cette étude elle-même est un devoir pour tout être raisonnable et moral, qui reconnaît l'existence d'un Être suprême.

Suivent divers préceptes que M. Dugald-Stewart donne pour des propositions évidentes par elles-mêmes : 1° La Divinité étant le type de l'excellence morale, nous devons ressentir pour elle l'amour, la confiance et la reconnaissance qu'obtiennent de nous les qualités morales de nos semblables; car c'est en concevant tout ce qu'il y a dans l'homme de plus honorable et de plus aimable, porté à la plus haute perfection, que nous pouvons nous faire une idée de la sainteté divine. Un respect habituel et une sorte d'amour pour la Divinité peuvent donc être considérés comme un complément nécessaire à la vertu de l'homme, et un devoir spécial. 2° Bien que la religion ne soit pas l'unique fondement de la morale, cependant lorsqu'on est convaincu que Dieu est infiniment bon, qu'il est l'ami et le protecteur de la vertu, cette croyance est d'un grand secours dans la pratique de nos devoirs; alors nous considérons la voix de la conscience comme celle de Dieu lui-même, et les devoirs qu'elle impose, comme les ordres de l'Être infiniment bon, qui n'a d'autre objet que le plus grand bonheur et la plus grande perfection de toutes choses. 3° L'espérance du bonheur dans une autre vie, et la crainte des châtiments futurs, font de la religion une sanction à la vertu extrêmement utile, peut-être même nécessaire. 4° Enfin, le sentiment religieux, quand il est profond et sincère, doit nous faire soumettre entièrement notre volonté à celle de Dieu, et nous faire considérer les événements même les plus affligeants comme destinés à notre perfection et à notre bonheur.

Je suis loin de contester ce qu'on vient de lire sur nos devoirs religieux ; cependant je demanderai si, dans une classification générale de nos devoirs, ceux envers la Divinité ne devraient pas venir à la suite de tous les autres, puisqu'ils en sont et le couronnement et la fin. Nos devoirs directs et immédiats sont envers les autres et envers nous-mêmes : comme toute vertu a pour raison, pour substance et pour idéal, la Divinité elle-même, accomplir nos devoirs envers les autres et envers nous-mêmes, c'est accomplir la loi divine et nos devoirs envers la sainteté suprême. Nos devoirs qui, sans la connaissance de Dieu, seraient encore obligatoires comme devoirs de conscience, deviennent des devoirs religieux quand nous nous élevons à l'idée de Dieu. On aurait donc pu commencer par développer nos devoirs humains, directs et immédiats, et leur donner ensuite pour complément la volonté divine; et quand Dieu aurait été conçu comme l'auteur même de la loi morale et le dispensateur de la vie future, c'est alors qu'avec les devoirs humains, qui se rapportent à lui, puisqu'ils sont la voix de la Divinité elle-même, on aurait établi des devoirs spéciaux et immédiats envers Dieu, dérivés du nouveau rapport sous lequel il aurait été conçu : ce serait suivre plus rigoureusement l'ordre d'acquisition de nos différents devoirs. Le philosophe écossais a préféré suivre l'ordre de leur importance, et il y a sans doute de la grandeur à placer ainsi la Divinité à la tête de la morale; mais il y a aussi cet inconvénient qu'on fait rejeter la morale à ceux qui rejetteraient la religion, et la religion à ceux qui ne l'admettent qu'avec la morale ou après la morale. Encore une fois, nous n'allons pas de la conception de Dieu à la conception de l'obligation morale, car ce serait aller de la conséquence au principe. Otez le devoir du cœur de l'homme, vous en arrachez Dieu.

Passons à nos devoirs envers les autres et envers nous-mêmes. Les principaux devoirs qui nous sont imposés envers les autres sont, d'après M Dugald-Stewart, la bienveillance, la justice et la véracité. Ces devoirs sont distincts les uns des autres, et l'objet spécial de M. Dugald-Stewart est de marquer leur différence. Le système philosophique qui tire la vertu de l'égoïsme, effraya tellement quelques moralistes que, pour l'éviter, ils se jetèrent dans le système contraire, qui tire toutes les vertus de la bienveillance, et l'obligation que nous imposent les devoirs moraux de leur utilité générale pour la société. Mais si ces derniers devoirs, la reconnaissance, la véracité, la justice, ne sont point immédiatement obligatoires, s'ils ne tirent leur obligation que de l'utilité générale qu'ils procurent, il faut admettre cette maxime, que la bonté de la fin justifie les moyens, c'est-à-dire, en d'autres termes, que, selon les diverses circonstances, on peut être fidèle ou infidèle à la reconnaissance, à la vérité, à la justice. Mais, dira-t-on, jamais un but d'utilité ne peut détourner de ces devoirs; car on gagne toujours plus à les suivre qu'à les enfreindre; et c'est cette idée d'utilité qui constitue d'abord leur obligation à nos yeux; ensuite, par une association d'idées assez ordinaire, on considère le principe sans songer à ses conséquences. Mais les partisans de cette théorie ne s'aperçoivent-ils point qu'ils la soutiennent par les mêmes arguments qu'ils combattent avec force dans les partisans de l'égoïsme, et qu'on peut tourner contre eux les objections qu'ils faisaient à leurs adversaires ? Que la véracité et la justice, et tous les devoirs, soient utiles au genre humain, c'est ce que personne ne conteste ; et si l'on pouvait prévoir toutes les conséquences de ses actions, il est à croire qu'on verrait toujours l'intérêt dans le devoir; il est même possible que, dans la Divinité, le seul principe d'action soit la bienveillance, et que le bonheur de l'espèce humaine soit la raison dernière pour laquelle Dieu lui ait imposé le devoir de la véracité et de la justice : mais il n'en est pas moins certain que la véracité et la justice sont pour nous en elles-mêmes des devoirs rigoureux, car nous avons une perception immédiate de leur obligation; et, en vérité, s'il n'en était pas ainsi, si nous n'étions conduits au bien que par les conséquences d'utilité que nos faibles yeux y découvrent, on peut douter que tous les calculs les plus profonds rendissent assez de vertu pour soutenir la plus petite société. Cette remarque s'applique à tous les systèmes de morale qui, sous des formes diverses, déduisent les maximes de la vertu de la considération de leur utilité. Tous ces systèmes ne sont que des modifications de la vieille doctrine qui résout toute vertu dans la bienveillance. Ce n'est point que l'auteur décrie la bienveillance; il l'admire et il la loue ; mais il distingue la bienveillance, comme vertu, du sentiment de bienveillance. La bienveillance, dit-il, qui est l'objet de l'approbation morale, est la détermination ferme de procurer le plus grand bonheur de nos semblables, et non pas l'affection qui s'y joint et qui rentre dans la classe générale des affections bienveillantes, qui accompagnent tous les principes moraux. Ces affections sont aimables et non respectables : elles sont innées et instinctives; elles ne sont donc pas méritoires; elles prouvent une bonne nature, et non pas un caractère vertueux. C'est là ce que n'ont point vu les écrivains qui, en parlant de la bienveillance, emploient sans cesse les expressions d'affection vicieuse ou vertueuse, tandis que ces expressions ne s'appliquent pas légitimement aux affections, mais aux actions, ou plutôt aux dispositions de l'agent moral, et à la fin qu'il se propose. L'amabilité, la douceur, l'humanité, le patriotisme, la bienveillance univer-

selle, sont des modifications différentes de la même disposition intérieure.

La justice, dans sa signification la plus étendue, exprime cette disposition qui nous détermine à agir indépendamment de toute considération personnelle. Pour bien voir ce que c'est que la justice, il faut la considérer dans les autres plutôt que dans nous-mêmes, où la passion l'altère trop souvent; mais il ne faut pas prendre ce moyen pour un principe, et ériger en maxime philosophique, comme l'a fait Smith, que les notions du juste et de l'injuste, relativement à notre propre conduite, ne sont qu'une application des sentiments qu'excite en nous le spectacle de la conduite d'autrui.

Le détail des maximes de justice est infini; on peut les ramener aux deux suivantes : 1° réprimer les influences de la passion et du caractère; 2° réprimer l'influence de l'amour-propre dans les différends où nos intérêts sont opposés à ceux de nos semblables. Le philosophe écossais appelle la première disposition, *candour;* et la seconde, *integrity* ou *honesty*. Le premier terme n'a guère d'équivalent exact en français; c'est à la fois la candeur, la modestie, la modération, etc.; il regarde principalement les jugements que nous portons sur les talents des autres ou sur leurs intentions; enfin les dispositions que nous apportons dans les discussions. L'autre forme de la justice est la probité, devoir spécial et si important qu'il comprend à lui seul la partie de la morale appelée *jurisprudence* ou *droit naturel*.

Les observations de Hume et Smith sur la différence qui sépare la justice de toutes les autres vertus, s'appliquent à cette modification de la justice appelée *probité*. Voici les deux caractères qui la distinguent : 1° on peut tracer ses règles avec une précision dont tous les préceptes moraux ne sont pas susceptibles; 2° elle admet le secours de la force, c'est-à-dire que, lorsqu'elle est violée à l'égard d'une personne, elle l'autorise à employer la force pour maintenir ses droits. La première remarque appartient à Smith. A ces traits distinctifs Hume en ajoute un autre, que la probité est une vertu factice, et non pas une vertu naturelle; et il se fonde sur ce que nous ne sommes pas portés instinctivement à l'exercice de la justice par une affection naturelle semblable à ces affections qui conspirent avec la bienveillance. M. Dugald-Stewart reproduit ici la distinction importante qu'il a déjà établie entre une affection et ce qu'il appelle une disposition, une détermination; il écarte de la bienveillance le sentiment qui l'accompagne, et montre que la vraie bienveillance est précisément de la même nature que la probité; que nous l'approuvons et pratiquons comme nous approuvons et pratiquons la probité, non parce qu'elle excite en nous un sentiment agréable, mais parce qu'elle nous apparaît comme un devoir. D'ailleurs, il n'est pas vrai que la probité ne soit point accompagnée d'une affection instinctive; elle est aussi accompagnée d'une affection naturelle, qui paraît surtout lorsqu'elle est blessée; savoir le ressentiment, qui est une partie aussi réelle de la nature humaine que la pitié et la tendresse paternelle. D'où vient donc cette opinion assez générale, qu'il y a quelque chose de factice dans la probité, et qu'elle dérive des institutions sociales? Elle vient, selon M. Dugald-Stewart, des formes arbitraires, des expressions scolastiques et des méthodes entièrement artificielles, employées par les philosophes qui ont traité de la probité, par les jurisconsultes qui l'ont considérée uniquement dans son rapport avec la loi, surtout par les jurisconsultes romains et ceux qui les ont servilement copiés. De là sortirent de graves inconvénients; le droit naturel, une fois embarrassé dans les formes scolastiques de la jurisprudence, enveloppa de ces formes toutes les autres parties de la morale. Quoique la justice fût la seule partie de la morale qui admet des droits et des devoirs réciproques, on transporta dans tous les devoirs la réciprocité de droit et de devoir par la fiction de droits imparfaits ou externes.

Les avantages de la véracité sont évidents; sans elle, le langage tournerait contre sa fin, et l'expérience individuelle serait le seul moyen de s'instruire. Cependant cette vertu, quelque utile qu'elle soit, n'a pas son fondement dans l'utilité; indépendamment des résultats, il y a dans la sincérité et la candeur quelque chose d'aimable et de respectable, et l'équivoque et la tromperie font horreur. Hutcheson lui-même, ardent défenseur de la théorie de la bienveillance, admet un sentiment de la véracité distinct du sentiment des qualités utiles. Reid et Smith ont très-bien vu que, sans une disposition naturelle à la véracité et une autre à la crédulité, l'éducation des enfants serait impossible, et qu'une certaine analogie rapproche ces deux principes de ce principe naturel qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature. La véracité n'est point le résultat de l'expérience; elle est d'abord illimitée : l'expression spontanée est l'expression vraie; la fausseté implique une certaine violence faite à notre nature, et cette violence est le fruit plus ou moins tardif de l'expérience et de la société. Aussitôt que l'homme ment, il couvre quelque intention perverse qu'il n'ose avouer; et c'est là ce qui fait la beauté particulière de la franchise et de la candeur, qui réfléchissent en elles les grâces de toutes les autres qualités morales dont elles attestent l'existence.

On rapporte ordinairement à la véracité la fidélité à ses promesses. M. Dugald-Stewart pense qu'elle appartiendrait mieux à la justice. Une personne, dit-il, qui promet avec l'intention de tenir, et qui cependant

manque à sa parole, manque à la justice, à parler rigoureusement. Une personne qui promet sans avoir intention de tenir, est coupable à la fois d'injustice et de tromperie. La véracité, selon M. Dugald-Stewart, est le fond de l'honneur moderne.

L'auteur arrive aux devoirs envers nous-mêmes. Nos devoirs envers nous-mêmes nous imposent l'obligation de ne point négliger les moyens légitimes qui peuvent procurer notre bonheur. Il s'agit d'établir cette obligation, qui paraît étrange. Voici comme le fait M. Dugald-Stewart. Le principe de l'amour-propre, ou le désir du bonheur, ne peut être l'objet ni de l'approbation ni du blâme; il est inséparable de la nature de l'homme, considéré comme être raisonnable et comme être sensible. Ce principe peut s'égarer, et nous écarter ou du bonheur ou de la vertu; or, même dans ce dernier cas, nous jugeons nous-mêmes, ou les autres jugent pour nous, que nous avons mérité d'être punis pour notre imprudence; alors le remords n'est pas seulement le regret d'avoir manqué le bonheur que nous espérions, il ne se rapporte pas seulement à notre condition présente, mais à notre conduite passée. Voyez, sur la nature du remords, la dissertation de Butler sur *la nature de la vertu*. Il suit de là, dit M. Dugald-Stewart, que toute personne qui croit à des récompenses ou à des punitions futures, doit croire aussi que le crime d'une mauvaise action est aggravé par l'imprudence avec laquelle on s'y est précipité.

En parlant du bonheur, il se défend de faire un système pour l'atteindre, et indique à cet égard les opinions contradictoires des épicuriens, des stoïciens, des péripatéticiens; il renvoie, pour la doctrine stoïque, à Ferguson, à Smith et à Harris, qui sont encore loin d'avoir pénétré la profondeur de cette doctrine. Il considère le bonheur par rapport au tempérament, à l'imagination, aux opinions, aux habitudes. Il répand dans toutes ses recherches une foule d'observations intéressantes, trop nombreuses pour trouver ici leur place, trop délicates pour être ramenées à des principes généraux. Il entre dans une analyse rapide des différents plaisirs, qu'il distingue en plaisirs de l'activité, plaisirs des sens, plaisirs de l'imagination, plaisirs de l'entendement, plaisirs du cœur; il montre toujours l'harmonie constante du bonheur et de la vertu, et termine par de sages réflexions sur la nature générale de la vertu, sur l'ambiguïté des mots *vertu* et *vice*, et l'usage de la raison en morale.

La définition la plus complète de la vertu, selon M. Dugald-Stewart, est la définition pythagoricienne : *ἕξις τοῦ δέοντος*. En effet, la vertu n'est pas la prédominance de telle ou telle vertu particulière, mais la disposition constante d'obéir au devoir ; disposition qui devient moins pénible par l'habitude : ce qui d'abord était sacrifice finit par être satisfaction ; remarque qui justifie ou plutôt qui explique la maxime, en apparence si paradoxale, d'Aristote, que là où il y a renoncement à soi-même, il n'y a pas de vertu.

On applique, dit M. Dugald-Stewart, les expressions de juste et d'injuste, de vertu et de vice, tantôt aux actions, tantôt aux intentions : de là une confusion dans le langage et les idées, qu'il cherche à dissiper en distinguant le bien absolu du bien relatif. Le bien relatif consiste dans la bonté de l'intention de l'agent, sans que l'action soit convenable : le bien absolu est l'accord de la bonne intention et de l'action convenable. C'est la bonté relative d'une action qui détermine le mérite moral d'un agent; c'est sa bonté absolue qui constitue son utilité pour la société du genre humain. M. Dugald-Stewart remarque très-bien qu'un sentiment sincère du devoir doit nous faire tendre à la bonté morale absolue ; que la négligence à s'instruire, c'est-à-dire à éclairer ses intentions, est une négligence coupable; que, dans une circonstance particulière, nous devons faire ce qui nous paraît alors notre devoir, mais que si nous nous trompons et manquons la bonté absolue, pour n'être pas coupables de nous être trompés, nous pouvons l'être de ne pas avoir employé antérieurement tous les moyens de rectifier, d'étendre et d'éclairer nos jugements. A l'appui de cette distinction importante, l'auteur cite le rapport et la différence qui se trouvent entre les expressions grecques, *καθῆκον* et *κατόρθωμα*, et entre les phrases latines *officium medium* et *officium perfectum*, et les expressions scolastiques de la vertu matérielle et de la vertu formelle. Il termine par indiquer les différentes circonstances dans lesquelles le sentiment du devoir a besoin d'être dirigé par la raison. Je termine moi-même par recommander à ceux qui cultivent la philosophie morale, l'étude et la méditation d'un ouvrage qui, sous des formes très-simples, cache souvent des vérités profondes, n'omet aucune vérité utile, contient une foule d'observations solides et ingénieuses, offre le modèle de la vraie méthode philosophique, et rend partout hommage à la raison et à la vertu.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE,
OU
ESSAI SUR LES FACULTÉS DE L'AME,

PAR M. LAROMIGUIÈRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS

Depuis un siècle à peu près que la métaphysique de Locke, sur les ailes brillantes et légères de l'imagination de Voltaire, traversa le détroit et s'introduisit en France, elle y a régné sans contradiction et avec une autorité dont il n'y a pas d'exemple dans l'histoire entière de la philosophie. C'est un fait presque merveilleux que, depuis Condillac, il n'a paru parmi nous aucun ouvrage contraire à sa doctrine, qui ait produit quelque impression sur le public. Condillac régnait donc en paix ; et sa domination, prolongée jusqu'à nos jours à travers des changements de toute espèce, paraissait à l'abri de tout danger et poursuivait son paisible cours. Les discussions avaient cessé : les disciples n'avaient plus qu'à développer les paroles du maître ; la philosophie semblait achevée. Cependant les choses en sont venues insensiblement à ce point qu'il paraît tout à coup un ouvrage où l'auteur abandonne et combat même le système établi, sans choquer le public. Que dis-je? le public, jusqu'alors si prévenu en faveur de Condillac, accueille son adversaire, et ne paraît pas même éloigné d'embrasser la nouvelle direction. Ceci prouverait deux choses : d'abord, qu'une révolution philosophique se fait sourdement dans quelques esprits ; ensuite, que cette révolution est déjà préparée dans l'opinion publique. Or nous ne craignons pas d'avancer qu'une telle révolution, si elle n'est point une chimère, est un des faits les plus importants de l'époque actuelle.

Mais le fait est-il bien réel ? L'esprit humain a-t-il ressaisi parmi nous le droit d'examen ? et M. Laromiguière, jadis si zélé, si scrupuleux disciple de Condillac, a-t-il vraiment abandonné sa doctrine ? C'est ce qu'il s'agit de constater par une analyse exacte et approfondie des *Leçons de philosophie*.

Il y a deux hommes dans M. Laromiguière, l'ancien et le nouveau, le disciple et l'adversaire de Condillac. L'adversaire se montre souvent, et c'est là le phénomène que nous nous proposons de signaler ; le disciple reparaît plus souvent encore, et c'est ce qui prouve précisément, selon nous, la réalité de la révolution que nous annonçons ; car, si l'ouvrage de M. Laromiguière n'était qu'un nouveau système, sans rapport avec ceux qui l'ont précédé et avec celui de Condillac, qui est leur type commun, faute de s'appuyer sur le passé, il n'exercerait aucune influence sur l'avenir, et ne serait pour nous qu'un système de plus dans la multitude des systèmes, un ouvrage plus ou moins ingénieux, mais stérile, parce que cela seul est fécond qui est animé de l'esprit du siècle, qui se lie à ses besoins, à ses vœux, à sa tendance. S'il n'y avait aucun rapport entre Condillac et M. Laromiguière, quand même M. Laromiguière aurait pour lui la raison, il n'aurait pas pour lui le public, qui veut bien marcher, mais non pas courir ; qui veut bien permettre qu'on améliore ses idées, mais non pas qu'on les détruise brusquement : jamais le même individu n'a complétement changé ; la société ne change complétement que par les changements partiels et progressifs des diverses générations. Si la rupture de M. Laromiguière avec Condillac eût été violente, on pourrait accuser la passion ou le caprice, et ne voir là qu'un phénomène superficiel et passager ; mais les

changements insensibles préparent les révolutions durables. Enfin, si l'auteur n'avait pas été un disciple de Condillac et ne s'en montrait pas toujours le plus ardent admirateur, il eût manqué à Condillac d'être abandonné par un des siens. Être attaqué n'est qu'un accident ordinaire, même à un système vainqueur; trouver des résistances est un accident inévitable pour un système nouveau qui se développe et qui marche à la victoire; gagner peu de terrain est l'effet de toute résistance opiniâtre, et n'est encore qu'un phénomène peu inquiétant : mais en perdre, mais reculer quand on a été si loin, mais tomber, ne fût-ce que d'une ligne, quand on est parvenu au faîte, ce sont là des présages tout autrement sinistres : en fait de système aussi, toute chute est ruine; reculer, c'est être vaincu; perdre, c'est déjà périr. Ce qui caractérise l'ouvrage de M. Laromiguière, comme ce qui en fait l'importance, est donc précisément ce mélange, ou, pour ainsi dire, cette lutte de deux esprits opposés, de deux systèmes contraires; lutte d'autant plus intéressante que l'auteur n'en a pas le secret, d'autant plus sérieuse qu'elle est plus naïve. C'est le spectacle de cette lutte que nous voulons donner au public; elle est partout dans le livre de M. Laromiguière; elle est dans chaque grande division, dans chaque chapitre, dans chaque alinéa, dans chaque phrase : tant une situation est profonde lorsqu'elle est vraie!

L'ouvrage de M. Laromiguière est la collection des leçons qu'il donna à la faculté des lettres de l'Académie de Paris, pendant les années 1811, 1812 et 1813. Les succès du professeur furent grands : ceux de l'écrivain y répondront; tel est l'effet d'un enseignement et d'un style qui conduisent toujours le lecteur ou l'auditeur de ce qu'il sait mieux à ce qu'il sait moins, on à ce qu'il ignore tout à fait.

Ces leçons se présentent sous le titre d'*Essai sur les facultés de l'âme*. Au fond, cet essai comprend toute la métaphysique; car l'auteur, considérant les facultés et dans leur nature et dans leurs produits, c'est-à-dire en elles-mêmes et dans les diverses idées dont leur développement progressif enrichit l'intelligence, embrasse tout ce que l'on peut dire de l'homme intellectuel; car, où s'arrête la portée de nos facultés, là seulement finit l'homme intellectuel. Mais jusqu'où ne vont pas les facultés de l'homme? Et quelles questions peuvent échapper à la simplicité infinie du plan de M. Laromiguière? L'analyse des facultés, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports les unes avec les autres, est l'objet du premier volume; le second traite de leurs produits, ou des idées. Nous nous proposons de les examiner en détail, montrant toujours en quoi l'auteur suit Condillac et en quoi il s'en écarte, dans le vaste champ qu'il parcourt après lui; et comme, en général, dans la philosophie, l'idée de la méthode plane sur toutes les autres idées, et comme Condillac et M. Laromiguière répètent souvent, ce que nous admettons volontiers, que la philosophie n'est qu'une méthode, nous insisterons d'abord sur la nature et le caractère précis de la méthode suivie par Condillac et M. Laromiguière.

Nous commencerons par écarter la méthode d'enseignement, que Condillac et M. Laromiguière ont trop souvent confondue avec la méthode de découverte, pour nous occuper uniquement de celle-ci. Or, quant à la méthode de découverte, nos deux philosophes se ressemblent tellement, que l'on peut prendre à volonté l'un pour l'autre, et qu'en examinant la méthode de M. Laromiguière, on examine aussi celle de Condillac.

« L'idée de la méthode, dit M. Laromiguière « (1re leçon, p. 48), quoique assez facile à saisir, « n'est pourtant pas une idée simple; quand nous « saurons ce que c'est qu'un principe et ce que c'est « qu'un système, nous serons bien près de savoir ce « que c'est que la méthode. »

Maintenant, qu'est-ce qu'un *principe* et un *système?* Laissons parler M. Laromiguière :

« Personne, dit-il (*ibid*, p. 50), n'ignore la ma« nière dont se fait le pain. On a du grain qu'on broie « sous la meule; le grain ainsi broyé est imbibé « d'eau; il prend ainsi de la consistance sous la main « qui le pétrit; et bientôt l'action du feu le convertit « en pain. Voilà quatre faits qui tiennent les uns aux « autres, mais de telle manière que le quatrième est « une modification du troisième, comme le troisième « est une modification du second, et comme le second « est une modification du premier. Or, toutes les fois « qu'une même substance prend ainsi plusieurs formes « l'une après l'autre, on donne à la première le nom « de *principe*. »

Et ajoutons, pour compléter la pensée de l'auteur : A l'ensemble de ces formes qui s'engendrent l'une l'autre, on donne le nom de *système*.

Or la méthode qui systématise tous les éléments d'une science en les ramenant à un principe commun, à leur origine, cette méthode s'appelle d'un seul mot *analyse*.

« C'est l'analyse, dit M. Laromiguière (*ibid.*, p. 58), « qui, ramenant à l'unité les idées les plus diverses « qu'elle-même nous a données, fait produire à la « faiblesse les effets de la force; c'est l'analyse qui « sans cesse ajoute à l'intelligence, ou plutôt l'intel« ligence est son ouvrage, et la méthode est trouvée. »

La méthode est trouvée! c'est ce qu'il s'agit d'examiner, en cherchant à se défendre de l'enthousiasme qui peut bien saisir le poëte en présence d'une grande image, d'une inspiration sublime, et même le métaphysicien le plus méthodique, à l'instant où il croit apercevoir une idée féconde; mais qu'il ne faut pas

commencer par partager soi-même, lorsqu'on veut savoir s'il est bien ou mal fondé, si réellement la méthode est trouvée. Et, selon nous, elle ne l'est pas; ou, si elle se trouve dans la description qu'en vient de donner M. Laromiguière, elle s'y trouve si bien enveloppée sous des éléments étrangers, qu'on a peine à l'y reconnaître. En effet, pour systématiser une science, c'est-à-dire pour ramener une suite de phénomènes à leur principe, à un phénomène élémentaire qui engendre successivement tous les autres, il faut saisir leurs rapports, le rapport de génération qui les lie; et pour cela, il est clair qu'il faut commencer par examiner ces différents phénomènes séparément. Cette opération, c'est l'observation. Or l'observation peut bien conduire à l'unité, mais quelquefois aussi elle n'y conduit pas; elle y conduit, si elle la trouve; elle la trouve, si l'unité existe : si l'unité n'existe pas, l'observation aura beau la chercher, elle ne la trouvera pas; elle n'y conduit donc pas nécessairement: observer est donc une chose, unir et systématiser en est une autre; ces deux opérations ne se rencontrent donc pas fortuitement, extérieurement pour ainsi dire, par l'effet de l'identité qui peut exister dans les choses observables. Alors nous ne ramenons pas les phénomènes à l'unité; mais nous voyons l'unité dans les phénomènes, parce que les phénomènes sont identiques. Si l'unité est une création de l'esprit, c'est une chimère avec laquelle l'observation et la vraie philosophie n'ont rien à voir; si c'est une réalité, c'est un fait, un fait d'observation, comme tout autre fait, comme la diversité ou la ressemblance. L'observation, si elle est exacte, le trouve même sans le chercher; de telle sorte qu'alors il n'y aurait pas même dans la méthode deux opérations, l'opération qui observe, et l'opération qui unit et systématise, mais une seule opération, savoir l'observation, laquelle trouve ou ne trouve pas l'unité. Dans ce cas, la méthode consisterait uniquement dans l'observation; et dans ce cas encore, si l'on veut donner un nom grec à l'observation, à la méthode, qui n'est pas plus grecque que française, et qui appartient à la raison humaine, on peut lui donner le nom d'*analyse*, cette expression marquant l'opération de l'esprit qui divise, qui décompose, c'est-à-dire qui tend à l'observation; car on n'observe, on n'observe bien qu'en décomposant : voilà pourquoi la langue grecque oppose l'*analyse* à la *synthèse*, comme la langue française oppose la décomposition à la composition. Toutefois les définitions de mots étant libres, sauf l'inconvénient de confondre les idées par la confusion du langage convenu, on peut, si l'on veut, appeler *analyse* la réunion de l'opération intellectuelle qui décompose et de celle qui compose, de l'analyse et de la synthèse, comme les Grecs l'entendaient, et comme jusqu'ici l'entendait tout le monde : on peut encore, si on le veut, appeler *méthode* en général ces deux opérations, qui, au fond, constituent deux méthodes, et qui jusqu'ici passaient pour deux méthodes différentes. Les faits sont tout, les mots ne sont rien; qu'on fasse des mots ce qu'on voudra; mais que les faits restent intacts, ainsi que leurs caractères. Quelque dénomination que l'on emploie, toujours est-il qu'unir et systématiser n'est pas décomposer et observer; que ces deux procédés, sans s'exclure, ne se suivent pas nécessairement; que, pour atteindre à la vérité, l'observation est incomparablement plus utile que la recherche de l'unité; et que, par conséquent, dans l'idée générale de méthode, la décomposition, en fait et en droit, précède la composition.

Condillac et M. Laromiguière font tout le contraire. Sans proscrire l'observation, ils insistent plutôt sur la composition, sur l'unité nécessaire à tout système. Pour ne point parler de Condillac, les passages de M. Laromiguière que nous avons cités plus haut, sont décisifs. La tendance à l'unité est telle dans les *Leçons de philosophie*, qu'indépendamment de tous les passages où le professeur la recommande, et où il la suit explicitement, il reste encore je ne sais quel esprit général qui y aspire sans cesse, qui se produit dans les mots comme dans les idées, qui remplit et anime le livre entier. Or, qui ne voit que cette tendance à l'unité, cette supériorité accordée à l'esprit de système sur l'esprit d'observation, doit être funeste à la vraie science, laquelle repose sur les faits? Que dirait-on d'un chimiste qui, dans des leçons sur la méthode, la réduirait à la recherche de l'unité, à la recherche d'un élément unique, simple, indécomposable, dont tous les autres ne fussent que des formes, et dont la chimie entière ne fût que le développement? Un tel chimiste ne rappellerait-il pas le temps de Paracelse plutôt que le temps de Lavoisier? Celui-là, à coup sûr, ne trouverait pas la classification des corps simples; car où il y a unité, il n'y a pas lieu à classification : il ne trouverait pas un élément nouveau; car deux éléments simples, et tout élément est simple ou supposé tel, deux éléments engendreraient, selon lui, deux sciences tout à fait opposées. Que dirait-on du physiologiste qui recommanderait de chercher avant tout la fonction organique élémentaire? Que dirait-on du médecin dont la méthode médicale consisterait à réduire toutes les maladies à une seule, la goutte à la fièvre ou la fièvre à la goutte? Que dirait-on du physicien qui, au lieu d'ajouter la géométrie à l'expérience, prétendrait, *à priori*, construire la nature avec un x ou un y? N'est-il pas visible qu'aussitôt que l'esprit humain s'écarte de l'expérience, il s'écarte de la ligne droite de la science?

Ne serait-on donc pas fondé à dire à Condillac et à

son école : 1° Sans prétendre que vous rejetez l'expérience, certainement vous insistez plus sur l'unité et l'esprit de système ; dès là, votre méthode, sans être absolument vicieuse, contient déjà un germe funeste que l'application développera nécessairement.

2° Quand même il serait vrai que, dans l'application, vous n'eussiez pas failli, le mérite en serait à vous, non pas à votre méthode ; et notre remarque subsisterait toujours.

3° Quoi qu'il en soit de notre remarque, si elle pèche, assurément ce n'est pas par une excessive témérité, et ce n'est pas à vous d'accuser vos adversaires d'être des esprits ambitieux et chimériques. En effet, quelle ambition que celle de voir tout en un, et même de ne vouloir rien voir autrement! car non-seulement l'unité est pour vous un résultat, mais c'est une loi, c'est un précepte, une méthode. Quand donc vous rencontrez sous votre plume les noms de philosophes étrangers ou de philosophes anciens, les noms de Platon ou de Pythagore, des Alexandrins ou de certains scolastiques, de Leibnitz ou de Spinosa, et d'autres modernes plus récents dont la gloire est l'orgueil des grandes nations contemporaines, de grâce, moquez-vous moins de leurs prétentions, car les vôtres ne sont pas petites. Ces philosophes ambitieux, ces illuminés, comme vous les appelez (tom. I, p. 42 ; tom. II, p. 172—449 et *passim*) on ne sait pourquoi, peuvent-ils avoir été plus loin que vous? car encore une fois, qu'y a-t-il au-dessus et au delà de l'unité?

4° De plus, cette unité que vous cherchez, nous la souhaitons aussi; sans doute l'homme ne peut se reposer que dans l'unité : l'unité est la fin dernière de la science ; mais nous croyons que l'observation en est la condition, et, tout en cherchant la fin de la science, nous nous pénétrons surtout du besoin d'accomplir ses conditions légitimes. Voyez donc qui, de vous ou de nous, se conforme le mieux à l'esprit des temps modernes, lequel n'est autre chose que la crainte de l'hypothèse, et la prédominance, quelquefois même excessive, de l'observation sur la spéculation.

Sans appliquer à M. Laromiguière ces paroles pacifiques que nous n'adressons ici qu'au chef lui-même, à Condillac, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que M. Laromiguière, qui, sur d'autres points, abandonne Condillac, l'ait, sur celui-là, si scrupuleusement suivi. Sa méthode est celle de Condillac ; elle en a tous les inconvénients ; elle en a aussi tous les avantages, parmi lesquels il faut mettre au premier rang le talent de l'exposition et du style. Si toutes les idées sont réductibles à l'unité, si l'unité est la loi de la pensée humaine, l'analogie est la loi du langage; aussi l'analogie est-elle le caractère éminent du style de Condillac et de M. Laromiguière. De là ce style heureux dont le secret consiste à aller sans cesse du connu à l'inconnu, et à répandre ainsi sur toutes les matières la lumière et l'agrément : de là cette élégance continue dont Condillac a transmis, avec sa méthode générale, l'habitude systématique à son heureux imitateur, qui, par un travail plus profond encore, une étude plus assidue, semble y avoir ajouté plus de force et plus de charme. Comme le système de M. Laromiguière n'est qu'une génération progressive d'idées, sa langue n'est qu'une traduction harmonieuse. L'habile écrivain vous conduit, vous promène, pour ainsi dire, d'une forme à l'autre, d'une expression à une autre expression, avec un art aussi profond et aussi subtil que l'habile dialecticien vous fait passer d'un principe plus ou moins prouvé, mais enfin établi et convenu, à une conséquence immédiate qui elle-même engendre une conséquence nouvelle, d'où sort une suite de nouvelles conséquences toutes liées intimement l'une à l'autre, préparées et ménagées par des harmonies et des gradations qui, en se développant successivement sous vos yeux, vous charment sans trop vous surprendre, et vous éclairent sans vous éblouir. Malheureusement le talent d'exposition, qui se prête aussi bien à l'erreur qu'à la vérité, ne prouve rien pour ou contre un système.

Mais comment se fait-il que M. Laromiguière diffère, autant que nous l'avons annoncé, de Condillac, si leur méthode est la même? C'est qu'ils l'appliquent diversement. Tous deux cherchent l'unité ; mais Condillac la trouve dans une chose, M. Laromiguière dans une autre, et ces deux choses sont essentiellement opposées ; de là, malgré l'identité de la méthode, la diversité des directions, qu'un reste d'habitude et des artifices de langage peuvent bien encore rapprocher sur certains points, mais sans pouvoir réellement les confondre; de là les différences et les ressemblances que nous avons annoncées, et qu'il nous reste à développer.

Pour saisir nettement les différences qui existent déjà et les ressemblances qui se trouvent encore entre le système de M. Laromiguière et celui de Condillac, il faut bien concevoir ce dernier système, et surtout l'enchaînement du principe et des conséquences.

Le principe de Condillac est la sensibilité ; il y voit l'intelligence tout entière. Toutes les facultés de l'homme ne lui paraissent que le développement varié d'une première sensation.

A la première odeur, dit Condillac (*Traité des Sensations*, 1re part., chap. 2), la capacité de sentir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve ; voilà l'attention.

L'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous. (*Logique*, 1re part., chap. 7.)

Une double attention s'appellera comparaison ; elle

consiste dans deux sensations qu'on éprouve, comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres. (*Log.*, 1re part., chap. 7.)

Un objet est ou absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous ; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. Voilà la mémoire. (*Log.*, même chap.)

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent : or, apercevoir des ressemblances et des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation. (*Log.*, même chap.)

La réflexion n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons. (*Log.*, même chap.)

La réflexion, lorsqu'elle porte sur des images, prend le nom d'*imagination*. (*Log.*, même chap.)

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait ; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements, et, par conséquent, des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement ; on ne saurait s'en faire une idée plus exacte. (*Log.*, même chap.)

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement : si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le besoin.

Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le malaise ; plus vif, il prend le nom d'*inquiétude* ; l'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le désir.

Le désir, tourné en habitude, est la passion.

Le désir, rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le désir absolu (*Traité des Sensations*, 1re part., chap. 3) est la volonté. Telle est l'acception propre du mot *volonté* ; mais on lui donne souvent une signification plus étendue, et on la prend souvent pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions.

En résumé, on appelle *entendement* la réunion de la sensation, de l'attention, de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement ; on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable, du besoin, du malaise, de l'inquiétude, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que l'espérance, jointe à la passion, détermine. La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement, et de toutes celles qui se rapportent à la volonté. Et comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la sensation.

Tel est, selon Condillac, le système des facultés de l'âme, système qui devrait faire abandonner tous les autres, si la simplicité et la clarté étaient les seules ou même les plus importantes qualités que l'on exige d'un système philosophique. « Mais, observe très-bien « M. Laromiguière, si cette clarté était plus appa« rente que réelle, si cette simplicité laissait échapper « ce qu'il importe le plus de retenir sous les yeux de « l'esprit, si elle était l'oubli de quelque condition « nécessaire à la solution du problème, si le principe « d'où part Condillac ne contenait pas tout ce qu'il « en déduit, et si le fil des déductions se trouvait « rompu plusieurs fois, alors, entre un système « simple, facile, ingénieux, mais manquant d'exac« titude, et un système plus approchant de la vérité, « fût il présenté sous des formes moins heureuses, il « n'y aurait pas à balancer ; car la simplicité est une « chose relative à nous ; au lieu que la vérité est une « chose absolue, indépendante de la faiblesse de notre « esprit. » (Tom. Ier, troisième leçon.)

Or M. Laromiguière, après un long examen, prétend, et il établit, selon nous, très-solidement, qu'il n'est point vrai que la sensation soit l'unique élément de la pensée, de l'entendement et de la volonté. Il croit qu'entre nos facultés et la sensation il y a un véritable abîme.

En effet, pour ne parler d'abord que de l'entendement, les facultés qui s'y rapportent ne peuvent venir de la sensation qu'autant que l'attention elle-même en dériverait. La sensation, dit M. Laromiguière, est passive, l'attention est active ; l'attention ne vient donc pas de la sensation : le principe passif n'est pas la raison du principe actif ; l'activité et la passivité sont deux faits que l'on ne peut confondre.

Si l'attention ne dérive pas de la sensation, si elle est son principe à elle-même, elle échappe à toute définition. En effet, la définition d'une idée n'est possible qu'autant qu'on a une idée antérieure, de laquelle dérive celle qu'on se propose de définir : d'où il suit que l'idée fondamentale d'une science ne peut jamais être définie ; car l'idée fondamentale d'une science en est l'idée première, et, par conséquent, une idée qui n'en a pas d'antérieure. L'activité ne se définira donc pas : elle ne se démontrera pas non plus ; car elle est un fait, et les faits n'empruntent pas leur évidence de celle du raisonnement ; ils ont une évidence qui leur est propre. Seulement M. Laromiguière en appelle au

témoignage des langues : « Partout, dit-il, on *voit* et « l'on *regarde*; on *entend* et l'on *écoute*; on *sent* et « l'on *flaire*; on *goûte* et l'on *savoure*; on reçoit l'im« pression mécanique des corps, et on les remue. « Tout le genre humain sait donc, et ne peut pas ne « pas savoir, qu'il y a une différence entre voir et « regarder, entre écouter et entendre : il sait, en « d'autres termes, que nous sommes tantôt passifs et « tantôt actifs; que l'âme est tour à tour passive et « active. » (Tom. Ier, quatrième leçon, p. 92.)

Si cette distinction est fondée, et nous la croyons incontestable, il en résulte que le système entier de l'entendement repose, en dernière analyse, non sur la sensation, mais sur l'attention, sur l'activité de l'âme; tandis que la faculté de sentir, que M. Laromiguière propose d'appeler *capacité de sentir*, pour mieux marquer sa passivité, n'est que l'occasion de l'exercice de l'activité intellectuelle, lui fournit des matériaux, mais ne la constitue pas.

La même différence essentielle, établie entre la sensation et l'attention, relativement à l'intelligence, M. Laromiguière la retrouve entre le malaise et l'inquiétude, entre le besoin et le désir, relativement à la volonté. Le malaise est un sentiment ou une sensation passive; l'inquiétude est le passage du repos à l'action : « Pour que l'inquiétude fût la même chose « que le malaise, ou une transformation du malaise, il « faudrait que le repos pût se transformer en mou« vement. » (Tom. Ier, cinq. leçon, pag. 138.) L'inquiétude déterminée, portée sur un objet particulier, c'est le désir; le désir, et non pas le besoin, phénomène passif comme le malaise, est donc le véritable principe, le principe actif des facultés de la volonté. Le malaise et le besoin sont bien l'occasion du désir, mais ils n'en sont pas la raison; car la raison d'un fait ne peut être trouvée que dans un fait similaire ou analogue, et le désir et le malaise sont entièrement dissemblables, selon M. Laromiguière.

Ainsi, pour la volonté comme pour l'entendement, l'activité est le vrai point de départ de toutes les facultés humaines, et la pensée, qui comprend l'entendement et la volonté, repose tout entière sur l'activité, c'est-à-dire sur l'attention. L'attention est le principe de M. Laromiguière, comme la sensation est celui de Condillac. La différence qui les sépare est donc grave, comme nous l'avions annoncé, puisque c'est celle de la passivité à l'activité.

Quant à la ressemblance qui rapproche encore des théories opposées l'une à l'autre dans leur fondement, elle est délicate, et plus difficile à exposer et à saisir. M. Laromiguière n'admet pas, comme Condillac, que l'attention vienne de la sensation : mais, aussitôt qu'il est arrivé à l'attention par d'autres chemins que Condillac, il rentre dans les voies de ce dernier, et, comme lui, il déduit de l'attention toutes les facultés de l'entendement, et du désir toutes celles de la volonté. Il y a bien encore quelques légères différences dans l'arrangement et dans le langage; il n'y en a point dans l'analyse des faits et dans leur déduction. Or nous pensons que M. Laromiguière est plus heureux dans les différences que dans les ressemblances. A peu près d'accord avec lui sur les points qui lui appartiennent en propre, nous avouons franchement que nous nous en séparons entièrement pour la partie qui se rapproche davantage de Condillac. Une exposition fidèle et détaillée de cette partie de la doctrine contenue dans les *Leçons de philosophie* doit en précéder la critique; il faut montrer comment le savant professeur analyse les facultés de l'entendement et de la volonté, comment il les enchaîne entre elles, afin de prouver que son analyse n'est pas toujours exacte, et que la chaîne de ses déductions se rompt dans plusieurs endroits.

Le système des facultés de l'âme commence, selon M. Laromiguière, non pas à la sensation, mais à l'attention, la première de nos facultés actives. L'attention, dans son double développement, produit successivement toutes les facultés, et celles dont se compose l'entendement, et celles dont se compose la volonté. Les facultés de l'entendement sont diverses, mais on peut les réduire à trois : d'abord l'attention, la faculté fondamentale; puis la comparaison, puis enfin le raisonnement. Dans ces trois facultés rentrent toutes les autres facultés intellectuelles. Le jugement est ou la comparaison elle-même, ou un produit de la comparaison; la mémoire n'est encore qu'un produit de l'attention, ou ce qui reste d'une sensation qui nous a vivement affectés; la réflexion, se composant de raisonnements, de comparaisons et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés; l'imagination n'est que la réflexion, lorsqu'elle combine des images; enfin l'entendement est la réunion des trois facultés élémentaires et des autres facultés composées qui leur servent de cortége. Or la réunion de plusieurs facultés n'est pas une faculté réelle; ce n'est qu'une faculté nominale, un signe sans valeur propre et sans réalité. Il n'y a de réel que les trois facultés élémentaires : je dis élémentaires, parce que, dans leur développement, elles engendrent d'autres facultés; mais, dans le vrai, il n'y a de faculté élémentaire, selon M. Laromiguière, que l'attention. En effet, la comparaison n'est que l'attention, l'attention double, l'attention donnée à deux objets, de manière à discerner leurs rapports; sans attention, point de comparaison possible; et sans comparaison, point de raisonnement, car le raisonnement n'est qu'une double comparaison; il naît de la comparaison, comme la comparaison naît de l'attention : l'entendement est donc tout entier dans l'attention.

Quant à la volonté, son point de départ, ou sa faculté élémentaire, est le désir, comme l'attention est le point de départ, la faculté élémentaire de l'entendement. Le désir engendre, comme l'attention, deux autres facultés, ni plus ni moins; savoir, la préférence et la liberté. La préférence est un désir ce que la comparaison est à l'attention; et la liberté est à la préférence ce que la raison est à la comparaison. Comme les facultés élémentaires de l'entendement élèvent successivement des facultés secondaires qui interviennent dans leur exercice, de même les trois facultés élémentaires de la volonté, savoir : le désir, la préférence et la liberté, se compliquent successivement de diverses facultés secondaires auxquelles elles donnent naissance; telles que le repentir et la délibération. Le repentir naît à la suite de la préférence : il n'entre pas dans les facultés intellectuelles de M. Laromiguière, quoiqu'il soit une faculté, selon Condillac. Mais, selon M. Laromiguière, le repentir appartient à la sensibilité; la délibération suit la préférence et précède la liberté : on peut d'abord préférer sans avoir délibéré; mais si l'acte de préférence a été suivi de repentir, on ne préfère plus de nouveau sans délibérer; or, la préférence après délibération, c'est la préférence libre, la liberté. Désir, préférence, liberté, voilà les trois facultés réelles; leur réunion est la volonté; mais, comme la réunion de plusieurs facultés n'est point une faculté réelle, la volonté n'est point une faculté propre, mais une faculté nominale, un signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.

En résumé, il y a donc ici six facultés réelles et deux facultés nominales : or ces deux facultés nominales, l'entendement et la volonté, se réunissent dans la pensée. La pensée, réunion de facultés, n'est pas une faculté, ce n'est pas même un signe représentatif de signes, puisque la volonté et l'entendement, dont la pensée est le signe, ne sont pas des facultés réelles, mais des signes ou appellations collectives de facultés. Par ces expressions, *entendement* et *volonté*, il ne faut donc entendre réellement autre chose que l'attention, la comparaison, le raisonnement, d'un côté, et, de l'autre, le désir, la préférence et la liberté; facultés réelles, qui se développent dans deux sphères différentes, mais dans le même rapport, et sans que l'un ou l'autre de ces deux ordres de facultés dépasse l'autre dans son développement ou reste en deçà. Le développement de l'attention se fait de trois façons différentes qui se reproduisent fidèlement dans les développements du désir. Le parallélisme est parfait; mais le comble de l'art était non-seulement d'établir ces deux lignes parallèles, mais de les faire se toucher dans un point, et même de manière à établir entre elles mieux qu'un rapport de coïncidence, un rapport de génération : or, n'est-ce pas établir un rapport de génération entre l'entendement et la volonté, que de tirer toutes les facultés de la volonté, du désir, lequel, selon Condillac et M. Laromiguière, *est la direction de toutes les facultés de l'entendement vers un objet dont on a besoin?* (Tom. I[er], 4[e] leçon, p. 104.) Tant que le besoin ne se mêle point à l'action de nos facultés, ces facultés, savoir, l'attention, la comparaison, le raisonnement, ne s'exercent pas moins; mais que le besoin intervienne, les trois facultés se réunissent dans une direction commune; voilà le désir. Or, comme, selon M. Laromiguière lui-même, le besoin n'est pas une faculté, mais un simple phénomène sensible, entièrement étranger à l'activité, il s'ensuit que l'activité, et les facultés qui en dérivent, restent ce qu'elles sont, quand même le besoin n'intervient pas dans leur exercice; de sorte qu'essentiellement le désir n'est qu'un mode de l'activité, l'activité concentrée sur un objet dont il se trouve que la sensibilité a besoin, circonstance tout à fait accidentelle. Au fond, le désir est donc l'activité elle-même; seulement l'activité ne s'exercerait pas comme elle le fait dans le désir, si le besoin n'intervenait, non comme fondement et comme principe, mais comme une simple condition préalable. L'activité, c'est-à-dire l'attention, est le vrai principe du désir, puisqu'elle est le principe des facultés intellectuelles, dont le désir n'est que la concentration. L'attention est donc le principe unique, non-seulement de l'entendement, mais aussi de la volonté, et par conséquent de la pensée tout entière, c'est-à-dire de l'homme. Ceci achève le système de M. Laromiguière : jusqu'ici ce système était double, maintenant il est vraiment un, et le parallélisme se résout dans l'unité absolue. Opposé d'ailleurs à Condillac, puisqu'il fonde toute sa doctrine sur l'attention, essentiellement distincte de la sensation, M. Laromiguière s'en rapproche cependant, en ce qu'il tend également à ramener toutes les facultés à l'unité. L'unité de nos deux auteurs ne se ressemble guère, mais enfin c'est toujours de l'unité. Voilà une ressemblance dans l'application, que nous avions signalée dans la méthode; et cette ressemblance est fondamentale. Seulement il faut reconnaître que l'unité de M. Laromiguière est plus savante que celle de son devancier, et ses combinaisons plus systématiques. Condillac, en tirant de la sensation, comme élément unique, toutes les facultés humaines, se contente de les séparer en deux classes, celles qui se rapportent à l'entendement et celles qui se rapportent à la volonté, et de marquer dans chacune de ces classes le mode successif de leur développement. Il les énumère toutes; mais ni dans chaque classe il ne détermine quelles sont les facultés principales, ni dans les deux classes il ne montre le rapport plus ou moins intime des facultés correspondantes. Mais M. Laromiguière, en partant de l'attention comme élément

unique, ne se contente pas d'engendrer successivement toutes nos facultés intellectuelles ou morales ; il détermine avec précision le nombre exact et le mode de génération progressive des diverses facultés élémentaires de chaque classe. Il n'y a que trois facultés pour chacune d'elles. La volonté n'en contient pas plus que l'entendement, ni l'entendement que la volonté ; le rapport de génération qui unit les facultés de la première série, unit également toutes celles de la seconde. Partout identité de nombre, partout identité de développement. La simplicité de Condillac disparaît devant celle-là ; sa régularité est le chaos devant celle de M. Laromiguière. En effet, quoi de plus simple et de plus régulier qu'un tel système? Figurez-vous d'abord trois facultés, dont la seconde sort de la première, dont la troisième sort de la seconde exactement de la même manière : voilà l'entendement. Figurez-vous ensuite trois nouvelles facultés parallèles, dont la première sort des trois premières réunies, comme la dernière de ces trois autres sortait des deux précédentes ; de telle sorte que cette première faculté, savoir, le désir, dans ses deux transformations progressives, produit la préférence, puis la liberté, comme on avait vu sortir de l'attention la comparaison, puis le raisonnement : voilà la volonté. Volonté et entendement, voilà deux signes distincts à la fois et correspondants, qui résument leurs facultés respectives, et se résument elles-mêmes dans un signe plus général, la pensée. Ici les réalités et les signes, les idées individuelles et les idées abstraites, se prêtent un mutuel appui, et présentent à l'œil charmé l'aspect et le jeu du plus heureux mécanisme. Je le demande, est-il un objet de la nature et de l'art qui se compose, et se recompose, se démonte et se remonte avec plus de souplesse et de grâce, et dont on suive les mouvements avec plus de facilité, que l'homme de M. Laromiguière? Est-il un édifice dont toutes les divisions, les compartiments et les dessins soient plus également, plus symétriquement ordonnés ; où les moindres détails soient arrêtés et finis avec une précision plus subtile, une élégance plus scrupuleuse?

Nous l'avouons, cet ordre si parfait et si achevé, s'il ne rappelle pas la grande manière des artistes de l'antiquité, semble reproduire encore moins les procédés de la nature, qui ne marche point avec tant de précaution, et ne fait rien de si minutieusement compassé. *A priori*, dans les arrangements métaphysiques de M. Laromiguière, il est bien difficile de ne pas redouter quelque chose d'artificiel. Quoi ! la nature nous a donné trois facultés de l'entendement, et non pas deux, et non pas quatre ! et il s'est trouvé qu'elle a fait la même chose pour la volonté ; et encore, que ces deux ordres de facultés se forment et se combinent avec une aussi rigoureuse identité ! En vérité, la nature a traité l'homme bien favorablement pour la métaphysique. Il semble qu'elle l'ait fait ainsi tout exprès pour qu'on pût l'analyser et l'expliquer d'une manière si simple et si nette à l'attention la plus superficielle, qu'en dépit d'elle, elle ne pût pas ne pas le comprendre. Tant que la nature ne sera pas plus grande, la science humaine ne sera pas bien difficile. Malheureusement, ou heureusement pour nous, il n'en est point ainsi ; et quand la simplicité du système de M. Laromiguière ne nous défendrait pas elle-même de ses propres séductions, un examen attentif et l'expérience nous démontreraient que le système du savant professeur est purement artificiel, qu'il ne répond point aux choses, qu'il réunit ce qu'il faudrait séparer, et que, sur plusieurs points importants, les faits dérangent sa belle harmonie, son élégante et facile structure.

Nous examinerons d'abord l'entendement et ses facultés, lesquelles, selon M. Laromiguière, sont au nombre de trois : savoir, l'attention, la comparaison, le raisonnement.

Plus nous y réfléchissons, moins il nous est facile de comprendre comment l'intelligence humaine se trouve renfermée tout entière dans ces trois facultés. Il ne nous paraît pas vrai de dire que l'entendement ne soit qu'un mot, un pur signe, et que la véritable réalité se trouve dans l'attention, la comparaison et le raisonnement. Être attentif est sans doute une condition pour comprendre ; il faut comparer pour pouvoir juger, et l'opération du raisonnement amène sous les yeux de l'esprit des vérités cachées sous d'autres vérités : mais ces nouvelles vérités, si c'est le raisonnement qui permet à l'esprit de les apercevoir, ce n'est pas le raisonnement qui les aperçoit ; raisonner est une chose ; saisir et comprendre les vérités de raisonnement est une autre chose. L'affirmation irrésistible, la compréhension vive et absolue que deux idées se conviennent, est une opération tout autre que celle du rapprochement de ces deux idées, que souvent on rapproche très-laborieusement, sans pouvoir en surprendre le rapport. L'attention la plus ferme, la plus soutenue, n'est pas non plus cette lumière qui nous révèle la vérité à la recherche de laquelle nous appliquons notre attention. Au fond, l'attention n'est qu'un acte de volonté ; nul n'est attentif qui ne veut l'être, mais ne comprend pas qui veut comprendre, et l'attention ne contient pas plus l'intelligence, que la sensibilité elle-même ne contient l'attention. Ainsi, pour expliquer ma pensée par un exemple vulgaire, avoir les yeux ouverts devant un livre de mathématiques, percevoir l'impression des caractères, être affecté de toutes les sensations qui sortent de la présence de ce livre, est une condition, et même une condition

préliminaire indispensable pour que l'esprit puisse découvrir le sens intellectuel et mathématique qui y est contenu. De plus, il est nécessaire que l'activité volontaire, profondément distincte de la sensibilité, s'y ajoute, et se dirige sur les pages placées sous nos yeux; il faut que l'attention, vigilante et sévère, écarte les sensations diverses, les images, les idées, toutes les distractions qui peuvent s'interposer entre l'esprit et le livre : aussitôt que l'œil cesse de voir et que l'attention défaille, l'esprit s'arrête et cesse de comprendre. Sentir et vouloir sont donc nécessaires pour comprendre; mais, tout en reconnaissant la nécessité de la deuxième condition comme de la première, il ne faut pas croire que la volonté soit autre chose que la condition de l'intelligence, et qu'elle en soit le principe; ce serait une confusion, trop ordinaire il est vrai, mais très-peu philosophique. Le fait de la perception de la vérité se cache sous les faits plus apparents de la sensation et de la volition, et se dérobe d'autant plus facilement à la conscience, qu'il lui est plus intime : mais ce fait n'est pas moins réel; il contient même la partie la plus élevée de la nature humaine. L'entendement est une faculté spéciale qui n'a son principe qu'en elle-même, tout comme la volonté et la sensibilité. Juger du vrai ou du faux, juger du bien ou du mal, sont des actes qui n'ont rien à démêler avec ceux du vouloir, bien qu'un être volontaire et libre puisse seul les porter. Je veux ou je ne veux pas, je donne mon attention ou je ne la donne pas; ici tout est en ma puissance, et rien n'arrive que ce qui me plaît : mais il n'en est pas ainsi du jugement. Sans doute je puis juger ou ne pas juger, en ce sens que je puis satisfaire ou ne pas satisfaire à la condition fondamentale de tout jugement, savoir, l'attention. Mais aussitôt que cette condition est accomplie, alors paraît un fait différent du premier, et dont les caractères sont tout à fait opposés : le premier est libre, le second ne l'est pas. Ce second fait, indécomposable et simple, est la perception de la vérité; perception irrésistible, à laquelle nul homme ne peut se soustraire, et dont la lumière le frappe et l'éclaire nécessairement, lorsque librement d'abord il s'est mis en état de l'apercevoir. Ainsi, pour rappeler l'exemple déjà employé, tout homme est libre d'étudier ou de ne pas étudier l'arithmétique, c'est-à-dire de diriger ou de ne point diriger son attention sur cette matière; les uns le font, les autres ne le font pas, tous peuvent le faire : mais aussitôt que l'on a dirigé son attention de ce côté, et qu'on a étudié suffisamment, alors il est certain que l'on aperçoit les divers rapports des nombres; on ne fait pas ces rapports, car alors ces rapports pourraient changer au gré de notre volonté qui les aurait faits; par conséquent la volonté n'intervient point dans leur perception : on ne les fait pas, disons-nous; on ne les constitue pas, on les aperçoit. Qui donc les aperçoit? Ce n'est aucune des facultés de l'entendement de M. Laromiguière; ce n'est pas le raisonnement, puisque ce n'est pas la comparaison; ce n'est pas la comparaison, puisque ce n'est pas l'attention; ce n'est pas l'attention, puisque ce n'est pas la volonté; encore une fois qu'est-ce donc? Quelque chose qui a échappé à l'analyse de M. Laromiguière et de bien d'autres métaphysiciens; quelque chose qui diffère autant de la volonté qu'elle-même diffère de la sensibilité, qui tient intimement à la personnalité, mais qui s'en distingue; qui gouverne l'homme, et que l'homme ne gouverne pas; une faculté enfin à laquelle on peut donner tous les noms que l'on voudra, pourvu qu'on la conserve et qu'on la décrive fidèlement : l'intelligence, la raison, l'esprit, l'entendement.

Si l'attention ne suffit pas pour expliquer l'entendement, il est facile de montrer en peu de mots que le désir ne suffit pas davantage pour expliquer la volonté, et nous sommes forcés de reconnaître dans la seconde partie de la théorie des facultés de l'âme d'aussi graves malentendus que dans la première. Les facultés de l'entendement, tel que le conçoit et le décrit M. Laromiguière, appartiennent plus à la volonté qu'à l'entendement, puisqu'elles reposent sur l'attention, laquelle est très-certainement une faculté volontaire. Or, chose extraordinaire, quand l'attention, c'est-à-dire la volonté développée en comparaison et en raisonnement, se concentre sur un objet correspondant à nos besoins, M. Laromiguière prétend qu'elle devient le désir : la métamorphose est impossible; aucune transformation ne peut convertir l'attention en désir, à moins que cette attention ne soit celle de Condillac, c'est-à-dire involontaire et passive. Dans ce cas, la transformation est très-facile; rien n'est plus aisé que de convertir le passif en passif; mais l'attention de M. Laromiguière est une faculté qui n'a rien de passif, une force dont nous disposons à notre gré, une puissance volontaire. Or, comment convertir une force, une puissance, une faculté, la volonté enfin, dans le désir, phénomène purement passif? En présence de tel ou tel objet correspondant à mes besoins, il se produit en moi le phénomène du désir; ce n'est pas moi qui le produis; il se manifeste par des mouvements souvent même physiques, que la sensibilité, l'organisation et la fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de désirer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée. Je puis bien prendre toutes les précautions nécessaires pour que le désir ne s'élève pas dans mon âme; je puis bien fuir toutes les occasions qui l'exciteraient : quand il est né, je puis bien le combattre; car ma volonté, qui est distincte du désir, peut lui résister : mais quand le désir naît, et même quand il

meurt, je ne puis ni l'étouffer, ni le ranimer; il m'assaille ou il m'échappe malgré moi. Voilà pourquoi Condillac tire le désir du besoin. Sans doute il a tort de faire sortir nos facultés morales du désir : mais il a raison d'avoir tiré le désir du besoin, qui s'engendre facilement de la sensation, principe de tout son système. Mais comment M. Laromiguière, qui veut échapper à la sensation, qui, pour cela, retranche le besoin du nombre des facultés morales, y conserve-t-il le désir, qui se trouve là isolé et flottant entre des facultés morales qu'il n'engendre pas, et des facultés intellectuelles dont il ne dérive point, de sorte qu'il n'appartient ni aux unes ni aux autres, et que le système est frappé à la fois du double vice de faire sortir le désir des facultés intellectuelles volontaires qui lui sont entièrement étrangères, et de tirer du désir la préférence et la liberté, qui lui sont aussi opposées qu'au besoin? car le désir et le besoin sont frères; ils naissent tous deux de la sensation. Ici se fait sentir, plus explicitement que partout ailleurs, l'empire que Condillac retient encore sur son disciple. C'est en effet dans Condillac qu'il faut chercher le mode de déduction par lequel M. Laromiguière tire la liberté et la préférence, phénomènes éminemment actifs, du désir, phénomène passif.

Nous aurions encore quelques objections à présenter, sur lesquelles nous insisterons peu, parce qu'elles pourraient nous mener trop loin. Si la préférence est antérieure à la liberté, et par conséquent à la volonté, elle n'est donc pas volontaire et libre. Qu'est-ce alors que la préférence de M. Laromiguière? Elle a bien l'air d'un désir exclusif, d'un besoin prédominant, c'est-à-dire d'un simple mouvement organique. De plus, M. Laromiguière réunit sous la dénomination générale de *volonté* le désir, la préférence et la liberté, comme il avait réuni sous la dénomination générale d'*entendement* les trois facultés d'attention, de comparaison et de raisonnement. Si M. Laromiguière n'attache pas plus de réalité à la volonté qu'à l'entendement, nous lui demanderons s'il est bien vrai qu'il n'y ait point dans l'âme humaine un fait réel et spécial de la volition, tout à fait distinct du désir; et si M. Laromiguière pense que la volonté est un fait, et non pas un mot, nous lui demanderons si ce fait contient la liberté tout entière, ou s'il ne serait pas plus vrai de dire que la volonté n'est qu'une forme de la liberté; en d'autres termes, si la liberté est volontaire, ou si la volonté est libre. Mais ces questions nous conduiraient trop loin. Nous conclurons, en ramenant cette idée générale, que la doctrine des *Leçons de philosophie* sur les facultés de l'âme appartient à la fois et à Condillac, dont elle reproduit en grande partie le système, et à M. Laromiguière, qui, en plusieurs endroits, s'est frayé des sentiers nouveaux.

Ce caractère que nous venons de signaler dans la théorie des facultés de l'âme, nous le retrouvons encore dans le système des idées, c'est-à-dire dans les produits des facultés de l'âme auxquels le second volume de M. Laromiguière est consacré.

Sur cette importante théorie, la méthode philosophique semblait recommander deux choses : 1° de rechercher quelles sont les idées qui se trouvent réellement aujourd'hui dans l'entendement humain, quels caractères les rapprochent ou les séparent, et peuvent servir de base à une classification exacte et complète; 2° de déterminer leur origine et leur mode de génération. Ces deux points sont très-distincts, et leur ordre ne peut guère être impunément interverti. Vouloir se placer d'abord aux sources primitives et mystérieuses d'où l'intelligence découle, et reconnaître d'un premier coup d'œil les canaux délicats à travers lesquels elle est arrivée à la forme et aux caractères qu'elle présente aujourd'hui, c'est vouloir débuter par une hypothèse dont les résultats systématiques ne reproduisent pas toujours la réalité. La marche opposée, qui part de la réalité telle qu'elle est actuellement, sauf à rechercher ensuite d'où elle vient, est moins ambitieuse, mais plus sûre; elle est la seule qu'une saine philosophie puisse avouer.

Le vice fondamental de la méthode de Condillac est précisément d'avoir voulu enlever en quelque sorte l'origine et la génération des idées, avant d'en avoir donné une classification sévère; et l'on reconnaît en général tous les élèves de cette école à l'importance exclusive qu'ils attachent à la question de l'origine des idées. M. Laromiguière aussi s'y arrête spécialement, et ses recherches à cet égard embrassent la plus grande partie des leçons que contient ce second volume.

Mais quelle que soit sa place légitime, quelles que soient en elles-mêmes les difficultés qui l'embrassent, la question de l'origine des idées ne se résout-elle pas sans effort, ou, pour mieux dire, n'est-elle pas résolue d'avance par le système général de M. Laromiguière? Si nos idées sont les produits de nos facultés, et si nos facultés ne sont que l'activité elle-même s'exerçant sur des données sensibles, ne suit-il pas rigoureusement que les idées ne peuvent être que le produit de l'activité ou de l'attention travaillant sur les matériaux que lui fournit la sensibilité; la sensibilité, disons-nous, et nulle autre source. La plus légère incertitude sur ce point énerverait et obscurcirait la théorie générale, et la mettrait en contradiction avec elle-même.

En effet, M. Laromiguière, lorsqu'il passe de la théorie des facultés de l'âme à celle des idées, établit que toutes nos idées dérivent du travail de nos facultés sur les données sensibles : mais tout à coup il revient

sur ces expressions de *données sensibles*, *sensibilité*, *capacité de sentir*, et leur imposant une acception plus étendue que celle que la langue, l'usage, la théorie de Locke, de Condillac, et la sienne propre, leur accordent ordinairement, il métamorphose subitement la sensibilité, que jusque-là, sur la foi de ses propres explications, nous avions cru suffisamment connaître, en une sensibilité nouvelle, douée de propriétés extraordinaires, et comprenant des phénomènes que jusqu'alors on ne lui avait point attribués. La faculté de sentir reste toujours le fonds primitif et unique de toutes les idées, et nous ne pouvons savoir que parce que d'abord nous avons senti : mais il y a bien des manières de sentir ; et c'est sur ces diverses manières de sentir que repose la théorie des idées.

Selon M. Laromiguière, il y a dans la sensibilité quatre modes, quatre éléments.

La première manière de sentir est produite par l'action des objets extérieurs (tom. II, 11e leçon, p. 58); voilà la sensation.

La deuxième manière de sentir est produite par l'action de nos facultés (tom. II, pag. 65).

Quand nos facultés et l'attention qui est leur principe, s'appliquent à la sensation, elles produisent les idées sensibles ; quand l'attention s'applique à la conscience d'elle-même et des facultés qu'elle engendre, elle acquiert les idées des facultés de l'âme.

Si M. Laromiguière eût ajouté que toutes les idées possibles ne sont que le développement et la combinaison de celles-là, savoir, les idées sensibles et les idées des opérations de l'âme, il aurait rencontré le système de Locke fondé sur la réflexion et la sensation, système que Condillac détruisit pour le simplifier, en réduisant la réflexion à un mode de la sensation ; si, dis-je, M. Laromiguière s'était arrêté à ce point, il eût été conséquent à l'idée générale de son système, dont le but avoué ne fut jamais que de rétablir l'activité de l'âme, et l'indépendance de nos facultés, confondues par Condillac avec la sensation : mais il ne s'arrête pas là ; et, s'écartant brusquement de Locke et de son propre système, il prétend que l'homme n'est point borné à ces deux sources de connaissances, insuffisantes pour expliquer toutes les idées. « D'où nous viendraient, dit-il (pag. 64), les idées de ressemblance, d'analogie, de cause et d'effet? aurions-nous les idées du bien et du mal moral ? »

Voilà pourquoi il admet deux autres sources d'idées, c'est-à-dire deux nouveaux modes de sentir.

Lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, il se produit en nous une manière de sentir particulière ; nous sentons entre ces idées des ressemblances ou des différences, des rapports. Nous appellerons cette manière de sentir qui nous est commune à tous, sentiment de rapport, ou *sentiment-rapport* (p. 70). Quand l'attention s'applique à ces sentiments de rapport, les démêle et les éclaircit, elle produit les idées de rapport.

Quant à la quatrième manière de sentir, nous laisserons à M. Laromiguière le soin de l'exposer lui-même.

« Il est une quatrième manière de sentir qui paraît différer des trois que nous venons de remarquer, plus encore que celles-ci ne diffèrent entre elles.

« Un homme d'honneur, je parle dans l'opinion ou dans les préjugés de l'Europe, un homme d'honneur se sent frappé ; jusque-là c'est une sensation qu'il reçoit, et une idée sensible qui en résulte. Mais s'il vient à s'apercevoir qu'on a eu l'intention de le frapper, quel changement soudain ! le sang bouillonne dans ses veines ; la vie n'a plus de prix, il faut la sacrifier pour venger le plus ignominieux des outrages. Lorsque nous apercevons, ou seulement lorsque nous supposons une intention dans l'agent extérieur, aussitôt au *sentiment-sensation* qu'il produit sur nous, se joint un nouveau sentiment qui semble n'avoir rien de commun avec le sentiment-sensation ; aussi prend-il un autre nom : on l'appelle *sentiment moral*.

« Ici se montrent les idées du juste et de l'injuste, de l'honnête, les idées de générosité, de délicatesse, etc. »

En résumé, il y a quatre sentiments distincts les uns des autres, le sentiment moral, le sentiment-rapport, le sentiment-action des facultés de l'âme, et le sentiment-sensation, c'est-à-dire le sentiment des impressions perçues à l'occasion des objets extérieurs ; de là les idées de sensation, les idées des facultés humaines, les idées de rapport, les idées morales ; de sorte que la source de toutes ces idées est le sentiment et non pas la sensation, et qu'il faut distinguer entre la sensibilité proprement dite, celle des sens, et une autre sensibilité entièrement distincte de la première, et qui contient, avec le sentiment-sensation, le sentiment de rapport, le sentiment moral, et le sentiment des facultés de l'âme. Ainsi ce ne serait pas assez d'avoir séparé l'activité de l'âme de la sensation. Il ne faudrait pas croire, avec ces deux éléments distincts, avoir expliqué tout l'homme ; il ne faudrait pas dire que « dans l'esprit humain tout peut se réduire à trois choses, aux sensations, au travail de l'esprit sur ces sensations, et aux idées ou connaissances résultant de ce travail » (tom. I, p. 95).

Il ne faudrait pas dire que : « Tel est l'ordre de développement de l'esprit humain :

« 1° Sensations, opérations ; premières idées, provenant des sensations et des opérations, et par conséquent, idées sensibles.

« 2° Premières idées, ou idées sensibles ; nouveau travail, nouvelles idées.

« 3° Nouvelles idées, nouveau travail, nouvelles idées, et toujours de même, sans qu'on puisse assigner de bornes à ces développements de l'intelligence » (tom. I, pag. 98).

Il faudrait intervertir cet ordre, et placer de niveau avec les sensations et le sentiment de l'activité, comme éléments nouveaux et essentiellement étrangers, le sentiment-rapport et le sentiment moral; élargir la base du système, en multiplier les principes, en changer tout l'aspect, sauf à en garder la phraséologie : c'est ce qu'a fait M. Laromiguière.

Les quatre manières de sentir constituent-elles quatre phénomènes essentiellement distincts? Oui, répond, dans sa quatrième leçon, M. Laromiguière. Alors pourquoi donc leur donner un nom commun? L'objection est très-simple; selon nous, elle est invincible. Dira-t-on que l'on voulait rapporter en général toutes les sources des connaissances humaines à la sensibilité, pour s'accorder, dans les formules générales, avec une théorie qui a longtemps régné, en donnant toutefois à la sensibilité une acception assez vaste pour pouvoir y faire entrer des faits nouveaux et importants que, depuis quelques années, l'opinion ramène dans les discussions philosophiques? C'est là une raison d'auteur, non de philosophe. La philosophie est l'expression de ce qui est, et non pas un dictionnaire arbitraire. Toute confusion de choses distinctes est une violence faite aux choses, et par conséquent à la vérité; tout rapport chimérique doit être retranché de la science, toute analogie verbale renvoyée à la scolastique. Certainement il n'y a aucun rapport réel entre le sentiment-sensation, pour parler la langue de M. Laromiguière, le sentiment-rapport, le sentiment moral et celui de l'action de nos facultés. Être frappé par les impressions du dehors, jouir ou souffrir, est un phénomène qui n'a rien de commun avec celui de la volonté et des facultés dont elle est le principe. Maintenant en quoi les phénomènes sensibles et volontaires ressemblent-ils à ces jugements rationnels par lesquels nous affirmons le vrai ou le faux, le bien et le mal, et prononçons sur les rapports des choses et sur les rapports des hommes? L'opération de l'esprit qui juge est-elle celle qui veut? Est-elle la jouissance ou la souffrance? Qu'on le prouve, autrement que l'on renonce à toute assimilation verbale. Au fond, ou le sentiment de rapport et le sentiment moral sont des modifications de la sensation, et dans ce cas ils peuvent et doivent porter le même nom; et alors le système général de M. Laromiguière, savoir, que tout dérive de la sensibilité et de l'attention, est vraiment un système; ou le sentiment-rapport et le prétendu sentiment moral ne sont point des modifications de la sensation, et alors, en dépit de tous les abus de langage, l'attention, c'est-à-dire la volonté, et le mot abstrait, collectif et vague de *sentiment* et *sensibilité*, n'expliquent point tous les phénomènes de l'intelligence. Or d'un côté, M. Laromiguière prouve que le sentiment de rapport et le sentiment moral ne sont pas réductibles aux deux autres phénomènes de la sensation et de l'attention, et par là il renverse son système : de l'autre côté, après avoir séparé dans le fait, il confond dans le terme; après avoir distingué fortement le sentiment moral et le sentiment de rapport de la sensation et des opérations de nos facultés, il donne à tout cela une dénomination commune, réparant par l'identité fictive du mot des distinctions et des oppositions réelles, et relevant son système par un de ces arrangements de grammaire ingénieux et vains, qui consumèrent stérilement l'oiseuse activité des péripatéticiens du moyen âge, loin des choses et de la nature.

Sans doute, dans le langage ordinaire, les phénomènes les plus élevés de la raison sont appelés des sentiments. En effet, c'est une loi de la nature humaine, qu'à la suite des jugements les plus purs se manifestent, dans la sensibilité, des mouvements parallèles qui réfléchissent la raison sous des formes passionnées. C'est la raison seule qui aperçoit le vrai, le bien et le beau d'une aperception pure, calme, absolue comme la beauté, la vertu et la vérité elles-mêmes; mais en même temps, la sensibilité, qui enveloppe de toutes parts l'esprit humain, par un contre-coup plus ou moins énergique, entre en exercice et mêle ses phénomènes aux phénomènes intellectuels. La géométrie est vraie, et en même temps elle a ses jouissances pour Leibnitz et pour Descartes. La raison, en présence de telle ou telle action, prononce qu'elle est juste ou héroïque, avec autant d'assurance, avec autant de sang-froid que s'il s'agissait de vérités mathématiques; mais la sensibilité ébranlée complique bientôt le phénomène rationnel de mouvements étrangers, qui souvent l'étouffent, toujours l'obscurcissent, et impriment au phénomène total leur forme particulière. De là l'expression unique et simple de sentiment employée pour représenter un fait complexe : mais le philosophe, dont le devoir est de séparer les faits, reconnaît aisément sous l'expression de sentiment, sentiment-rapport ou sentiment moral, le fait rationnel, qui précisément par sa pureté et sa simplicité trompe la conscience inattentive, et se cache en quelque sorte sous le fait sensible qui le surmonte, et le couvre de toute la vivacité et de toute l'énergie attachées à la passion. En effet, la raison nous échappe par son intimité même. Des jugements irrésistibles n'exigeant aucun effort, n'avertissent point de leur présence, s'accomplissent et passent inaperçus dans les profondeurs de l'âme. Il semble que l'homme ne puisse contempler la lumière qu'au dehors de lui-même, dans la clarté apparente de ces

faits extérieurs que l'âme aperçoit d'autant plus aisément qu'ils lui sont plus étrangers, ou dans ces faits de conscience, libres et volontaires, qui se manifestent dans l'effort même que l'âme fait pour les produire. La vraie lumière, la lumière intérieure luit dans les ténèbres et comme ensevelie dans l'abîme de notre être.

Il est encore une autre manière d'expliquer M. Laromiguière et la généralité de ce mot *sentiment* qui, comme nous l'avons vu, est philosophiquement inapplicable aux quatre phénomènes que M. Laromiguière appelle les quatre sources de toutes les idées. Ces phénomènes sont étrangers l'un à l'autre; par conséquent, ils appartiennent à des propriétés ou facultés différentes; et l'unité de faculté est une contradiction réelle avec l'essentielle diversité des résultats. Il y a donc réellement quatre facultés; ou si, comme le pense l'auteur de cet article, on peut ramener à une faculté identique, savoir, la raison, et les jugements de rapport et les jugements moraux, il y aurait trois facultés primordiales : la sensibilité, siége de toutes les autres sensations; l'activité volontaire et libre, qui contient en elle l'attention, la comparaison, une partie de la réminiscence, etc.; enfin la raison qui juge du vrai et du faux, du bien et du mal, du laid et du beau. L'homme est l'union de ces trois facultés. Mais si ces facultés sont essentiellement distinctes, elles ont toutes les trois cela de commun, que l'homme en a conscience. Ce n'est point ici le lieu d'approfondir le phénomène singulier de la conscience; il suffit de le constater. Ce phénomène n'a aucune espèce de rapport originaire et essentiel avec la sensibilité; mais comme la conscience est rapide et fugitive, et comme, encore une fois, pour exprimer ce qui se passe en lui de plus profond et de plus pur, l'homme va chercher des appuis et des images dans cette sensibilité, où tout paraît si évident, il y puise entre autres métaphores celle qui assimile le fait de conscience à un fait sensible : de là l'expression de sentiment substituée à celle de conscience; et comme la conscience comprend tous les faits et les réfléchit tous, le sentiment, avec lequel on la confond, est érigé par là au rang de principe unique des connaissances humaines, quoique la conscience elle-même ne produise aucun fait, et soit un témoin, et non pas un agent ou un juge.

Le principe de la théorie des idées de M. Laromiguière est donc la distinction de quatre éléments de connaissance, de quatre phénomènes primitifs et indépendants les uns des autres, et leur confusion sous une dénomination commune. Le vice du principe accompagne la théorie dans tous ses développements, engendre à chaque pas des équivoques et des malentendus sans nombre, et répand sur l'ensemble une confusion, une obscurité malheureuse. Il a suffi d'indiquer le vice à son origine; le suivre partout serait une tâche inutile et fatigante. Le bon sens tranche aisément les subtilités verbales; mais en voulant les résoudre en détail, la critique s'y enlace et s'y embarrasse elle-même.

Il est superflu d'ajouter que les réflexions un peu sévères que nous impose la vérité n'affaiblissent en rien les éloges sincères que nous nous sommes plu à donner à l'ouvrage de M. Laromiguière. Les difficultés mêmes dans lesquelles il est tombé témoignent d'autant plus son intention d'abandonner Condillac; et le peu de simplicité réelle cachée sous l'apparente simplicité de son système, prouve les efforts qu'il a faits pour s'éloigner de la route battue. Il quitte Condillac, puisqu'il commence à parler du sentiment moral comme d'un phénomène réel et indécomposable; du sentiment de rapport et de l'activité comme de faits irréductibles à la sensation : là est le mérite de l'auteur. S'il eût été plus loin, s'il eût laissé la nomenclature de Condillac, comme il abandonnait ses idées; s'il eût fait des facultés différentes pour des phénomènes différents, et d'autres noms pour d'autres faits, il aurait été plus conséquent et plus neuf. Mais on ne brise pas tous ses antécédents à la fois; et, au sein des différences graves qui séparent M. Laromiguière de Condillac, il fallait bien que parût toujours le rapport secret, mais intime, qui rattache l'élève au maître.

ESSAI
DE PHILOSOPHIE FONDAMENTALE,

PAR M. GOT. WILH. GERLACH,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A HALLE.

Le principe fondamental du savoir et de la vie intellectuelle est la conscience. La vie commence avec la conscience et finit avec elle; c'est dans elle que nous nous saisissons nous-mêmes; c'est dans elle et par elle que nous saisissons le monde extérieur. S'il était possible de s'élever au-dessus de la conscience, de se placer, pour ainsi dire, derrière elle, de pénétrer dans ces secrets ateliers où l'intelligence ébauche et prépare tous les phénomènes, et là d'assister à la naissance et à la formation de la conscience, on pourrait connaître et sa nature et les divers degrés par lesquels elle arrive à la forme sous laquelle elle se manifeste aujourd'hui : mais tout savoir commençant à la conscience ne peut remonter plus haut. Une analyse prudente s'arrête donc et s'attache à ce qui lui est donné. En général, nous disons qu'il y a conscience, dès que nous nous savons occupés de quelque objet intérieur ou extérieur, dès que nous apercevons, pensons, sentons, ou voulons quelque chose; où rien de tout cela n'a eu lieu, nous disons qu'il n'y a pas eu conscience. La conscience est le résultat de l'activité intellectuelle. Mais de combien de manières se produit cette activité!

Tous les phénomènes de conscience, selon M. Gerlach, peuvent se ramener à trois phénomènes généraux, se représenter ou penser, sentir, et agir ou faire des efforts. Avant d'entrer dans le développement de ces trois phénomènes, dont le détail compose la partie spéciale de la philosophie fondamentale, le philosophe allemand s'arrête à la conscience elle-même, et descend à une plus grande profondeur dans l'analyse de deux faits supérieurs et antérieurs à tous les autres, et qui constituent ce qu'il appelle la partie générale de la philosophie fondamentale. Ces deux faits sont le fait de l'existence et celui de l'activité volontaire.

« La conviction de notre existence est un fait de « conscience; *je suis* est contenu dans *je pense*, *je* « *sens*, *je veux* : le MOI ne doit point se résoudre « en un sujet logique et grammatical; et il n'est pas « besoin de catégories pour parvenir de la conscience « de son activité à la démonstration de son existence.

« Le second fait général de conscience est : Je suis « actif : je suis le principe de mon activité. Ce fait « n'est pas susceptible de démonstration, mais il n'en « a pas besoin; car il s'annonce irrésistiblement dans « la force de la volonté, ainsi que dans la direction « libre de la pensée. Là est le fondement de l'indi« vidualité et de la personnalité. »

Être et agir, voilà donc le fond sur lequel se dessinent toutes les scènes de la vie; voilà les deux faits généraux qui, dans leur sein, contiennent l'infinie variété des phénomènes de conscience. Là-dessus, je partage entièrement l'opinion de M. Gerlach; mais j'avoue que je serais tenté de m'en écarter pour la manière d'établir les deux faits et sur l'ordre de leur développement : par exemple, M. Gerlach, convient que *je suis* est contenu dans *je pense*, *je sens* et *je veux*; mais si *je suis* est contenu dans *je veux*, *je veux* n'est donc pas postérieur à *je suis*; les deux faits sont donc contemporains. L'auteur dit aussi que le MOI ne peut se résoudre en un sujet logique, et qu'il n'est pas besoin de catégorie pour passer de la conscience de son activité à la démonstration de son existence. Non, sans doute, il n'est pas besoin de catégorie pour passer de la conscience de l'activité personnelle au MOI; car le MOI n'est pas autre chose que l'activité personnelle elle-même : mais l'auteur ignore-t-il que le MOI n'est pas l'être; que le MOI n'équivaut qu'à l'idée de force et de cause, tandis que l'idée d'être équivaut à celle de substance? Si l'être était le MOI, le MOI étant l'activité personnelle, il ne faudrait pas dire, *je suis* est contenu dans *je veux*; mais *je veux* égale *je suis*. Or, s'il est vrai que *je suis* est seulement contenu dans *je veux*, il reste à savoir comment il y est contenu, quelle est la nature des deux termes dont

se compose le fait complexe, et celle des procédés par lesquels nous le découvrons simultanément. L'être est-il contenu intégralement dans la volonté, ou plus généralement dans la pensée? Si la volonté, la pensée, le MOI enfin n'est pas l'être, quoiqu'il le manifeste explicitement, s'il y a là deux objets intimement liés l'un à l'autre, mais distincts, l'opération qui découvre l'un, et celle qui découvre l'autre, bien que simultanées, ne doivent-elles pas être distinctes? L'opération qui atteint le MOI, phénomène immédiat de conscience, atteint-elle aussi l'être? S'il en est ainsi, qu'on le démontre, c'est-à-dire que l'on montre l'immédiate aperception de la substance; et si on ne le peut qu'en identifiant la substance et le phénomène, c'est-à-dire en détruisant la substance, il faut bien revenir à distinguer deux opérations : l'une immédiate, qui est l'aperception du MOI; l'autre médiate, quoique simultanée, qui est la conception de la substance. Que cette conception soit appelée catégorie ou non, peu importe, pourvu que le fait de la conception de l'être soit posé comme un fait réel et comme un fait distinct de l'aperception immédiate du phénomène. M. Gerlach a donc eu tort, selon nous, d'abord de séparer trop fortement les deux faits dans l'ordre du temps; ensuite de n'avoir pas distingué, dans ce qu'il appelle premier fait, deux opérations distinctes enveloppées dans une opération complexe.

Je passe à la partie spéciale de la philosophie fondamentale. Les trois phénomènes particuliers de conscience qui la composent sont, d'après M. Gerlach, la pensée ou la représentation, le sentiment et la volonté productrice. Développons la théorie de la représentation ou de la pensée.

Se représenter veut dire, d'après l'étymologie, se rendre une chose présente dans la conscience. Il y a trois conditions ou trois éléments de la représentation, le sujet ou le MOI, un objet, et la représentation même ou la conscience de la chose.

Quoique la représentation soit le produit de l'activité humaine, nous lui supposons pourtant une cause extérieure; et pour expliquer l'influence que les objets extérieurs exercent sur la détermination de notre activité, nous attribuons à l'âme la réceptivité. La réceptivité et l'activité sont donc les deux propriétés les plus générales de la faculté de se représenter ou de penser. On peut définir l'esprit une spontanéité irritable.

M. Gerlach distingue sévèrement la sensation de ce qu'il appelle *l'intuition*, expression qui correspond à notre mot *perception* ou *idée*. La sensation est passive; elle engage à l'intuition, elle ne la constitue point : l'intuition est un produit de la spontanéité; la sensation ne fait point partie intégrante de la conscience et de l'intuition; l'esprit la conçoit seulement comme la condition nécessaire de l'intuition et de la conscience.

M. Gerlach distingue aussi l'intuition en intuition extérieure et en intuition intérieure : dans l'intuition extérieure, l'esprit saisit immédiatement, par l'aperception, un objet extérieur présent; dans l'intuition intérieure, l'activité même ou l'état du principe actif est l'objet intérieur et présent qui est saisi par l'esprit. L'intuition extérieure précède l'intérieure. L'enfant s'arrête longtemps au monde matériel avant d'arriver à des représentations de lui-même. L'activité, se développant peu à peu, le fait passer par degrés de la conscience de l'objet au sentiment de l'activité personnelle : ici commence la seconde direction de l'esprit, la direction de l'esprit sur lui-même.

Souvent nous retrouvons en nous, après l'intuition, une image de l'objet qui nous en tient lieu; on la rapporte à l'imagination. Comme il y a des représentations qui disparaissent et reparaissent, on attribue à l'esprit la mémoire, c'est-à-dire la faculté de reproduire à son gré ses représentations. Pour bien connaître la mémoire, il faut examiner la nature et les lois de la disparition et de la reproduction des représentations. On a vu précédemment que toute représentation est le résultat de l'activité de l'esprit; la représentation disparaîtra donc aussitôt que cette activité cessera; elle reparaîtra aussitôt que cette activité se répétera. L'affinité des représentations, ou la liaison des idées, est la loi de la mémoire. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer la reproduction de nos représentations, d'avoir recours à l'hypothèse d'une continuation secrète des représentations; la reproduction des représentations est le fruit de leur rappel, de leur rappel volontaire ou de l'activité de l'esprit : la mémoire n'est donc pas le magasin passif de nos connaissances, c'est la continuité de l'activité de l'esprit. Cette continuité d'action sert de fondement à la conscience de notre existence précédente, à la notion de notre identité personnelle, et par conséquent elle est la raison dernière de la continuité de la conscience. La mémoire, la faculté de reproduire, est ordinairement appelée *imagination reproductive*. Souvent aussi nous formons dans le passé des combinaisons nouvelles et arbitraires, qu'on appelle des fictions : on les rapporte alors à l'imagination productive ou à la fantaisie. Les beaux-arts sont dans le domaine de cette faculté.

Après avoir passé rapidement en revue les différentes facultés, M. Gerlach arrive à la réflexion, qu'il appelle aussi l'entendement dans un sens très-général, et qu'il définit la faculté de retenir et de poursuivre librement sa pensée, malgré les impressions contraires; l'entendement a trois fonctions, savoir, l'entendement dans un sens plus restreint, ou la faculté d'arranger et de combiner ses idées, le jugement et la raison.

L'intuition ne fournit que la connaissance des différents objets individuels, mais non la représentation

d'un tout ou de plusieurs parties harmoniques. C'est l'entendement qui nous donne les représentations ou idées générales et collectives, idées de genre et d'espèce. Les diverses manières par lesquelles l'entendement convertit l'individuel en général sont des jugements : ces jugements s'exécutent en vertu de certaines lois de l'esprit, que le philosophe allemand appelle *formes*, et qui, ayant la propriété de s'appliquer aux objets individuels et de les élever à quelque chose de général, sont appelées, en Allemagne, facultés de *subsomption*. La subsomption ou l'élévation du particulier au général est la fonction du jugement ; les différentes manières dont se fait la *subsomption*, c'est-à-dire l'application du général au particulier, sont appelées *schêmes*. La raison, ou la faculté de conclure, élève les idées au plus haut degré de généralité ; pour atteindre ce but, elle pose d'abord un jugement général, comme une règle à laquelle elle soumet les jugements dont elle veut prouver la vérité : telle est la raison logique, dont la théorie spéciale est la syllogistique.

Je dois au public français de l'avertir que la plupart de ces dernières idées appartiennent à Kant, que M. Gerlach n'a pas cru devoir citer, sans doute parce que les ouvrages de Kant sont assez connus en Allemagne. Avant M. Gerlach, Kant avait divisé toutes les facultés humaines en trois facultés principales, la sensibilité, l'entendement et la raison ; la sensibilité qui perçoit les représentations individuelles, l'entendement qui les coordonne, et la raison qui les élève à la plus haute unité : mais Kant ne distingue pas l'entendement du jugement, ce que paraît faire M. Gerlach. L'entendement, selon Kant, est la faculté de généralisation ; ses différents actes sont les différents jugements, lesquels s'exécutent en vue de certaines lois qu'il appelle *catégories* lorsqu'il les considère en elles-mêmes, ou les rapporte à leur sujet qui est l'esprit humain, et qu'il appelle des *schêmes* lorsqu'il les applique, ou, si l'on veut, lorsqu'il les impose à la nature extérieure. Le jugement, selon Kant, consiste à *subsumer*, c'est-à-dire à rassembler des intuitions éparses sous une idée générale.

M. Gerlach a profité de ces idées fécondes ; mais souvent il a donné des noms différents aux mêmes choses, et le même nom à des choses différentes. Par exemple, il fait deux fonctions distinctes de l'entendement et du jugement ; ce qu'il aurait bien le droit de faire, si dans sa théorie il y avait là deux choses différentes : mais quelle différence y a-t-il entre le jugement qui *subsume*, pour me servir de cette expression, et l'entendement qui assemble et donne les genres et les espèces ? M. Gerlach a bien le droit aussi d'appeler schêmes ce que Kant appelle catégories ; mais ne vaudrait-il pas mieux se faire une langue à soi-même que d'adopter celle d'un autre, j'ai presque dit une langue reçue, pour y être infidèle ? Les catégories de Kant sont les diverses lois d'après lesquelles le jugement s'empare des objets individuels, et en prend connaissance. Les schêmes de Kant sont les lois intellectuelles, les catégories appliquées à la nature et considérées comme des lois de la nature. Je suis loin d'être entêté de toutes ces dénominations scolastiques ; mais elles couvrent dans Kant un dessein profond, celui de séparer fortement les lois de l'esprit humain prises en elles-mêmes d'avec ces mêmes lois appliquées à la nature, devenues lois de la nature, et de séparer par là le subjectif et l'objectif dans la connaissance humaine, tout en montrant leur rapport intime. Et puis Kant, à l'exemple d'Aristote, essaye de donner une liste complète des catégories et des schêmes, toutes recherches vastes et profondes dont M. Gerlach n'a pas même exprimé le résultat. Mais, si M. Gerlach rejette à cet égard la théorie de Kant, tout en adoptant son langage, par quelle autre théorie la remplace-t-il ? Encore une fois, je suis loin d'imposer à M. Gerlach une théorie que j'admire sans l'adopter moi-même ; mais le défaut d'une liste complète des catégories et des schêmes laisse une grande lacune dans un ouvrage de philosophie fondamentale. Je crains même que des juges plus sévères ne reprochent à cette philosophie fondamentale de ne pas atteindre aux vraies difficultés, et de cacher des aperçus un peu superficiels sous une classification facile et des formes méthodiques.

J'aperçois encore, dans l'analyse de la raison, des idées qu'on croit saisir aisément au premier coup d'œil, et qui s'évanouissent ou s'obscurcissent à un examen plus sérieux, parce qu'elles ne sont point déterminées, ou qu'elles le sont mal. Par exemple, que signifie nettement le paragraphe 69, que je traduis ici littéralement ? « Quelque vaste que soit le champ de l'intuition et de l'entendement, l'homme est encore poussé à chercher un être, principe réel, fondement primitif de toute vie et de tout phénomène. L'idée de cet être est l'idée de l'absolu dont la raison nous atteste la réalité. » L'homme, dit M. Gerlach, est poussé à chercher un être. Que signifie cette expression, *est poussé à chercher ?* Probablement une loi de la nature humaine, une loi de la raison humaine. Mais alors quelle est cette loi ? Pourquoi ne pas la décrire quand on exprime ce qui en résulte ? Kant a prétendu que l'homme, constamment dominé par le besoin de la plus haute unité, après avoir posé l'unité intérieure ou l'âme, l'unité extérieure ou la matière, s'élève à cette unité absolue, principe réel et fondement primitif de tous les phénomènes. Mais cette acquisition de la raison est extrêmement tardive, selon Kant. En est-il ainsi réellement, ou la notion de l'absolu n'est-

elle pas une vue primitive, une aperception spontanée de la raison, qu'on peut ensuite revêtir d'une forme logique, mais qui d'abord ne s'exécute en vertu d'aucun principe logique? Est-il bien vrai que la raison attende aussi longtemps pour apercevoir l'absolu, l'être fondamental, ou la raison ne l'aperçoit-elle pas d'abord aussitôt qu'elle aperçoit le relatif, le variable, et en général le phénomène? Je regrette que sur cette grave question psychologique, M. Gerlach ait tranché la difficulté, au lieu de la résoudre.

De la première partie de sa philosophie spéciale consacrée à la représentation, M. Gerlach passe à la seconde, c'est-à-dire, aux sentiments, à ces faits intérieurs et difficiles à saisir et à exprimer, qui, selon l'auteur, ne sont pas encore des représentations, des idées, mais qui en sont le germe, l'idée n'étant peut-être qu'un développement du sentiment, le sentiment lui-même éclairci, c'est-à-dire élevé à l'idée.

Le sentiment est le premier fait et le dernier dans la vie intellectuelle. Notre existence personnelle et celle des choses extérieures se produisent d'abord dans le sentiment; le sentiment a déjà décidé sur le bien et sur le mal, avant que la loi morale ait été reconnue. C'est le sentiment qui donne ce tact délicat et fin, guide plus sûr et plus utile dans les affaires de la vie que la méthode la plus profonde; c'est encore le sentiment qui révèle le beau : enfin toute croyance et toute démonstration est fondée sur le sentiment.

Le sentiment est agréable ou désagréable : le sentiment agréable est un degré plus élevé de la vie; le sentiment désagréable est le contraire.

La vie, l'instinct, c'est-à-dire l'énergie par laquelle la vie se manifeste, troublée ou favorisée dans son développement, est la source du sentiment. Ici se présentent en foule des détails que l'auteur abandonne à une théorie complète du sentiment; il se contente d'en avoir posé les principes.

Mais ces principes sont-ils inébranlables? Est-il certain que l'idée ne soit au fond que le sentiment? Est-il vrai que le bien, le vrai, le beau, l'existence de l'âme et celle des corps, ne reposent que sur des preuves de sentiment? S'il en est ainsi, à quoi se réduit la vérité en général? A un sentiment essentiellement individuel, et comme tel, nécessairement variable dans les différents individus. *Sentiment* et *absolu* sont deux mots qui vont mal ensemble; et pourtant la vérité n'est vérité qu'autant qu'elle est absolue. Abaissez-la au sentiment, la voilà réduite à n'être plus qu'une opinion; une opinion qui peut bien subjuguer tel ou tel individu, mais qui n'oblige personne légitimement. L'opinion, fille du sentiment, individuelle et variable de sa nature, se résigne-t-elle à n'être que ce qu'elle est? Voilà le scepticisme. Tout individuelle qu'elle est, se croit-elle générale, universelle, absolue? Voilà le mysticisme. Chaque individu, après s'être prosterné devant son opinion, comme devant la vérité absolue, prétend-il faire fléchir tous les autres individus devant son idole? Voilà le fanatisme. La philosophie du sentiment ne peut guère échapper à ces conséquences. Suivons-la dans la morale; elle aime ce terrain : voyons si elle y est invincible; examinons la troisième partie de l'ouvrage de M. Gerlach.

Cette troisième partie contient les principes de cette faculté qu'on appelle en allemand *bestrebung*, c'est-à-dire, tendance ou puissance d'agir et de vouloir.

Bestreben heist nun seinen kraft auf die realisirung einer vorstellung richten; tendre, faire effort, signifie agir d'après une idée, agir pour réaliser une idée, employer son activité à réaliser, enfin se proposer une idée comme objet d'action. Tout effort pour réaliser une idée suppose que nous y avons un intérêt; cet intérêt est la satisfaction d'un instinct; tout instinct repose sur l'amour-propre; l'amour-propre a pour objet la continuation et le perfectionnement de l'existence : voilà pourquoi nous avons un instinct de la vie, un instinct du repos, du mouvement, du savoir, de la société, etc. Les premiers instincts sont corporels; les instincts spirituels s'éveillent plus tard, et ont pour objet le vrai, le bien et le beau; mais, en dernière analyse, tout instinct se rapporte à la satisfaction intérieure du sujet. Si toute action est le produit de l'instinct, pourquoi y a-t-il des actions qui se contrarient? C'est qu'il y a des instincts qui se contrarient; et la raison naturelle de cette contrariété se trouve dans la variété des instincts et dans celle des objets qui peuvent satisfaire le même instinct; enfin, dans la réflexion, qui, balançant les différents instincts, les différents intérêts, les oppose naturellement l'un à l'autre : de là, la liberté, la volonté ou la faculté de choisir. Les motifs du choix, c'est-à-dire les mobiles de la volonté, sont, ou la prépondérance de l'un des instincts qui se combattent, ou la réflexion : la réflexion met l'homme en état de discerner l'instinct, le penchant qu'il doit suivre; elle va même jusqu'à créer des buts particuliers à l'activité humaine : telle est la prérogative de la réflexion; elle élève l'homme au-dessus de la nature animale, lui découvre la dignité de la raison, et la lui impose comme motif et règle d'action; de là, la loi morale, le devoir : la loi morale est fondée sur l'amour de la raison pour elle-même.

La liberté est une conséquence nécessaire de l'obligation; le pouvoir se conclut du devoir. Cette question : Puis-je faire ce que la loi morale m'ordonne? n'arrête que l'homme sensuel; le doute disparaît devant le sentiment énergique du devoir, et la liberté s'annonce immédiatement par le fait. « L'action morale ne s'accomplit donc pas, dit M. Gerlach, d'après les

lois d'un froid impératif, catégorique, mais par un amour libre qui est l'âme de l'action morale. » Ainsi M. Gerlach, qui emprunte à Kant la démonstration du pouvoir par le devoir, de la liberté par l'obligation morale, s'élève contre l'impératif catégorique kantien, et y substitue l'amour libre. Ceci a besoin d'explication.

Que l'homme moral, en faisant une bonne action, ne la fasse que parce qu'il veut bien la faire, sans que la raison l'y contraigne, rien de plus certain; qu'en même temps qu'il accomplit l'action vertueuse, ou même qu'à la seule idée de l'action vertueuse il éprouve un sentiment d'amour pour elle, sentiment vif et doux qui échauffe délicieusement le cœur, cela est également incontestable. Mais ne se passe-t-il intérieurement que ces deux phénomènes? Voilà la question. Quoique l'homme fasse librement le bien, tout libre qu'il est de le faire ou de ne le pas faire, ne conçoit-il pas qu'il est obligé de le faire? Sa raison seule l'oblige, il est vrai; mais en est-il moins obligé pour cela? M. Gerlach parle de devoir. Il faut être conséquent: s'il y a un devoir, il y a donc une loi qui n'est pas faite pour la liberté, mais pour l'accomplissement de laquelle la liberté est faite. La raison reconnaît le bien comme elle reconnaît le vrai, comme elle reconnaît le beau. Elle le reconnaît pour ce qu'il est; c'est-à-dire, elle le reconnaît absolu et immuable, comme le géomètre reconnaît une vérité mathématique; sans quoi, la vérité morale, n'étant pas absolue, n'oblige pas absolument; et alors plus de loi morale, plus de devoir. Or M. Gerlach ne nie pas le devoir. La vérité morale ou l'idée du bien reconnue oblige donc; elle oblige donc absolument, car obligation et obligation absolue sont synonymes. La raison, en reconnaissant la vérité morale, fonde donc une obligation absolue. Maintenant, supposez que la raison ait été divisée plus ou moins heureusement en un certain nombre de principes généraux qui la représentent, principes qui aient été appelés plus ou moins heureusement encore *catégories;* vous concevez comment l'on a pu dire que l'obligation qui résulte de la connaissance de la vérité morale nous est imposée par un principe général, par une catégorie, par un précepte ou commandement catégorique. Voilà le célèbre impératif catégorique. Je ne défends pas l'expression, je l'explique: changez-la, si vous voulez; mais conservez le fait qu'elle représente: ce fait est celui d'une obligation absolue imposée à la volonté par la raison; obligation qui, étant absolue et pour être absolue, ne doit pas reposer sur un sentiment, et qui, par conséquent, ne peut être froide ou ardente, mais qui est pure et sévère comme la raison dont elle émane. La mode s'est aussi introduite en Allemagne de déclamer contre la raison, de l'accuser d'être glacée; on a trouvé un moyen singulier de l'animer; c'est de la détruire en la réduisant à un sentiment. Le sentiment et la raison sont des faits très-réels, mais très-distincts, bien que simultanés et inséparables. Pourquoi les confondre? Surtout pourquoi absorber l'un dans l'autre? Cette confusion psychologique a engendré une confusion de langage aussi contraire à la philosophie que favorable à la fausse éloquence; on a trouvé la philosophie de Kant ténébreuse et aride, parce qu'elle était profonde et rigoureuse; parce que les formes de cette philosophie, toujours précises, étaient un peu scolastiques, on a cru faire merveille de substituer à leur âpre sévérité la molle élégance de formes vagues, superficielles, indéterminées. De là le sentiment substitué aux idées, le mouvement à la réflexion, l'amour au devoir, le mysticisme à la raison; et comme, à l'apparition de la philosophie de Kant, on avait vu une foule d'hommes médiocres s'emparer de cette philosophie, attaquer, avec des formules barbares dont ils ne pénétraient pas le sens, la philosophie de Leibnitz, affaiblie sous les classifications arbitraires de Wolf; de même, à la chute de la terminologie de Kant, on vit une école nouvelle, se jetant à l'autre extrémité, attaquer des formules métaphysiques avec l'enthousiasme, et remplacer, par des élans d'amour et des mouvements d'imagination, la mâle soumission au devoir qui, sous l'expression bizarre, mais énergique, d'impératif catégorique, distinguait si honorablement la philosophie kantienne. Je suis loin d'appliquer ces réflexions à M. Gerlach; on ne peut faire à son ouvrage le reproche de tomber entièrement dans le mysticisme. J'ai cru seulement devoir indiquer, dans l'intérêt de la vérité, quelques passages, ou plutôt quelques expressions qui m'ont paru s'écarter de la droite raison: je m'empresse d'ailleurs de rendre hommage à la sagacité psychologique qui distingue cet excellent Traité, et surtout les réflexions qui le terminent, où l'auteur établit le rapport des trois facultés précédemment analysées, leur influence réciproque, et l'ordre dans lequel elles se développent.

NOUVELLE RÉFUTATION

DU

LIVRE DE L'ESPRIT.

La *Nouvelle Réfutation* est divisée en six sections, dans lesquelles l'auteur examine et combat successivement différentes assertions dont se compose la doctrine du livre *de l'Esprit*. Cette doctrine ayant été souvent attaquée, les arguments du nouvel adversaire ne pouvaient guère avoir le mérite de la nouveauté; l'intérêt s'attache donc moins, dans l'ouvrage que nous annonçons, à la réfutation proprement dite qu'à la doctrine même que l'auteur oppose à celle d'Helvétius, dans l'intention de réfuter plus victorieusement l'erreur en montrant la vérité. Mais est-ce bien la vérité qu'il nous présente? et sa doctrine satisfait-elle mieux que celle d'Helvétius aux conditions que l'esprit impose à toute doctrine morale scientifique?

De quoi s'agit-il précisément en morale? De bannir l'arbitraire, avec lequel il n'y a ni morale, ni science possible. Là-dessus, l'auteur de la *Nouvelle Réfutation* est entièrement de notre avis : or le contraire de l'arbitraire, logiquement et grammaticalement, c'est l'absolu; le problème moral se réduit donc à savoir s'il y a ou s'il n'y a pas des principes absolus en morale. S'il y en a, il y aura une obligation morale absolue, et une science morale est possible; s'il n'y en a point, il faudra renoncer à l'espoir d'une science morale. Or le système d'Helvétius, qui repose sur l'arbitraire, se détruit évidemment lui-même, et comme système, et comme système moral; car, quoi de plus arbitraire qu'un désir du bien-être, divers selon les individus, changeant dans le même individu, susceptible d'une infinie variété de degrés et de nuances; que les objets environnants modifieraient sans cesse, quand même il ne dépendrait pas des dispositions accidentelles d'une organisation qui se renouvelle à chaque instant? Certes, il n'y a là rien d'absolu, ni par conséquent rien d'obligatoire; car l'obligation n'est pas, ou elle est absolue; et pour être absolue, il faut que l'obligation se rapporte à quelque chose d'absolu. Adressons-nous donc à l'auteur de la *Nouvelle Réfutation*, et voyons si nous serons plus heureux auprès de lui qu'auprès d'Helvétius. Voici le principe qu'il oppose à celui de la morale de l'intérêt :

« L'idée du plaisir qu'une action peut procurer à quelque autre personne qu'à nous, ne nous attire pas moins, ne nous sollicite pas moins à faire cette action, que si c'était à nous qu'elle dût en procurer.

« L'idée de la douleur qu'une action peut procurer à quelque autre personne qu'à nous, ne nous repousse pas moins, ne nous sollicite pas moins à nous abstenir de cette action que si c'était à nous-mêmes qu'elle dût en causer. »

Ce n'est donc plus seulement l'idée de nos plaisirs ou de nos douleurs personnelles qui détermine nos actions, comme le veut Helvétius; l'idée des plaisirs et des douleurs d'autrui nous sollicite ou nous arrête : mais cette idée du plaisir et de la douleur qu'une de nos actions peut procurer à une autre personne, n'est-elle pas elle-même susceptible de plus ou de moins de clarté, de plus ou de moins d'énergie? Qui révèle, qui mesure le plaisir ou la peine d'un autre aux yeux de chacun de nous? Notre propre sensibilité. Mais ne retombons-nous pas alors dans l'individuel, et, par là, dans le variable et l'arbitraire?

« Une circonstance particulière est nécessaire pour que ces deux effets se produisent (pour que l'idée des peines ou des plaisirs d'un autre nous arrête ou nous sollicite); c'est que nous nous identifiions par la pensée avec la personne à laquelle nous jugeons que notre action causera du plaisir ou de la douleur. J'appelle s'identifier par la pensée avec une autre personne que soi, cette opération, ou, si l'on veut, cette illusion de notre esprit, par laquelle il transporte, si l'on peut ainsi dire, par la pensée, notre MOI dans celui d'une autre personne; en sorte que, ces deux MOI n'en faisant plus en apparence qu'un seul, les modifications que nous jugeons que cette personne éprouve deviennent les nôtres propres, avec cette seule différence, qui les distingue de celles que nous avons la conscience d'éprouver en nous-mêmes, qu'il nous semble

que ce soit en cette personne que nous les éprouvons. »

Ainsi, pour faire le bien, il ne faut pas seulement avoir l'idée de la peine ou du plaisir que telle action pourrait procurer à une autre personne; il faut s'identifier avec cette personne : mais qui nous identifie avec un autre? Ce n'est ni la raison, ni la conscience; ce ne peut être que l'imagination et la sensibilité, c'est-à-dire les deux facultés les plus variables de la nature humaine. Tout à l'heure, il ne fallait que se faire sur sa propre sensibilité quelque idée des affections futures d'une sensibilité étrangère : maintenant il faut la partager, la ressentir en soi : ceci est plus difficile. N'y aura-t-il pas des natures qui s'y prêteront moins aisément que d'autres? N'y aura-t-il point des tempéraments et des imaginations plus promptes ou plus lentes, plus froides ou plus vives, plus ou moins sympathiques? Où donc est l'unité du bien, l'égalité du mérite, dans la diversité des conditions de bien faire? De plus, qu'est-ce alors que bien faire? Ou l'identification est complète, ou partielle : d'abord, qu'est-ce qu'une identification partielle? Ensuite, comme l'identification complète est la condition nécessaire pour ressentir la douleur d'autrui et se déterminer à la secourir, il s'ensuit que, si elle n'est pas complète, la condition de la détermination n'existant pas, la détermination ne peut plus avoir lieu, ou du moins ne peut plus constituer un devoir, et que l'obligation périt tout entière dans la plus légère modification de l'identité, à moins pourtant que l'on ne veuille admettre aussi des demi-devoirs et une obligation partielle. D'une autre part, si l'identification est complète, l'action suit nécessaire et non volontaire; ce n'est pas un acte réfléchi et libre, un acte moral, mais un simple mouvement instinctif, et la vertu expire avec la liberté dans l'instinct. Encore, si toutes les vertus se rapportaient à la bienfaisance! Mais il n'en est pas ainsi. Régner sur soi, ne pas trahir la vérité, sont des devoirs qui s'accomplissent ou du moins peuvent s'accomplir sans bien ou mal faire à autrui : en quoi se rapportent-ils, même indirectement, à la pitié, à la sympathie, à l'identification? Avec qui s'identifie, sur quoi s'apitoie, quelle infortune soulage, quelle joie procure celui qui meurt pour la vérité? La bienfaisance elle-même repose-t-elle toujours sur l'identification? Au fond, l'auteur convient que cette identité n'est qu'une illusion : que dire alors des vertus qu'une illusion détermine? Enfin, si je me suis identifié absolument avec la personne souffrante, si je suis elle et si elle est moi aux yeux de l'imagination et de la sensibilité, ne s'ensuit-il pas que ce n'est pas elle, mais moi-même, que je soulage, ou du moins que j'ai l'intention de soulager? Ici nous ne sommes plus seulement dans l'arbitraire, mais dans l'arbitraire à la fois et dans l'égoïsme; et nous voilà ramenés au système d'Helvétius.

L'auteur se donne beaucoup de peine pour établir la réalité de ce fait : mais il ne s'agit point de sa réalité, ou de sa non-réalité; il s'agit de savoir si ce fait résout le problème moral, constitue une obligation absolue, des devoirs égaux pour tous : or, il est clair qu'il ne satisfait point à ces conditions. Plus loin, l'auteur cherche à expliquer le plus ou moins de facilité que nous avons à nous identifier avec les autres, mais cela même tourne contre lui : où il y a du plus ou du moins, il y a de l'arbitraire, et le fondement de la morale n'est pas là. Aussi le sens moral de l'auteur, sa droiture et sa sagesse, manquant d'un point d'appui assez ferme, n'ont pu le sauver de quelques assertions hasardées qui tendent à introduire l'arbitraire dans la morale, en donnant le nom de *vertu* à des sentiments qui n'y ont aucun droit, et en ne reconnaissant pas la vertu là où elle est évidemment. Par exemple, en parlant de vertus politiques, il prétend qu'elles ne sont point absolues, mais relatives à la nature des gouvernements; et empruntant la division célèbre de Montesquieu, il adopte, toujours d'après Montesquieu, comme principes des gouvernements despotique, monarchique et républicain, la crainte, l'honneur, et l'amour de la patrie, qu'il appelle des vertus politiques, vertus non absolues, mais seulement relatives; d'où il suit, pour ne point parler de l'honneur des monarchies, que la crainte est une vertu, puisque c'est une vertu relative; et que l'amour de la patrie n'est point une vertu absolue, c'est-à-dire que la bassesse d'un aga qui, de peur de déplaire à son maître, opprime ses malheureux compatriotes, et l'action d'un Régulus qui meurt pour les siens, sont placées au même rang, et confondues sous la même dénomination de vertus relatives.

On n'échappe à toutes ces définitions arbitraires que par des principes fixes et absolus; et on ne trouve de pareils principes, ni dans la sensibilité physique d'Helvétius, ni dans ce qu'on appelle, avec plus ou moins de justesse, la sensibilité morale : la raison seule a le privilège d'établir des règles inviolables, parce qu'elle seule aperçoit la vérité, fondement unique de l'obligation morale. Trop souvent on a cru pouvoir employer la sensibilité et le raisonnement seuls pour atteindre à la vérité, et par là, au lieu de la trouver, on l'a perdue. On a donc pris en défiance tout ce qui touche à la sensation et au raisonnement, et l'on s'est réfugié de désespoir dans le sentiment, contre les émotions des sens et les incertitudes de l'entendement. De là cette pente qui entraîne aujourd'hui tant d'esprits au mysticisme. Mais le sentiment, quoique plus intime à l'âme que la sensation, est aussi

variable qu'elle, et n'est pas plus scientifique : c'en est fait de la science, si le mysticisme triomphe ; il endormira les âmes, il ne les calmera point ; il énervera les esprits ; il éteindra la spéculation. Même fléau de la part de la sensation et du raisonnement seuls, qui agiteront sans éclairer, et retiendront toujours les recherches philosophiques dans les données étroites et fugitives d'une sensibilité bornée et mobile, ou dans les cercles vicieux de la dialectique. La raison est le seul asile éternellement ouvert à la dignité de l'homme et à la science : il n'y a là ni trouble, ni changement, ni incertitude ; tout y est pur, universel et fixe : la sensation ni le sentiment n'y atteignent point, et le raisonnement n'y pénètre que pour y puiser les principes qui le légitiment.

Mais la crainte du mysticisme ne doit pas nous rendre injustes envers l'estimable auteur de la *Nouvelle Réfutation*. C'est déjà beaucoup d'abandonner les voies d'Helvétius ; mais celles de Smith, pour être plus nobles en apparence, ne sont guère plus sûres. S'il nous appartenait de proposer des guides, nous indiquerions avec plus de confiance dans l'école même de Smith, Dugald-Stewart, Kant en Allemagne, ou chez les anciens, Platon et Marc-Aurèle.

PENSÉES DÉTACHÉES.

DU LANGAGE.

Rien n'induit plus à faire des cercles vicieux que l'habitude des abstractions logiques qui vous ramènent d'ordinaire au point d'où vous êtes parti. M. de Tracy, analyste logicien, cherche pourquoi l'animal n'a pas de signes. C'est, dit-il, qu'il n'est pas capable de distinguer les sensations particulières renfermées sous une sensation complexe ; mais comme l'animal ne pourrait faire cette opération sans signes, il s'ensuit que l'animal n'a pas de signes parce qu'il n'a pas de signes. Toute institution suppose une puissance d'institution ; or, l'institution, réagissant sur la puissance qui l'institue, la développe, l'étend, de sorte que celle-ci lui doit ses progrès et paraît en dépendre. Mais comme la puissance d'institution a créé l'institution qui la fortifie, il est vrai de dire que c'est à elle-même réellement qu'elle doit tous ses progrès ultérieurs. Ainsi le génie moral dicte les lois qui règlent la moralité et paraissent la faire, quand jamais ces lois n'eussent existé sans lui. Si l'on examinait ainsi les effets des grandes institutions naturelles, on verrait qu'ils ne sont point arbitraires, parce que leurs causes ne le sont pas ; et l'on ne confondrait plus les causes prochaines et immédiates avec les vraies causes plus éloignées.

Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au moyen de signes, si l'on ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point de facultés ; ils supposent une activité intentionnelle antérieure, qui a pu les créer parce qu'elle l'a voulu ; et c'est de cette volonté productrice qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits.

Pourquoi l'animal ne pense-t-il pas ? Parce qu'il n'a pas de signes, dit-on ; mais pourquoi n'a-t-il pas de signes ? Parce qu'il ne pense pas ; et il ne pense pas, parce qu'il ne veut pas, c'est-à-dire qu'il ne produit pas volontairement, et que, par conséquent, ce qu'il fait n'étant pas un effet qu'il puisse distinguer de sa cause, il est toujours sous la loi de l'affection passive, il n'a pas, et par conséquent il ne conçoit pas l'intention, et ne peut attacher une intention métaphysique à un son matériel.

L'homme est essentiellement une force libre : là est le titre de sa dignité, l'origine ou du moins la condition de toutes ses connaissances. Il y a de l'action dans toute connaissance, et toute action est essentiellement libre ; le reste n'est point de l'action, mais du mouvement ; notre vraie puissance est notre volonté. Si l'homme ne voulait pas, il ne pourrait rien, il ne pourrait que ce que peut l'animal, c'est-à-dire que la force universelle de la nature, à l'aide de circonstances extérieures et de ressorts internes, déterminerait en lui des impressions et des mouvements purement organiques. Parmi ces mouvements, il faut compter le langage primitif, tout signe involontaire et irréfléchi. Quand ces signes irréfléchis et involontaires seraient aussi riches qu'ils le sont peu ; quand l'imagination systématique leur prêterait les caractères dont ils sont absolument dépourvus, si parfaits qu'on les suppose, considérés isolément en eux-mêmes,

ils ne pourraient jamais servir de moyen de rappel ou de communication à la pensée; ils ne seraient même jamais des signes; ils seraient exactement comme s'ils n'étaient pas, si, comme on le dit ordinairement avec assez de justesse, l'homme n'avait quelque pensée à leur donner à signifier, ou plutôt, s'il n'avait le pouvoir de se les approprier et de les apercevoir; car tout ce qui est inaperçu est insignifiant et nul. Or la condition essentielle de toute aperception est l'action intérieure, cette action personnelle et fondamentale que les scolastiques appelaient la forme substantielle de l'existence. Ce n'est pas l'aperception qui nous constitue; c'est bien plutôt nous qui constituons l'aperception. Où manquerait l'action intérieure, défaillerait l'aperception, et il n'y aurait rien pour nous. En vain l'animal en nous pousserait des cris, exécuterait mille mouvements; ne sachant rien, parce qu'il ne se saurait pas; ne se sachant pas, parce qu'il n'aurait jamais ni agi ni voulu, il ne saurait jamais ni que lui, ni, à plus forte raison, qu'un autre que lui, eût exécuté un mouvement extérieur, encore moins qu'il eût voulu l'exécuter, et que ce mouvement réfléchît un sentiment, une idée. Ce n'est donc pas la puissance de la parole et du signe, considérés en eux-mêmes, qui produit les miracles qui nous accablent aujourd'hui, et dans l'éclat desquels le signe et la parole cachent leur origine. Car, ôtez l'activité humaine, et cette puissance mystérieuse se réduit à rien. Laissez l'activité, au contraire; laissez-lui apercevoir ces cris, ces gestes, qui, tant qu'ils lui sont étrangers, sont insignifiants en eux-mêmes. Elle les aperçoit; bientôt elle va les répéter librement, et par là se les approprier, les rendre significatifs pour elle, qui les comprend parce qu'elle les produit, qui les produit puisqu'elle les répète librement; car toute répétition volontaire est une véritable production. Voilà les signes inventés; l'activité n'a plus qu'à les perfectionner, à les modifier, à les varier, à les unir, à en faire à la longue, pour la pensée, ces moyens de rappel, de communication, ou même de production ultérieure, si actifs et si puissants, puisqu'ils sont dépositaires de toute l'activité et de toute la puissance de l'intelligence volontaire et libre, dont ils sont à la fois les effets et les instruments. Les signes, la parole, ne sont donc rien en eux-mêmes; ils ne sont que ce que la volonté les fait être; et en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, il est dur d'entendre partout célébrer les effets, quand la cause est ou négligée, ou méconnue, ou repoussée. Que l'on y songe; la théorie que nous combattons ne va pas à moins qu'à faire produire l'homme par la parole; mais l'homme de cette théorie n'est qu'une machine dont se sert plus ou moins heureusement le langage, qui vient alors on ne sait d'où : n'est-ce pas là un véritable suicide?

DE LA LOI MORALE

ET DE LA LIBERTÉ.

La loi morale ne peut commander qu'à une volonté libre. Le monde moral est celui de la liberté. Là où il y a libre détermination, acte voulu et délibéré, là est le monde spirituel. Or, nous ne vivons, nous ne subsistons que par des actes continuels de volonté et de liberté. Le monde spirituel est donc déjà pour nous sur cette terre. Nous vivons en quelque sorte sur les confins de deux empires séparés dont nous formons la mystérieuse réunion. Pour pénétrer dans le ciel, il n'est pas besoin de percer les ombres du tombeau; le ciel est déjà dans le cœur de l'homme libre : *Et cœlum et virtus*, dit Lucain. Je suis citoyen du royaume invisible des intelligences actives et libres. Mais quelle est la détermination de ma volonté qui éclaire à mes yeux ce monde invisible? Demandez-le à la conscience. Examinez-vous quand vous faites votre devoir, et le ciel vous apparaîtra au fond de votre cœur. Ce n'est pas par des raisonnements qu'on acquiert la conviction du monde spirituel : c'est par un acte libre de vertu, qui est toujours suivi d'un acte de foi à la beauté morale, et d'une vue intérieure de Dieu et du ciel.

Le monde sensible agit sur moi, et l'impression que je reçois est pour moi une occasion de vouloir. Ma volonté détermine à son tour un changement dans le monde sensible. C'est là l'ordinaire de la vie humaine, où le vouloir ne se manifeste qu'à la suite de mouvements sensibles et par des mouvements sensibles. Faites plus : contenez votre vouloir en lui-même, qu'il agisse sans se manifester au dehors, que ses libres déterminations ne sortent pas du sanctuaire intérieur; ne cherchez point à marquer votre volonté par des effets sensibles : et vous voilà tout à fait affranchis du monde matériel, votre vie est toute spirituelle, vous êtes parvenu à la source de la véritable activité, vous êtes en possession du saint, du pur et du divin; vous avez une vue intérieure de la vie divine qui se révèle dans la vôtre. Se placer hors de toute condition sensible; vouloir, sans égard aux suites de son vouloir; vouloir, indépendamment de tout antécédent et de tout conséquent, replier ses déterminations sur elles-mêmes, c'est là la vraie liberté, le commencement de l'éternité. On peut parler de liberté, de sainteté, de pureté : mais on ne combine que des mots lorsqu'on ne s'est point affranchi soi-même. On n'obtient, dit le christianisme, le sens de la vie éternelle qu'en renonçant au monde et à ses fins. Alors la foi en l'Éternel entre dans l'âme. Enfin,

selon les images de la doctrine chrétienne, il faut mourir et être enfanté de nouveau pour entrer dans le royaume des cieux.

La philosophie n'est que la vue de l'âme généralisée. Si la volonté est attachée au monde sensible, comment peut-on croire à la sainteté et à une autre vie? On traite l'éternité de fable, ou on y croit par préjugé. Réformez la vie pour réformer la philosophie. Les lumières de l'esprit ne seraient que ténèbres sans la lumière de la vertu. Oh! si l'âme du dernier des Brutus, si l'âme de saint Louis s'étaient racontées elles-mêmes, quelle belle psychologie morale nous aurions!

La volonté infinie et éternelle se révèle à nous dans la conscience morale, dans ce commandement suprême : *Veux le bien;* et la volonté humaine individuelle se mêle à la volonté infinie en obéissant librement à sa voix. Là est le grand mystère de l'éternité se découvrant à l'humanité, et de l'humanité se revêtant librement de l'éternité. L'homme est tout entier dans ce mystère : donc la morale est la source de toute vérité, et la vraie lumière réside dans les profondeurs de l'activité volontaire et libre.

Voici un fait de conscience incontestable, et en même temps simple et indécomposable :

« Fais le bien, sans égard aux conséquences; c'est-à-dire, veux le bien. »

Puisque ce commandement n'a pas d'objet terrestre, visible, matériel, applicable aux besoins de cette vie et de ce monde sensible, il suit que, ou il n'a pas de fin, de but, ou il a une fin, un but invisible, et qu'il regarde un monde différent du nôtre, où les mouvements externes qui résultent des volitions sont comptés pour rien, et où les volitions elles-mêmes sont tout.

S'il n'y a pas un monde invisible, où toutes nos bonnes volontés nous sont comptées, quel est donc sur la terre le but de la vertu?

1° Sert-elle au mécanisme de l'univers?

2° A-t-elle pour fin la civilisation du globe?

3° L'amélioration de la destinée humaine sous le rapport des commodités locales et physiques?

4° La paix du monde?

5° Le plus grand développement moral du genre humain, d'où sortirait sa plus grande perfection en général, avec son plus grand bonheur?

Pour tout cela il n'était pas besoin de vertu. Dieu n'avait qu'à construire des machines sans liberté; il aurait eu un aussi beau spectacle, s'il ne voulait que le spectacle du bonheur. Mais, dira-t-on, il le voulait produit par nous-mêmes. Il ne l'aura jamais; le bonheur universel sur la terre est une chimère. Ensuite Dieu, pour arriver à ce but, pouvait se dispenser de nous donner la loi morale et la conscience; il suffisait de l'égoïsme. Remarquez que dans le monde sensible peu importe pourquoi un fait a lieu, pourvu qu'il ait lieu. Donnez plus de lumière à mon égoïsme, ou augmentez la force de ma sympathie naturelle, je ferai autant ou plus de bien aux autres que par le seul sentiment du devoir.

Il faudrait avoir toujours présentes à l'esprit les maximes suivantes :

1° Les conséquences d'une action, quelles qu'elles soient, ne la rendent ni bonne ni mauvaise moralement; l'intention est tout. A parler rigoureusement, il n'y a pas d'action morale, il n'y a que des intentions morales.

2° Pour qu'une intention soit bonne moralement, il faut qu'elle ne soit pas intéressée.

3° Sont regardées comme intéressées toutes intentions où il y a un retour personnel. Ainsi, faire une chose pour avoir des honneurs, de la gloire, des applaudissements, des plaisirs, soit sensuels, soit intellectuels, des plaisirs externes ou internes, pour entendre dire que l'on est généreux ou pour pouvoir se le dire à soi-même, pour avoir des récompenses sur la terre ou même dans le ciel, tout cela est également en dehors de la morale.

4° Sont regardées comme indifférentes les actions qui viennent de l'impulsion de l'organisation. Ainsi, l'homme qui, entraîné par un mouvement irrésistible de pitié et de sympathie, prodigue sa vie pour servir son semblable, n'est pas encore un être moral.

5° Est regardé comme être moral celui qui, après avoir pesé une action et l'avoir trouvée juste, la fait uniquement parce qu'il croit qu'il faut la faire, et par cette seule raison qu'elle est juste.

DE LA CAUSE ET DE L'INFINI.

L'induction a besoin d'une base dans un état à peu près semblable. Jamais nous ne concevrions des causes volontaires extérieures, si une cause volontaire interne ne nous était donnée. Sur cette terre nous ne pourrions nous élever à l'idée d'une autre vie toute spirituelle, si nous n'en trouvions déjà une image dans cette vie intérieure de la volonté, dans ce monde des déterminations libres et des intentions vertueuses, où ne pénètre rien de sensuel et de terrestre. Otez cette donnée humaine, la vie divine n'est pas seulement incompréhensible, mais inconcevable; l'induction n'y porte pas, et jamais l'homme n'en eût eu l'idée. Descartes disait : Donnez-moi la matière et le mouvement, et je vais créer le monde. Je dirais volontiers : Donnez-moi la conscience et l'induction, je vais créer les connaissances premières et les connaissances ultérieures, le subjectif et l'objectif, l'aperception et

la croyance. La vie future est rrue dans la vie vertueuse aperçue par la conscience.

Toutes les idées que nous pouvons nous faire de la création sont empruntées, en dernière analyse, à la conscience de notre causalité personnelle. Or, dans la *causation*, pour nous servir de ce mot anglais, il y a création d'une détermination intérieure ou d'un mouvement externe, c'est-à-dire la création de quelque chose de phénoménal. Partant de là, qui peut nous permettre de concevoir légitimement la création de substance?

Il y a deux mémoires : l'une fille de la sensation, l'autre de la volonté. Condillac ne considère, dans la mémoire, que le retour accidentel de la même image; mais il ne parle ni de la force volontaire de se rappeler, ni de la connaissance du passé, ni de l'identité du sujet qui se rappelle ce qu'il a fait et voulu. La mémoire passive est à la mémoire volontaire ce que la vue est au tact.

On demande si nous débutons par la sensation ou par la pensée. Par toutes les deux. Nous ne trouvons pas d'abord le dehors tout seul, ce qui impliquerait contradiction : un NON-MOI sans MOI, comme spectateur au moins, est absurde. Nous ne trouvons pas non plus le MOI tout seul; mais nous le trouvons déjà lié à quelque chose d'étranger, qui le limite et en même temps le détermine. Nous n'allons pas de la circonférence au centre, ni du centre à la circonférence : le cercle nous est donné tout entier en nous-mêmes.

L'expérience et les sens enseignent le matérialisme; ce monde ne parle que de mort et de destruction : l'âme seule parle d'immortalité.

La possibilité de la notion d'infini et d'éternel tient à la nature éternelle et infinie de l'âme.

Toutes nos notions négatives sont postérieures et logiques. Nos premières notions sont positives et absolues. Le oui avant le non.

La notion du temps serait contradictoire avec elle-même si on la supposait dérivée de l'idée de succession. Toute succession est une durée limitée, et le temps n'a point de limite. Multipliez tous les temps, et vous ne ferez pas encore le temps. Une somme d'instants, si considérable qu'elle puisse être, n'est pas plus de l'éternité, que la somme la plus considérable de zéros n'est un nombre. La succession mesure le temps, elle ne le constitue pas.

Le passé et l'avenir sont deux rapports dans l'éternité, qui est un présent continuel.

RELIGION, MYSTICISME, STOÏCISME.

La vie n'est autre chose que la conscience du MOI dans son rapport avec le NON-MOI ou la nature extérieure. Le NON-MOI est l'indéfini, c'est-à-dire le fini multiplié par lui-même; le MOI est l'individuel, c'est-à-dire le fini redoublé en lui-même. Le MOI a beau s'étendre dans le NON-MOI, lui résister, même le vaincre, il ne sort pas des limites du fini : les scènes plus ou moins intéressantes de la vie ne dépassent point le théâtre étroit du monde visible.

Le visible c'est le fini, l'invisible c'est l'infini. Nous saisissons le visible par la conscience et par les sens; l'invisible, qui se dérobe éternellement à toute prise immédiate, se révèle à l'humanité par la raison.

La raison est la faculté non d'apercevoir, mais de concevoir l'infini.

Par quoi l'infini se révèle-t-il à la raison? Par son idée?

Et quelles sont les formes sous lesquelles l'idée de l'infini se présente à la raison humaine?

Les formes du vrai, du bien, du beau. Le vrai, le bien, le beau, voilà les trois intermédiaires entre l'homme et l'infini.

Que l'homme par lui-même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un médiateur soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éternelle; c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un terme moyen entre Dieu et l'homme; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, et que le terme intermédiaire vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme étant dans une impuissance absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu; de là la nécessité d'une révélation. Or cette révélation commence avec la vie dans l'individu comme dans l'espèce; le médiateur est donné à tous les hommes : c'est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde.

En d'autres termes, la raison est contemporaine de la conscience et de la sensibilité; elle agit avec elle et en même temps qu'elle; seulement ses objets sont différents. Les objets de la conscience et de la sensibilité sont l'homme et la nature; les deux réalités finies, contingentes, variables, qui, dans leurs comparaisons, leurs abstractions, leurs généralisations, leurs développements les plus reculés, ne peuvent donner à l'homme que des connaissances contingentes et finies. Or, c'est un fait, et un fait incontestable, que l'homme possède d'autres connaissances que celles-là, des connaissances qu'il est impossible de ramener aux précédentes : par exemple, les mathématiques, dont les principes ne sont appuyés ni sur l'expérience extérieure, ni sur l'expérience intérieure; les lois universelles de la physique qui reposent sur le calcul, non sur l'expérience; les lois morales qui s'appliquent aux actes humains, et qui ne s'en déduisent pas; certaines

vérités politiques qui sont la règle des sociétés, qui ne les font pas, mais qui doivent les suivre; enfin les lois du goût qui jugent les ouvrages de la nature et de l'homme, et qui, par conséquent, viennent d'une autre source; toutes ces vérités, qui sont marquées du caractère d'absolu, ne tombent ni sous la conscience, ni sous les sens; elles sont l'objet spécial de la raison. On ne peut les rapporter ni à l'homme, ni à la nature, ni l'homme, ni la nature, ne pouvant avoir produit l'absolu. Élevez-vous donc, dit Platon, de cette scène de la vie et de la nature qui change continuellement, à ce qui ne change point, aux vérités absolues, aux idées. Arrivée là, la raison ne s'y arrête pas; elle reconnaît que la vérité est la manifestation de quelque chose, la manifestation d'un être à qui elle se rapporte, comme à sa substance, la vérité absolue devant avoir aussi sa cause et sa substance comme tout le reste. La vérité conduit donc à la substance même, à Dieu qui, profondément invisible en son essence, se manifeste ou se révèle à nous par la vérité, rapport sacré qui unit l'homme à Dieu. Telle est la théorie platonicienne et chrétienne.

J'appelle cet ensemble d'idées système religieux rationnel : rationnel, parce qu'il a la raison pour point de départ; religieux, parce qu'il aboutit à l'infini et à l'éternel.

Puisque Dieu ne se révèle que par la vérité, la vérité est Dieu : c'est de lui tout ce que nous en pouvons connaître. La raison tente-t-elle d'écarter la vérité et d'atteindre immédiatement à la substance, de voir l'infini face à face, elle se confond et s'abîme dans le mysticisme. Le mysticisme consiste à substituer l'illumination directe à la révélation indirecte, l'extase à la raison, l'éblouissement à la philosophie. Je ne dis pas qu'il n'y ait point d'autre mysticisme que celui-là; mais tous les genres de mysticisme se rattachent à l'illumination directe. Le mysticisme et le rationalisme sont toujours en présence, et selon que l'un ou l'autre l'emporte, la religion est raisonnable ou absurde. D'un autre côté, vous arrêtez-vous à la vérité, et ne la rapportez-vous point à son principe, vous ne possédez pas la vérité tout entière; et de peur de vous égarer, vous restez à moitié chemin dans les régions intellectuelles.

Non-seulement l'infini ne se révèle à nous que par son idée, par la vérité, mais encore elle ne se révèle à nous que dans le fini; elle se révèle à l'homme dans l'homme et dans la nature; elle ne détruit pas le monde réel, elle l'éclaire; elle ne nous transporte pas du fini dans l'infini, ce qui est impossible, mais elle nous impose la loi de vivre dans le fini, pour y chercher et représenter l'infini autant qu'il est en nous, en adorant le beau, en pratiquant le bien, en cherchant le vrai : de sorte que quiconque adore le beau, pratique le bien, cherche le vrai, est déjà religieux dans la pratique; car c'est à Dieu qu'il obéit sans le savoir, quand même il n'apercevrait pas que le beau, le vrai et le bien, ont une cause substantielle au delà des limites de ce monde.

Or, comme l'esprit de l'homme n'est pas toujours assez élevé pour aller du vrai, du bien et du beau à la conception de leur éternel auteur, souvent aussi il n'est point assez étendu pour embrasser le vrai, le bien et le beau dans leur harmonie. Le beau, qui participe de la raison et du sentiment, tient par le sentiment à la sensibilité, variable dans les différents individus : tous les individus ne sont donc pas capables d'adorer et de représenter le beau, et celui qui recherche la vérité et se soumet aux austérités de la vertu adore suffisamment la beauté dans le vrai et dans le bien; l'homme vertueux et éclairé est un artiste à sa manière, et représente en sa noble vie et dans l'élévation de sa pensée la partie la plus admirable du beau. Tout le monde n'est pas non plus capable d'être philosophe et de poursuivre sans cesse la vérité, quoique tout le monde soit obligé de la chercher dans sa sphère et selon la mesure de ses forces. Il n'y a donc que le bien qui soit par lui-même obligatoire, également obligatoire pour tous, et dont nul, sous quelque prétexte que ce soit, ne peut être dispensé. Ce dernier point de vue, dans sa grandeur un peu étroite, est le point de vue stoïque. C'est l'extrémité opposée au mysticisme.

DE L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE.

On peut résoudre le problème du principe des connaissances humaines par la raison ou par l'expérience. Cette différence se rencontre à la naissance de la philosophie entre les deux premières écoles grecques, celle d'Ionie et celle d'Italie. La science avance; la difficulté demeure, et les diverses manières de la résoudre caractérisent les diverses écoles. Pythagore revit dans Platon, qui voit tout *à priori*. Aristote reproduit l'école ionienne en l'agrandissant; observateur exact, il induit scrupuleusement ses principes de faits qu'il constate; et quand il expose une théorie, il marche toujours *à posteriori*. L'Académie et le Lycée sont les deux écoles qui contiennent à peu près toutes les autres; elles ont partagé l'antiquité et le moyen âge, et leurs doctrines, diversement accueillies selon les siècles, les lieux, le génie religieux des différents philosophes, composent l'histoire entière de la philoso-

phie. Peut-on faire un plus grand éloge de deux hommes que de pouvoir dire avec vérité que, pendant deux mille ans, l'esprit de leurs semblables a marché sur leurs traces, et n'a guère eu d'autre honneur que celui d'entrer plus ou moins profondément dans leur pensée? L'éloge est immense, mais il est incontestable pour qui s'est un peu engagé dans le labyrinthe de la philosophie du moyen âge. Platon est un Père de l'Église; il règne longtemps à Alexandrie et à Constantinople. Aristote reparaît et refleurit sous les Arabes, et donne naissance à la scolastique. Il est certain qu'avant l'apparition des Mores, Platon était à peu près le philosophe de l'Europe chrétienne; tous ceux qui n'étaient point sceptiques, ceux qui avaient cherché à résoudre le problème fondamental, l'avaient résolu comme lui. Aristote l'emporte ensuite; mais, mal étudié et mal compris, il n'engendre que la scolastique. On n'étudiait alors que la logique, et la logique du temps n'était guère que l'art de disputer sans s'entendre. Les grandes discussions avaient cessé, et, dans ce silence du génie sur les hauts intérêts de la science, on n'entendait que le bruit sourd et confus de la dialectique péripatéticienne, dégradée par toutes les petites inventions du bel esprit arabesque et de la subtilité monastique. Cependant la question fondamentale reparaît, avec les deux doctrines rivales, dans la célèbre querelle des *réalistes* et des *nominaux*. Au renouvellement des sciences, quand l'antiquité fut mieux étudiée, Platon et Aristote partagèrent encore les esprits. Aristote est expliqué par George de Trapezonte; Platon a pour lui Bessarion, et d'autres noms célèbres. Tel était l'état de la philosophie quand Bacon parut.

Enfin voici un homme de génie depuis Platon et Aristote; l'espace intermédiaire est rempli par des beaux esprits ou des moines. Bacon mérite le nom de père de la philosophie moderne, en ce cas qu'il lui a donné les méthodes qui ont produit les plus belles découvertes des derniers temps. Si on me demandait quelle est la philosophie de Bacon, je me tairais par respect pour ce grand homme, on je dirais qu'il n'en a point eu; son but n'était pas de faire adopter tel ou tel système, mais la méthode générale qui peut conduire à la vérité. Un orateur philosophe a comparé Bacon à une de ces statues qui, placées sur les grandes routes, enseignent par où il faut marcher, mais qui restent immobiles: et Bacon dit lui-même: « Je ne me propose pas d'éclairer tel ou tel endroit du temple; je veux allumer un grand flambeau qui illumine tout l'édifice. » On ne peut donc pas dire l'école de Bacon comme on dit l'école de Platon; parce que Bacon n'a point eu de doctrine positive qui ait trouvé des disciples et des propagateurs; mais c'est son esprit qui anime toute la philosophie moderne, et qui lui a donné ce caractère de sévérité et d'exactitude qui la distingue de l'antiquité. Toutefois on peut dire que Bacon, sans enseigner une philosophie spéciale, recommandant sans cesse l'expérience, engage à expliquer tout par elle, et sous ce rapport il est le chef d'une école particulière, et lui-même appartient à celle d'Aristote. Mais j'aime mieux considérer Bacon hors de toute école, au-dessus des disciples et des maîtres, dominant toutes les philosophies, sans pencher vers aucune. Cependant l'ardeur philosophique s'accroît, et la science fait de nouveaux pas. Le fatal problème se représente, et les anciennes solutions se reproduisent avec des combinaisons nouvelles. On a vu qu'Aristote était enfin resté vainqueur; Descartes arrive, qui lui arrache la victoire. Mais qu'a fait Descartes? Je parle ici de ses découvertes positives, et non de son esprit métaphysique, dont l'originalité est au-dessus de tout éloge: qu'a fait Descartes? Un commentaire de Platon. Les types primitifs sont remplacés par les idées innées. L'Académie se relève, et compte d'illustres et nombreux disciples, Malebranche, Arnault, Bossuet, Fénélon, et presque tout le siècle de Louis XIV. D'un autre côté, Locke combat Descartes, et fonde une école péripatéticienne, quoiqu'il se défende de suivre Aristote. Le génie vaste et conciliateur de Leibnitz essaye de réunir Locke et Descartes, Aristote et Platon; mais, malgré son impartialité, il penche pour ce dernier. Le combat s'échauffe, la querelle se complique et s'étend. Toutes les philosophies qui s'élèvent aboutissent, en dernière analyse, à Locke ou à Descartes, ou à Leibnitz, qui forme une école séparée, laquelle hérite à peu près du cartésianisme, qui n'a plus de disciples en France après Fontenelle. Toute la philosophie française ou anglaise est fille de Locke, et toute la philosophie allemande est fille de Leibnitz. Or Leibnitz et Locke relèvent eux-mêmes indirectement des deux philosophes grecs. C'est donc par ces deux grands hommes que doit commencer toute étude sérieuse de l'histoire de la philosophie.

DE LA PHILOSOPHIE

DE L'HISTOIRE.

La vie de l'humanité se compose d'un certain nombre d'événements qui se suivent, mais dont chacun, considéré en lui-même, forme un tout distinct qui a ses parties; un drame plus ou moins long, qui a ses commencements, son progrès et sa fin. Ces différents drames sont les différentes époques de l'humanité. Retracer chacune de ces époques, c'est la fonction de l'histoire. Les idées de l'historien sont donc nécessai-

rement particulières, puisqu'elles sont relatives aux événements particuliers qu'elles embrassent et dont il s'agit de déterminer les causes. C'est surtout à la recherche et à l'examen de ces causes que l'historien doit s'attacher, s'il veut traiter son sujet et seulement son sujet. Dépasse-t-il ce cercle, il tombe dans des généralités vagues; ses réflexions, pour s'appliquer à tout, ne s'appliquent à rien, et son ouvrage manque de caractère. D'un autre côté, les couleurs de l'historien, c'est-à-dire la manière dont il décrit les événements, doivent être, comme ses idées, c'est-à-dire la manière dont il les explique, particulières et locales, puisqu'elles s'appliquent à quelque chose de particulier : chargées de rendre la vie au passé et de reproduire la réalité, elles doivent s'empreindre fortement de ce qui constitue la réalité et la vie; elles doivent être individuelles et déterminées. C'est à ce prix-là seul qu'elles seront brillantes et fortes, et en même temps naturelles, et que l'historien pourra être peintre et poëte sans sortir de son sujet, sans manquer à la gravité de ses fonctions, ou plutôt précisément parce qu'il ne perdra de vue ni ses fonctions ni son sujet. Telle est, selon moi, la théorie de l'histoire ordinaire.

Ainsi la muse de l'histoire parcourt les temps, et va de générations en générations, d'époques en époques, les reproduisant successivement avec fidélité, et révélant les véritables causes qui, dans telle époque, préparèrent tels événements et leur imprimèrent tels caractères. L'histoire explique et elle peint. Mais quand elle aura expliqué et quand elle aura peint toutes les époques de l'humanité les unes après les autres, ces tableaux et ces leçons n'auront reproduit et éclairé qu'une succession de choses particulières : cette succession forme un ensemble qu'on appelle ordinairement l'histoire universelle. Mais est-ce bien là une vraie histoire universelle? Où est l'idée d'universalité dans une simple collection plus ou moins considérable? Où est l'unité dans une multiplicité plus ou moins étendue? J'ai lu toutes les histoires; je sais tout ce qui s'est passé parmi les hommes; je sais ce qu'ont été Rome, la Grèce, la Judée, l'Égypte, l'Inde; je connais le moyen âge et les temps modernes; nul peuple ne m'est inconnu; nul événement ne m'a échappé : mais enfin, que sais-je en dernière analyse? Que l'humanité a maintenant tel âge, qu'elle a éprouvé divers accidents plus ou moins remarquables, ici par telle cause, là par telle autre. L'histoire devait m'enseigner tout cela, et elle me l'a enseigné : là finit sa tâche. Mais mes besoins finissent-ils là, et n'ai-je plus rien à savoir et à chercher sur l'humanité et sur le monde? Vous avez fait couler sous mes yeux le fleuve du passé; vous m'avez fait connaître les pays qu'il a déjà traversés, les rivages qu'il a dévorés, les tempêtes qui ont soulevé ses flots, enfin l'histoire de son cours, à moi qu'il doit engloutir comme il a fait de mes devanciers. Mais quelle est donc la nature du mouvement qui l'emporte et quel est le but où il tend? Pourquoi son cours est-il tantôt paisible, tantôt orageux? Ces irrégularités ne peuvent-elles être ramenées à quelque règle? Ses mouvements n'ont-ils pas des lois? Son existence même n'a-t-elle point sa raison? Voilà ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir; car autrement je ne sais rien, je n'aperçois de tous côtés que des événements insignifiants et les jeux accidentels d'une destinée capricieuse. Or qu'est-ce que la science de ce qui est accidentel?

Mais cet accident, dira-t-on, c'est précisément le réel? Assurément; mais le réel ce n'est pas le vrai. Le réel ne tombe sous la connaissance que par son rapport à la vérité qu'il réfléchit, à laquelle il est conforme. C'est dans cette conformité que le réel a sa vérité; c'est par le rapport éternel de la réalité à la vérité que la réalité est éternellement vraie; c'est par le rapport éternel de l'accidentel au nécessaire que l'accidentel lui même est nécessaire; c'est enfin par le rapport de ce qui arrive à ce qui doit arriver, que ce qui arrive, arrive parce qu'il doit arriver. Au-dessus du réel est sa raison d'être; ce monde qui passe en contient un qui ne passe point, qui constitue l'essence, la vérité et la dignité de l'autre.

Connaître le vrai tout seul est impossible, puisqu'on ne peut arriver au vrai qu'en passant par le réel; connaître le réel seul est insuffisant, le réel n'étant que la manifestation du vrai; prendre la manifestation, l'image, le symbole, le signe, pour la chose signifiée, pour la vérité elle-même, c'est une erreur grave et trop commune, et dans laquelle on tombe lorsqu'on étudie ou que l'on décrit la partie visible et sensible des choses humaines, sans remonter à leur raison et à leur but véritable. Illustres historiens qui avez immortalisé par votre génie les aventures et les lois de quelques peuplades de la Grèce, vos peintures sont brillantes, vos idées souvent profondes; vous me transportez réellement sur la place publique d'Athènes ou de Corcyre, sur les champs de bataille de l'Attique et de la Laconie; vous me montrez fort bien ce qui a perdu Athènes, ce qui a fait triompher Lacédémone; mais, après tout, qu'est-ce qu'une nation de plus ou de moins dans l'humanité? Qu'est-ce que cette Athènes, cette Lacédémone, dans le sein de la civilisation générale? Sont-ce des phénomènes fortuits et arbitraires, produits par le hasard, détruits par le hasard? ou bien avaient-elles leur rôle à jouer et représentent-elles quelque idée dans l'économie de la vie universelle? Ce serait cette idée qu'il s'agirait de déterminer; ce seraient alors les idées diverses représentées par les divers peuples qu'il faudrait atteindre et

dégager. Ce serait là la véritable histoire de l'humanité, son histoire intérieure, qui serait à l'autre histoire ce que la minéralogie et la chimie sont aux simples perceptions des sens. Les historiens ont décrit la réalité, et ils ont bien fait; ils ont décrit l'extérieur de la vie, et il fallait que cet extérieur fût décrit : cette description est l'histoire proprement dite, qui a son génie et ses règles à part. Il faut que l'histoire ne soit que ce qu'elle doit être, et qu'elle s'arrête dans ses propres limites; ces limites sont les limites mêmes qui séparent les événements et les faits du monde extérieur et réel, des événements et des faits du monde invisible des idées. Ce monde plane sur le premier, il s'y réfléchit et s'y réalise, il le suit dans tous ses développements et dans toutes ses révolutions; leur marche est relative et parallèle; ils se touchent et se pénètrent par tous les points. Or, si l'un a ses observateurs et ses historiens propres, pourquoi l'autre n'aurait-il pas les siens? Pourquoi, comme on raconte les événements sans liaison nécessaire qui composent la vie extérieure du genre humain, ne rétablirait-on pas, entre ces événements arbitraires, l'ordre véritable qui les rapproche et les explique, en les rapportant au monde supérieur, duquel ils participent? Ce serait là la science historique par excellence, qui aurait ses commencements et son perfectionnement comme toutes les autres sciences rationnelles dont se compose la philosophie. Celle-là, sans doute, ne serait pas la plus facile, mais en est-elle moins importante, moins nécessaire? et est-ce une raison suffisante pour l'interdire à l'intelligence humaine, et ne pas oser la commencer?

Cette science historique, cette philosophie de l'histoire fut ignorée des anciens, et devait l'être; les anciens n'avaient point assez vu, pour être importunés de la fatigante mobilité du spectacle, et de la stérile variété de ces fréquentes catastrophes, qui ne paraissent avoir d'autre résultat qu'un changement inutile dans la face des choses humaines. Plus jeunes, plus actifs, plus occupés à lutter contre les choses, plus contents que les modernes de l'ordre social tel qu'ils l'avaient fait, les anciens, en général plus calmes, se plaignaient peu de la destinée, parce que cette destinée ne les avait point frappés par des coups aussi terribles et aussi multipliés. Pour nous, qui avons vu passer cette noble antiquité, et que la tempête perpétuelle des révolutions a précipités tour à tour dans des situations si diverses; qui avons vu tomber tant d'empires, tant de sectes, tant d'opinions; qui ne nous sommes traînés que de ruines en ruines vers celles que nous habitons aujourd'hui sans pouvoir nous y reposer; nous sommes las, nous autres modernes, de cette face du monde qui change sans cesse; et il était naturel que nous finissions par nous demander ce que signifient ces jeux qui nous font tant de mal; si la destinée humaine reste la même, gagne ou perd, avance ou recule au milieu des révolutions qui la bouleversent; pourquoi il y a des révolutions, ce qu'elles enlèvent et ce qu'elles apportent; si elles ont un but, s'il y a quelque chose de sérieux dans toutes ces agitations et dans le sort général de l'humanité. Toutes ces questions, à peu près inconnues à l'antiquité, commencent à troubler les âmes et à agiter sourdement toutes les têtes pensantes. Tout le monde ne se rend pas compte de cette agitation intérieure : mais il est peu d'hommes distingués qui ne l'éprouvent; il en est peu qui ne roulent, souvent même sans le savoir, au fond de leurs cœurs, ces sombres problèmes, et qui même, jusqu'à un certain point, ne les résolvent d'une manière ou d'une autre. Une doctrine s'est élevée au milieu du dernier siècle, vaste comme la pensée de l'homme, brillante comme l'espérance, accueillie d'abord avec enthousiasme, aujourd'hui trop délaissée, et qui sera toujours l'asile de toutes les âmes d'élite. Turgot, qui apporta parmi nous la doctrine de la perfectibilité humaine, l'introduisit sans l'établir; et quant à l'homme célèbre qui, sous le glaive révolutionnaire, lui éleva un si noble monument, ses pensées consacrées, en quelque sorte, par la religion de la mort, toujours admirables de sérénité, de pureté et de grandeur, sont plus hautes qu'exactes...

L'ORIENT ET LA GRÈCE,

OU

HISTOIRE DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE CHEZ LES GRECS.

La vérité, par elle-même, ne constitue pas la science; le hasard peut la révéler à l'inattention ou à l'enthousiasme par une espèce de bonne fortune que n'a pas toujours la patience du génie. D'ailleurs, toutes les grandes vérités sont connues, isolément du moins; et il y a en ce genre peu de découvertes à faire. Pour tout ce qui est grand et nécessaire, le genre humain a prévenu la philosophie; il l'a prévenue, dis-je, mais il ne lui a pas dérobé le mérite qui la distingue, celui de s'approprier pour ainsi dire la vérité en s'en rendant compte. La science, en effet, est le compte sévère que l'esprit se rend à lui-même d'idées que primitivement il a rencontrées sans les chercher; elle est le produit libre de la réflexion; et les divers degrés de la science sont les formes plus ou moins profondes, plus ou moins systématiques que la réflexion ou le génie de quelques hommes ajoute à l'intuition immédiate qui est le génie de la nature humaine.

L'instinct intellectuel révéla à l'Orient un certain nombre de vérités supérieures dont la forme primitive fut cette forme populaire qui parle aux sens plus qu'à l'esprit, et voile ce qu'elle ne peut encore démontrer, je veux dire cette vieille mythologie, que je ne crois point du tout l'œuvre calculée ou la ressource de quelques sages ou de quelques castes pour éclairer ou pour enchaîner les peuples (l'esprit humain est plus sincère ou moins profond), mais le fruit nécessaire du premier développement de la réflexion naissante excitée par l'instinct intellectuel qui lui révélait la vérité, et en même temps retenue encore par sa faiblesse dans le monde extérieur qui lui imposait ses images, et par conséquent le symbole. Objets d'un culte constant et d'une vénération immobile dans le symbolique Orient, les mythes ne me paraissent avoir été soumis à la réflexion que dans cette Grèce qui reçut tout de l'Orient, son alphabet, ses religions, ses arts, sa philosophie, et refit tout pour tout perfectionner. En effet, plus on y songe, plus on trouve que la différence qui sépare l'Orient de la Grèce est celle de la réflexion à l'instinct. Cette différence se montre partout. L'Orient invente; mais son invention s'arrête à ses premiers produits; la Grèce imite, mais son imitation, toujours dirigée par cette réflexion sûre et facile qu'on appelle le goût, oublie bientôt ses modèles qu'elle surpasse. Les idées orientales sont des intuitions spontanées et absolues qui se suffisent à elles-mêmes, et produisent sans effort une foi imperturbable. Elles dégénèrent en visions: elles vont jusqu'à l'extase, et plongent l'âme dans une contemplation inactive. Les idées grecques sont des conceptions ou des combinaisons de l'esprit qui, sans exclure la foi, n'excluent pas non plus le doute, et se développent par un mouvement continu qui souvent abontit au sophisme et à la dispute.

Les trois époques dans lesquelles nous avons divisé l'histoire de la philosophie grecque (1), présentent encore plus le progrès de la méthode que celui de la doctrine; car cette doctrine est tout entière dans quelques idées fondamentales, toujours les mêmes dans Pythagore, dans Platon et les derniers alexandrins. Mais la méthode varie, parce qu'elle avance sans cesse avec l'esprit général de la civilisation grecque. Dans la première époque, la réflexion sommeille encore, et sort à peine (l'école ionienne exceptée) des formes symboliques et des mythes orientaux. Fille de l'Orient, l'école pythagoricienne en retient les caractères; elle enseigne par des symboles, elle parle par images, elle écrit en vers. La philosophie de cette époque est sur un trépied; au lieu de raisonner, elle rend des oracles. La seconde époque est déjà plus réfléchie; l'Orient anime encore la Grèce, mais sans l'enchaîner; on commence à étudier les idées en elles-mêmes. Cependant remarquez que si Platon n'écrit plus en vers, il n'écrit pas non plus d'une manière didactique, et que ses traités, pour n'être plus des

(1) Voyez la préface générale de l'édition de Proclus, tom. Ier.

hymnes, sont encore des dialogues. Les détails ont une précision admirable, mais l'ensemble est plus imposant que lumineux, et on y sent encore je ne sais quel souffle poétique qui rappelle la première époque et la manière orientale. Aristote est le premier qui chassa de la philosophie les mythes, les symboles, la poésie, tous les vestiges de l'Orient, et qui éleva la science à cette pureté, à cette sévérité, à cette abstraction dans les formes, que nous autres modernes nous plaçons et devons placer avant tout; mais je prie que l'on observe qu'Aristote, ayant enveloppé dans la même proscription avec les métaphores et les symboles la partie supérieure du système de Platon, éluda par là la plus grande difficulté, et manqua aussi la vraie gloire de la forme scientifique. En effet, ce sont surtout les idées transcendantes, c'est-à dire les idées qui dépassent les limites de l'expérience, qui, nous étant données par intuition et placées au-dessous de toute dialectique, semblent par là échapper à la science. Platon, les voyant, comme elles sont en effet, au-dessus de cette science, dont les objets sont ou des faits ou des raisonnements, en prit un peu de dédain pour les formes scientifiques, et Aristote, ne pouvant les y réduire, les leur sacrifia. Ce que n'ont point fait ces deux grands hommes, il ne faut pas l'attendre de leurs successeurs. Il ne nous reste rien des premiers stoïciens; et il n'était pas difficile à Chrysippe de donner dans un style sévère des leçons de dialectique. La tâche d'Épicure était encore plus facile, et l'on ne peut guère juger comment il l'a remplie, par les fragments incomplets de deux ou trois livres de son ouvrage sur la nature, retrouvés récemment à Herculanum. Nous n'avons rien de Pyrrhon; et encore une fois, ce n'est pas le scepticisme ou les résultats de l'expérience qu'il est malaisé d'exprimer avec précision et de plier à une méthode rigoureuse; ce sont ces vastes et hautes spéculations pour lesquelles les méthodes ne semblent pas faites, et qui n'en sont pas moins des besoins réels et nécessaires de la nature humaine, qu'on ne détruit pas en les éludant, et qui, chassés par les préjugés d'une science incomplète et par les difficultés qu'ils opposent à l'esprit systématique, reviennent toujours avec la même force, se jouent de nos préjugés et de nos arrangements philosophiques, et renverseront les édifices les plus réguliers de la science humaine, tant qu'elle ne leur aura pas fait une place, et agrandi pour eux son enceinte et ses proportions.

La troisième époque, qui prétendit concilier tous les systèmes grecs en prenant Platon pour base, rencontra inévitablement la difficulté de l'alliance des idées transcendantes et de la méthode, et ne parvint à la résoudre, avec plus ou moins de succès, qu'après des efforts longtemps répétés; et, selon moi, ce fut seulement le second âge de cette troisième époque, l'école d'Athènes, qui eut particulièrement cet honneur. Or Proclus est à la tête de cette école; cependant, je dois dire pour la vérité, que ce n'est pas Proclus, mais Syrien, qui, chronologiquement, en est le vrai chef. Il est fâcheux que nous n'ayons conservé de Syrien qu'un seul ouvrage, car peut-être une partie de la gloire de Proclus lui reviendrait; peut-être serait-ce à lui qu'il faudrait rapporter la fondation de la dernière école philosophique de l'antiquité: mais la gloire du disciple a éclipsé et couvert celle du maître; et Proclus, comme Homère, a été si grand, qu'il a fait oublier ses devanciers, et concentré, pour ainsi dire, dans sa personne leurs services et leurs mérites. Quelques savants ont déjà soupçonné que plusieurs des ouvrages de Proclus, qui, au reste, ne sont pas venus jusqu'à nous, n'étaient guère que les cahiers de Syrien. Toujours est-il que l'un ou l'autre est le chef d'une école nouvelle, sinon pour la doctrine, au moins pour la forme; car il n'y a pas d'autre différence entre les deux périodes de l'éclectisme. Tout a ses degrés et ses progrès; il a fallu à l'éclectisme plusieurs siècles pour arriver à sa forme la plus pure. L'idée de réunir les membres épars de la philosophie grecque était si haute et si vaste, qu'Ammonius y suffit à peine, et que ce grand homme put seulement établir l'éclectisme dans l'esprit de quelques disciples, sans pouvoir le consacrer lui-même par des monuments. Ammonius n'a rien écrit. Un serment mystérieux obligeait même ses disciples à ne rien écrire et à ne point révéler les pensées du maître; et ce ne fut qu'après l'apostasie et l'indiscrétion d'Origène, que Plotin, à la fin du second siècle, enseigna le néoplatonisme. Il l'enseigna, dis-je, mais sans le rédiger; on n'a de lui que quelques réponses écrites aux éclaircissements que lui demandaient ses auditeurs, et ce n'est pas lui, mais Porphyre, qui mit quelque ordre dans ses papiers, et les publia sous la forme qu'ils ont aujourd'hui. Il ne faut donc y chercher que d'admirables fragments et des idées fondamentales. Le sublime des idées, et la tendance platonicienne, prédominent dans Plotin; l'esprit d'Aristote, c'est-à-dire le génie de la forme, ne s'est point encore assez fortement uni à l'esprit de Platon, c'est-à-dire au génie de l'idée, dans ces premiers résultats des combinaisons alexandrines. Porphyre, venu après Plotin, n'a pas laissé de longs ouvrages; ses écrits sont des morceaux intéressants sur plusieurs points de philosophie, il brille par une sagacité et une pénétration particulière, et par la manière nette et fine avec laquelle il rend les idées les plus difficiles; mais c'est plutôt un talent d'expression que de méthode. Jamblique est un prêtre, un prêtre inspiré; il semble avoir eu pour but plutôt de remettre en honneur les vieilles réputations philosophiques, les traditions égyptiennes et pythagoriciennes, que d'exposer une doc-

trine. Sa parole est grave, sa manière éloquente, sa vue est profonde et calme; mais, outre qu'il ne paraît pas versé dans certaines manières, et qu'il paraît plus érudit que philosophe, il avait des préventions trop défavorables au péripatétisme pour s'assujettir à la sévérité de sa marche. Syrien est le premier qui ait consacré un ouvrage particulier à Aristote, et encore c'est pour réfuter ses objections contre Platon. Cependant peu à peu l'on sentait le besoin de sortir de ce sublime un peu vague, qui accompagne les grandes idées platoniciennes, mystérieuses par leur nature et obscures en apparence, parce qu'elles sont intimes et immédiates, et de leur donner une forme qui leur imprimât le caractère de science. Or, il me semble, si je n'ai pas pour mon auteur la prédilection ordinaire aux commentateurs, il me semble que Proclus est le premier qui ait fait une combinaison heureuse des idées de Platon et de la forme d'Aristote, et qui ait uni la sévérité de la méthode à la grandeur des idées; c'est là pour moi l'idée que Proclus représente; et c'est depuis Proclus qu'elle commence à caractériser l'école d'Athènes, et les philosophes qui la soutinrent pendant quelque temps, comme Damascius, et surtout Simplicius, si remarquable par l'union savante du péripatétisme et du stoïcisme, et par le mérite d'une exposition claire et régulière, qui rappelle la manière de Proclus. Mais les idées morales du stoïcisme, et la doctrine dialectique et physique d'Aristote, se prêtaient assez facilement à la méthode scientifique; la difficulté, mais aussi la gloire, est de soumettre le platonisme à la sévérité de la méthode, sans que l'un ou l'autre souffre de cette alliance. Proclus n'en est pas certainement, et n'en pouvait être le parfait modèle; mais enfin, il en est le moins imparfait parmi les éclectiques alexandrins.

DU FAIT DE CONSCIENCE.

La philosophie est toute faite, car la pensée de l'homme est là.

Il n'y a point et il ne peut y avoir de philosophie absolument fausse; car l'auteur d'une pareille philosophie aurait dû se placer hors de sa propre pensée, c'est-à-dire hors de l'humanité. Cette puissance n'a été donnée à aucun homme.

Quel peut donc être le tort de la philosophie? C'est de ne considérer qu'un côté de la pensée, et de la voir tout entière dans ce seul côté. Il n'y a pas de systèmes faux, mais beaucoup de systèmes incomplets, vrais en eux-mêmes, mais vicieux dans leur prétention de contenir en chacun d'eux l'absolue vérité qui ne se trouve que dans tous.

L'incomplet et, par conséquent, l'exclusif: voilà le vice unique de la philosophie, et encore il vaudrait mieux dire des philosophes; car la philosophie domine tous les systèmes. Amie de la réalité, elle en compose le tableau total des traits qu'elle emprunte à chaque système. Chaque système réfléchit en effet la réalité; mais, par malheur, il la réfléchit sous un seul angle.

Pour posséder la réalité tout entière, il faudrait rester au centre. Pour établir la vie intellectuelle mutilée par chaque système, il faudrait rentrer dans la conscience, et là, sans esprit systématique et exclusif, analyser la pensée dans ses éléments et dans tous ses éléments, et rechercher en elle les caractères et tous les caractères sous lesquels elle se manifeste aujourd'hui aux regards de la conscience.

Or, quand je descends dans la conscience et que j'y contemple paisiblement la vie intellectuelle, je suis frappé irrésistiblement de l'immédiate aperception de trois éléments, de trois éléments, dis-je, ni plus ni moins, qui s'y rencontrent tous et toujours, simultanés quoique distincts, constituant la pensée dans leur complexité nécessaire, et la détruisant par le défaut de l'un des trois. Dégageons ces trois éléments par l'analyse.

Ce que je sais le mieux, c'est-à-dire le plus immédiatement, c'est moi-même. Dans tout fait intellectuel, dans toute pensée, dans toute connaissance, je m'aperçois moi-même comme le sujet de ce fait, comme le sujet de la pensée ou de la connaissance, comme l'élément constitutif et fondamental de la conscience; car sans moi, tout est pour moi comme s'il n'était pas; sans le MOI, le MOI ne connaît rien, ne sent rien, ne se rappelle rien, n'abstrait rien, ne combine rien, ne raisonne sur rien. Il peut bien y avoir la matière d'une pensée, d'une sensation, d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement; mais le MOI n'en sait rien et n'en peut rien savoir, s'il n'est pas. Le MOI est donc l'élément nécessaire de toute pensée.

Dira-t-on que le moi c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement, etc., réunis dans une unité collective qu'on appelle moi? Mais je sens et je sais, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*, que le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer l'union de mes pensées, mais quelque chose de réel qui les unit et en forme une chaîne continue, en tant qu'il est dans chacune d'elles. Je sens et je sais fort bien encore que le moi n'est pas plus une circonstance, un degré d'une pensée particulière, qu'il n'est le lien verbal de plusieurs pensées. Je sais qu'il n'est pas vrai que la sensation ou le souvenir, ou le désir, dans un certain degré de vivacité, deviennent moi, mais que c'est moi qui constitue la sensation ou le désir en m'ajoutant à un certain mouvement, à de certaines affections sensibles qui ne s'intellectualisent en quelque sorte, et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autant que j'en prends connaissance.

Le moi se manifeste en deux circonstances remarquables. Pour qu'il soit à ses propres yeux il faut qu'il agisse; son action est la condition nécessaire de son aperception; mais cette action s'accomplit d'abord sans que le moi prévoie son résultat et y consente; ou elle s'accomplit parce que le moi y consent, et qu'il en connaît les conséquences. L'action spontanée et l'action réfléchie ou volontaire sont les deux actions intérieures que me découvre la conscience; on ne peut négliger l'une ou l'autre de ces actions, sans mutiler une des deux parties de cette force intérieure qui est le moi. Le moi est l'apparition de l'esprit à lui-même, par son activité redoublée en elle-même et retournant à elle-même, c'est-à-dire dans la conscience. La conscience n'est pas une faculté qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre; il n'y a pas une scène isolée où se passent les événements de la vie intellectuelle, et vis-à-vis, quelqu'un dans le parterre qui les contemple; ici, pour ainsi dire, le parterre est sur la scène; la conscience de la vie est la vie même, car il n'y a vraiment de vie qu'autant qu'elle se manifeste et s'aperçoit. La réflexion est éminemment libre. La spontanéité n'est pas non plus aveugle ni fatale; seulement elle n'est pas précédée de la réflexion. Le moi est une force continue dans son exercice, et qui tantôt marche en avant, tantôt rentre en elle-même et s'y constitue un nouveau point de départ, un point d'appui pour son développement ultérieur. La vie est une action, et la vie n'est bien à nous qu'autant que l'action nous appartient, et que nous nous l'approprions par la liberté; la liberté est le plus haut degré de la vie, et la liberté n'appartient qu'à la réflexion, car il n'y a pas de liberté sans choix, sans comparaison et délibération, c'est-à-dire sans réflexion. La réflexion, mère de la liberté et fille de la liberté, est un acte libre qui produit des actes libres. Au sein de l'activité spontanée du moi, et de cette autre activité dont nous n'avons point parlé encore, qui ne vient pas du moi, qui fait effort au contraire pour agir sur lui et l'envelopper dans son action fatale; la réflexion, au milieu de ce monde de forces qui la combattent et qui l'entraînent, s'arrête, et, selon une expression célèbre, se pose elle-même. La réflexion ou le moi libre, est un point d'arrêt dans l'infini. Fichte l'appelle un choc contre l'activité infinie. Le moi, dit ce grand homme, se pose lui-même dans une détermination libre; ce point de vue est celui de la réflexion; le moi se pose parce qu'il le veut, et c'est vraiment à lui-même, à sa détermination libre, qu'il doit son existence propre. La détermination qui accompagne et caractérise la réflexion, est une détermination précédée ou mêlée d'une négation. Pour que je pose le moi, comme dit Fichte, il faut que je le distingue explicitement du non-moi; or, toute distinction implique une limitation, une négation. Mais est-il vrai que nous débutions par une négation? et n'y a-t-il rien avant la réflexion et le fait à la description duquel Fichte a pour jamais attaché son nom? Toutes nos recherches sur nous-mêmes sont réfléchies, et notre sort est de chercher le point de vue spontané, par la réflexion, c'est-à-dire de le détruire en le cherchant. Cependant, en s'examinant en paix, il n'est pas impossible de saisir le spontané sous le réfléchi. Dans l'instant même de la réflexion, on sent sous cette activité qui rentre en elle-même, une activité qui a dû se déployer d'abord sans se réfléchir. Chose fatale à la psychologie, mais inévitable! l'action primitive se redouble sans doute dans la conscience, mais elle s'y redouble faiblement et obscurément; et si nous voulons éclaircir ces ténèbres, convertir la conscience obscure en une conscience claire et distincte, nous ne le pouvons que par la réflexion, c'est-à-dire par un point de vue distinctif et des jugements mêlés de négation, c'est-à-dire encore une fois que nous ne pouvons éclairer le point de vue spontané qu'en le détruisant. Il faudrait sentir le moi se déployant lui-même, sans aucune impulsion extérieure, agissant par sa propre vertu, mais agissant sans s'être commandé d'agir, ne se déterminant point encore, mais déterminant ses actes ou ses pensées, se trouvant sans s'être cherché, s'apercevant sans se poser, en un mot spontané, mais non pas volontaire et libre. *Hic labor*.

Le moi est l'élément de toute connaissance; mais la connaissance ne repose point uniquement sur le moi, sans quoi il faudrait dire avec Fichte qu'elle n'est qu'un développement du moi. Mais lorsqu'on se replie sur la conscience, on y trouve inévitablement un élément différent du moi, des phénomènes que le

MOI n'a point faits, et qui introduisent dans le monde intérieur de la conscience la multiplicité extérieure dont ils sont les représentants. Je parle de la sensation, qui ne serait pas sans un MOI qui l'aperçoive, mais qui non plus n'est pas fille du MOI, mais du monde extérieur. Je m'explique.

Il est certain que le MOI prend connaissance de certains phénomènes qui lui appartiennent, qu'il constitue, qu'il pose lui-même; ainsi les volitions, les déterminations du MOI, sont l'objet du MOI dans la conscience; il y a même des sensations appelées volontaires, parce qu'elles sont le produit de la liberté humaine s'affectant elle-même : alors l'objet n'est pas distinct du sujet, si le NON-MOI est un effet du MOI. Dans ce cas il y a bien contraste dans la conscience, mais il n'y a pas opposition; car ce contraste c'est le MOI lui-même qui l'établit, et la diversité n'est que le déploiement varié de l'unité individuelle. Mais non-seulement le MOI produit ces phénomènes, mais il en trouve qu'il reconnaît n'avoir pas faits, par exemple ses affections involontaires. Dans ce cas le NON-MOI apparaît au MOI non-seulement comme distinct, mais comme étranger; ce n'est plus le MOI qui pose le NON-MOI, ce n'est pas non plus le NON-MOI qui pose le MOI, le MOI n'étant jamais posé que par lui-même, mais le NON-MOI pose, détermine, cause une affection du MOI. Lorsqu'on me presse le bras, le MOI aperçoit la sensation qu'il éprouve comme un effet indépendant de lui et de sa détermination; c'est là toute la passivité du MOI. A proprement parler, le MOI n'est jamais, ou du moins ne se sait jamais passif, car il ne se connaît qu'autant qu'il s'aperçoit, et apercevoir c'est déjà agir. De plus le MOI agit sans cesse tant qu'il est; nous agissons et nous voulons dans la sensation même : la sensation n'est pas un acte du MOI, mais la sensation n'est sentie, n'est sensation que parce que le MOI qui en prend connaissance est déjà constitué, et il ne l'est que par l'action et la volition. Si le MOI était passif, il faudrait un autre MOI actif pour prendre connaissance de la passion du premier MOI : il y aurait deux MOI, ce qui est absurde; le MOI est un être indivisible, et son indivisibilité est celle même de sa volonté et de son activité. Mais au milieu de cette activité continue surviennent des affections extérieures que le MOI aperçoit involontairement, qu'il est contraint de subir, il est vrai, mais dans lesquelles il agit, il veut encore, puisqu'il les juge, les apprécie, les distingue de soi, y résiste, ou y cède, et même en leur cédant détermine jusqu'où il veut leur céder. Toute affection n'éteint pas la liberté, mais la limite, selon qu'elle est plus ou moins vive; quand l'affection trop violente et trop vaste accable la liberté, alors il n'y a plus d'aperception du MOI, ni même du NON-MOI; car il n'y a plus de MOI, ni par conséquent d'aperception possible; et cependant ce n'est pas le NON-MOI qui manque à l'aperception; mais bien la force intérieure par laquelle le MOI se constitue lui-même, et peut alors apercevoir; il n'y a plus ni plaisir ni peine, parce qu'il n'y a plus aperception. Ainsi, privilége et grandeur de la liberté! où elle manque, s'éteint l'intelligence; et où meurt l'intelligence, là expire la sensibilité. Je ne dis pas que la connaissance soit libre, mais je veux dire qu'un être libre peut seul connaître; comme je ne confonds pas l'intelligence avec la sensibilité; mais je prétends qu'il faut être intelligent pour sentir, puisqu'à parler rigoureusement, ne pas connaître qu'on sent, ce n'est pas sentir.

Résumons-nous. Le MOI est libre, c'est là son fonds; sur ce fonds se dessinent mille scènes variées que la liberté se donne à elle-même. Mais il y a aussi un ordre de phénomènes involontaires qui limitent la liberté de l'homme, la combattent, quelquefois la surmontent : c'est là le véritable NON-MOI, que le MOI ne s'oppose pas à lui-même, c'est-à-dire ne pose pas lui-même, comme l'a prétendu Fichte, mais que le MOI trouve opposé à lui-même. Le rapport du MOI au NON-MOI est un rapport d'opposition réciproque; c'est un véritable combat. Or, comme le MOI combat en même temps qu'il est combattu, et qu'aussitôt qu'il cesse de combattre il cesse d'être; et comme combattre est la condition nécessaire pour le MOI de savoir qu'il est combattu, il s'ensuit que la passivité suppose la liberté, et que l'état de pure passivité n'est jamais dans la conscience. L'opposition du MOI et du NON-MOI constitue la conscience; la conscience est le théâtre de ce combat perpétuel de la vie intellectuelle et morale, comme la vie physiologique n'est autre chose que la lutte de la force intérieure, du principe vital, contre les forces extérieures ou les principes de destruction. La santé est la victoire de la force intérieure; ses défaites sont les maladies; sa fuite et sa destruction est la mort. Notre constitution physique est telle que le principe vital ou la force intérieure, seule contre toutes les autres forces, s'épuise bientôt dans la résistance; et après avoir rendu un combat plus ou moins long, mais toujours court et plus composé de défaites que de victoires, succombe et abandonne le corps à toutes les forces ennemies qui l'envahissent, le partagent, le décomposent, et le font rentrer dans les lois de la nature universelle dont elles sont les agents. Si du monde physique nous entrons dans le monde moral, nous trouverons qu'ici la nature extérieure attaque le MOI de mille manières plus redoutables les unes que les autres, par le corps intime au MOI, par ses peines, surtout par ses joies, par toutes les passions, filles des circonstances et de ce vaste univers qui nous environne. Pour se défendre le MOI n'a que lui-même, comme Médée. Mais le MOI est intelligent et libre;

comme libre, il peut toujours combattre; doué d'une liberté limitée, d'une liberté plus ou moins puissante, il peut être vaincu, mais il peut toujours résister; et alors même qu'il est vaincu, il sait qu'il n'est pas détruit et qu'il peut combattre encore. Il ne dépend pas du principe vital, qu'on a voulu confondre avec le moi, d'être vainqueur : il dépend du MOI de l'être; surtout il dépend de lui de ne jamais céder, et de poursuivre toujours le combat, s'il ne peut le terminer à son avantage. Mais, dans tout cela, je ne vois que le combat de deux phénomènes, je ne vois que cette dualité constante et primitive que la conscience aperçoit toujours. N'y a-t-il donc pas autre chose dans la conscience (1)?

PROGRAMME

DU COURS DE PHILOSOPHIE

DONNÉ A L'ÉCOLE NORMALE ET A LA FACULTÉ DES LETTRES
PENDANT L'ANNÉE 1817.

Division et classification des questions métaphysiques.

DIVISION.

Toutes les questions métaphysiques sont renfermées dans les trois suivantes :

1° Quels sont les caractères actuels des connaissances humaines dans l'intelligence développée?

2° Quelle est leur origine?

3° Quelle est leur légitimité?

Les questions de l'état *actuel* et de l'état *primitif* des connaissances humaines les considèrent dans l'esprit humain, dans le *sujet* où elles résident, c'est-à-dire sous un point de vue *subjectif*.

La question de la *légitimité* des connaissances humaines les considère relativement à leur *objet*, c'est-à-dire sous un point de vue *objectif*.

CLASSIFICATION.

1° Il faut traiter l'actuel avant le primitif, car en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement celle d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité; car les premières questions appartiennent au système subjectif, et la seconde au système objectif, et l'on ne peut connaître l'objectif avant le subjectif.

Toutes nos connaissances subjectives étant des faits de conscience, des phénomènes, on appelle *psychologie* ou *phénoménologie*, la science du subjectif, primitif et actuel.

(1) Ici devrait se placer l'analyse de la raison comme distincte de la sensation et de la volonté, qui ne sont que les conditions extérieure et intérieure de l'aperception, tandis que la raison en est le fondement direct. La raison constitue le savoir en soi, et comme il y a du savoir dans tout acte de la conscience (*conscientia seu scientia cum*), il s'ensuit que la raison constitue la conscience elle-même, et que c'est à elle que la conscience emprunte toute lumière. La raison constitue donc la conscience, et de plus elle lui apporte, outre la possibilité de toute connaissance, et en particulier de la connaissance du MOI, du NON-MOI, et de leur rapport, elle lui apporte, dis-je, une connaissance nouvelle, *sui generis*, la connaissance ou la conception de l'infini, de la substance, de l'être, de la pensée absolue, source et principe de toute existence et de toute pensée. Or ces trois éléments de la pensée réunis, composent la philosophie entière, qui ne peut se passer d'aucun d'eux. Mais les philosophes ont constamment mutilé l'un ou l'autre élément, réduisant sans cesse ou la substance et le MOI au NON-MOI, érigé en fait unique et fondamental, ou la substance et le NON-MOI au MOI, transformé en MOI absolu, comme si ces deux mots n'étaient pas incompatibles, ou enfin le NON-MOI et le MOI à la substance, devenue alors une substance tout à fait abstraite, une substance qui n'est pas une cause, abîme stérile où tout va s'engloutir, et d'où rien ne peut sortir, éternité sans temps, espace sans dimensions, infini sans forme, force absolue qui ne peut pas même passer à l'acte, puissance sans énergie, unité sans nombre, existence sans réalité.

L'étude de nos connaissances objectives les considérant relativement à leur objet, c'est-à-dire à des existences réelles externes, s'appelle *ontologie*. Tout objectif est *transcendant* par rapport à la conscience, et l'appréciation de la légitimité des principes par lesquels nous atteignons l'objectif, s'appelle *logique transcendante*.

La science entière porte le nom de *métaphysique*.

IDÉE D'UNE MÉTAPHYSIQUE

D'APRÈS LES PRINCIPES PRÉCÉDENTS.

SYSTÈME SUBJECTIF.—PSYCHOLOGIE OU PHÉNOMÉNOLOGIE.

De l'actuel et du primitif.

DE L'ACTUEL.

De la méthode *psychologique*, ou de l'observation intérieure.

De la division et de la classification des connaissances humaines d'après la distinction de leurs caractères actuels.

Vices de plusieurs classifications.

Vraie classification : distinction des connaissances humaines d'après leurs caractères de contingence et de nécessité.

Théorie des principes contingents. Il faut ranger dans la classe des principes contingents ces principes qui forcent la croyance sans impliquer contradiction, et qui ne sont pas nécessaires mais irrésistibles, croyances naturelles dont parle la philosophie écossaise, telles que la perception de l'étendue, etc.

Théorie des principes vraiment contingents, ni nécessaires ni irrésistibles; mais seulement généraux.

Système de l'empirisme. Réfutation de l'empirisme hors des limites du contingent.

Théorie des principes nécessaires.

Des caractères qui accompagnent celui de nécessité.

Que tout principe nécessaire est une synthèse. De la synthèse opposée à l'analyse et distincte de l'identité.

Question de l'énumération des connaissances nécessaires. Difficultés de cette énumération.

Qu'elle n'a été essayée dans la philosophie moderne par aucun philosophe avant le XVIIIe siècle. Descartes, Malebranche, Leibnitz, distinguent les vérités nécessaires des vérités contingentes, mais sans les décrire ni les compter.

Exposition de la doctrine de Reid sur les vérités nécessaires, ou premiers principes : *lois constitutives de l'esprit humain*.

De son propre aveu, Reid ne les a point épuisées.

Kant. Exposition des principes nécessaires kantiens : *formes de la sensibilité*, *catégories de l'entendement*, *idées de la raison*.

Le professeur n'a point donné la liste complète des vérités nécessaires, et s'est contenté de décrire avec exactitude les caractères actuels des principes suivants :

Principe des substances ainsi énoncé : Toute qualité suppose un sujet, un être réel.

Principe d'unité : Toute pluralité suppose unité.

Principe de causalité : Tout ce qui commence d'exister a une cause.

Principe des causes finales : Tout moyen suppose une fin.

DU PRIMITIF.

De l'ordre de déduction des connaissances humaines, et de leur ordre d'acquisition; de l'ordre rationnel ou logique, et de l'ordre chronologique ou psychologique.

Une connaissance est antérieure à une autre dans l'ordre logique, en tant qu'elle l'autorise; elle est alors son antécédent logique.

Une connaissance est antérieure à une autre dans l'ordre psychologique, en tant qu'elle se produit avant elle dans l'esprit humain; elle est alors son antécédent psychologique.

De là le double sens du mot *primitif:* une connaissance peut être primitive, ou logiquement ou psychologiquement.

Cela posé, il faut examiner si nos connaissances actuelles contingentes et nécessaires sont primitives, soit logiquement, soit psychologiquement; et si elles ne le sont pas, reconnaître les antécédents logiques ou psychologiques qu'elles supposent.

PRIMITIF LOGIQUE.

Les connaissances contingentes empiriques ont un primitif logique; la certitude du principe général repose sur celle des faits particuliers dont il est la somme.

Au contraire, les connaissances nécessaires n'ont point et ne peuvent avoir d'antécédent logique, nul fait particulier ne pouvant fonder le nécessaire.

PRIMITIF PSYCHOLOGIQUE.

Les connaissances générales contingentes ont leur primitif psychologique dans un fait individuel et déterminé.

Les connaissances nécessaires ont aussi leur primitif psychologique individuel et déterminé; car rien ne nous est donné primitivement sous un type universel et abstrait; mais tout primitif est individuel et déterminé; or tout primitif psychologique étant un fait individuel et déterminé, et tout fait individuel étant un fait du MOI, c'est dans le MOI, c'est-à-dire dans les modifications et les déterminations individuelles du MOI, aperçues par la conscience, que se trouve l'origine psychologique de toutes nos connaissances.

Mais il y a cette différence entre le primitif d'un principe contingent empirique, et celui d'un principe nécessaire, que l'un a besoin de nouveaux faits plus ou moins semblables, et jamais identiques, puisqu'ils sont tous individuels et déterminés, pour engendrer le principe général contingent, qui n'est autre chose que le résultat comparatif d'un certain nombre de diversités individuelles, tandis que, pour engendrer le principe nécessaire, le fait individuel et déterminé qui lui sert d'antécédent psychologique n'a pas besoin de nouveaux faits, et le contient déjà tout entier. En un mot, les principes contingents ont un primitif psychologique multiple dans une succession de faits individuels comparés; les principes nécessaires ont un primitif psychologique dans un fait unique.

Le nœud de la difficulté et de la contradiction apparente qui se rencontre ici est dans cette vérité, base du système intellectuel, savoir : qu'il y a des faits individuels composés de deux parties, dont la première est individuelle et déterminée; et la seconde, individuelle et déterminée dans son rapport avec la première, n'est cependant, considérée en elle-même, ni individuelle ni déterminée.

EXEMPLE.

L'énergie de ma volonté produit un mouvement interne qu'il ne s'agit point ici de décrire avec précision.

Ce fait individuel et déterminé dans sa totalité se résout finalement en deux éléments très-distincts : d'abord, une volonté individuelle, celle du MOI; un mouvement individuel, dont l'intensité se mesure par celle de la volonté et en dépend; plus un rapport du mouvement produit à la volonté productrice.

La première partie de ce fait, qui embrasse le déterminé de l'effet et de la cause, est personnelle et relative au MOI; elle varie avec ses deux termes. Elle est la partie empirique du fait. Quand l'abstraction rassemble sous un même point de vue les diversités successives de cette partie empirique, elle en compose une idée générale, et la possibilité où nous sommes aujourd'hui d'appliquer cette idée générale à un certain nombre de cas particuliers, constitue la connaissance contingente actuelle que nous appelons principe général contingent.

Mais la seconde partie du fait, c'est-à-dire le rapport de telle cause déterminée à tel effet déterminé, quoique individualisée dans la première, en est distincte. Faites varier les termes, le rapport reste le même; faites abstraction de l'individualité de la cause et de l'effet, le rapport de cause à effet reste dans l'esprit. Cette seconde partie du fait en est la partie absolue.

Or, dès que le fait complexe en question tombe sous ma conscience, je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire abstraction de sa partie individuelle; cette abstraction s'opère nécessairement et indépendamment de ma volonté, et j'ai la notion du rapport de cause à effet.

Ce rapport, qui était contingent dans le fait complexe et concret parce qu'il était attaché à une cause et à un effet déterminés, et par là contingents, n'est pas plutôt séparé du concret, qu'il m'apparaît absolu et nécessaire.

Aussitôt que j'ai la notion de rapport nécessaire de cause à effet, j'ai la connaissance nécessaire actuelle : tout fait qui commence d'exister a une cause; j'ai le principe de causalité qui n'est autre chose que l'impossibilité de ne pas appliquer à tous les cas possibles la notion obtenue par l'abstraction de l'individualité dans le concret.

Cette abstraction n'est pas la même que celle qui, dans la formation des connaissances contingentes, me donne l'idée générale; celle-ci procède à l'aide de la comparaison et de la généralisation; nous l'appelons abstraction *comparative* : celle-là procède par simple séparation, et c'est pourquoi nous l'appelons abstraction *immédiate*.

Le procédé abstractif immédiat n'opère que sur un seul fait (ou du moins on ne voit pas que le second puisse rendre plus que le premier), et agit inévitablement, tandis que l'autre a besoin de plusieurs faits pour agir; qu'il a ses conditions d'agir, ses limites, son développement progressif; qu'enfin il est volontaire. Qui voudrait ne pas comparer ne généraliserait jamais. Cette synthèse est arbitraire; l'autre est forcée.

Telle est l'origine et le mode de développement de toutes les connaissances actuelles.

TABLEAU DU CONTINGENT ET DU NÉCESSAIRE.

CONTINGENT.	NÉCESSAIRE.
1° *Primitif psychologique.*	1° *Primitif psychologique.*
Fait individuel simple.	Fait individuel composé d'une partie empirique individuelle et d'une partie absolue.
Succession de plusieurs faits individuels.	Point de succession.
Procédés : abstraction, comparaison, généralisation.	Procédés : abstraction immédiate. Élimination de la partie empirique, et dégagement de l'absolue.
Résultat : idée générale.	Résultat : idée nécessaire de l'absolu.
2° *Actuel.*	2° *Actuel.*
Possibilité d'appliquer l'idée générale à un certain nombre de cas, ou principe général.	Impossibilité de ne pas appliquer cette idée à tous les cas, ou principe absolu nécessaire.

Les principes contingents non empiriques s'obtiennent par les mêmes procédés que les principes nécessaires; il n'y a de différence que dans les résultats.

Nous n'obtenons pas l'absolu ni le nécessaire en soi, mais l'irrésistible.

De même que le professeur n'a pas cherché à déterminer rigoureusement le nombre et l'ordre des principes nécessaires, il ne cherche à déterminer ni l'origine de tous ces principes, ni leur dépendance, ni les diverses facultés à l'exercice desquelles ils sont attachés.

Il ne cherche pas non plus à décrire les faits primitifs internes avec toutes les circonstances qui les accompagnent.

Cependant il a reconnu l'origine des principes nécessaires de substance, d'unité, de causalité, et de causes finales, parce qu'on avait décrit spécialement les caractères actuels de ces principes, et parce qu'ils embrassent et constituent toute la vie intellectuelle.

FAITS PRIMITIFS INTERNES.

CONTINGENT.	NÉCESSAIRE.
1° Affection ou volition et en général modification déterminée; rapport : MOI.	Élimination de la modification et du MOI; dégagement du rapport nécessaire d'attribut à sujet.
2° Succession de passions ou de volitions et en général pluralité déterminée; rapport : MOI identique et un.	Élimination de la pluralité déterminée et du MOI identique et un; dégagement du rapport nécessaire de pluralité à unité, de succession à durée.
3° Fait volontaire et en général effet voulu déterminé; rapport : pouvoir et vouloir du MOI.	Élimination de l'effet voulu déterminé et du MOI; dégagement du rapport nécessaire de cause à effet.
4° Volition intentionnelle et en général direction déterminée du pouvoir volontaire, c'est-à-dire moyen déterminé; rapport : fin déterminée.	Élimination du moyen et de la fin déterminée; dégagement du rapport nécessaire de moyen à fin.

Le principe d'identité se rattache au principe des substances, comme le principe d'intentionnalité se rattache à celui de causalité. Caractère de cette dépendance.

L'absolu étant avant nous, nous domine primitivement, sans nous apparaître primitivement dans sa forme pure, et nous force d'abord de concevoir, sous une qualité déterminée, un être déterminé, qui est le MOI; hypothèse naturelle. Mais aussitôt que le rapport nous a été suggéré par la force de l'absolu dans un concret primitif déterminé, dont le MOI est un des termes, il se dégage du MOI, nous apparaît sous sa forme pure et dans son évidence universelle qui explique et légitime l'hypothèse primitive. Il en est de même de la manifestation de l'identité du MOI par le principe d'unité dans la mémoire.

La manifestation primitive de l'existence du MOI et de sa durée dans la conscience et la mémoire par les principes absolus de substance et d'unité, est le lien primitif qui joint l'ontologie à la psychologie, et la première lumière qui éclaire l'objectif dans le subjectif.

SYSTÈME OBJECTIF.

ONTOLOGIE ET LOGIQUE.

Objets externes de nos connaissances; moyens par lesquels nous y arrivons; légitimité de ces moyens.

AME, MATIÈRE ET DIEU.

Ame.

L'âme, ou le MOI réel et substantiel, est objective: car elle ne tombe pas sous l'œil de la conscience. Examen de l'opinion qui fait du MOI un phénomène ou une succession de phénomènes.

La connaissance de l'âme ou du MOI réel et substantiel est le résultat de l'application du principe des substances.

Application primitive et non pas logique, qui donne un être déterminé, réel, MOI; fait primitif composé d'une modification individuelle, d'un MOI, et d'un rapport individualisé dans ses deux termes, mais qui enveloppe un rapport fondamental et essentiel entre toute modification et tout être.

Distinction du jugement primitif conforme aux lois naturelles de tout jugement, et du jugement logique partant d'un principe logique, c'est-à-dire indéterminé, pour arriver à une conséquence logique et indéterminée.

Le MOI identique et un nous est manifesté par un jugement qui intervient dans la mémoire, comme le MOI par un jugement qui intervient dans la conscience.

Examen de l'opinion qui fait apercevoir le MOI identique et un par la conscience.

Le jugement primitif d'identité enveloppe le rapport absolu de pluralité à unité, de succession à durée.

Matière.

Le principe de causalité, recueilli dans un fait primitif de conscience et devenu principe absolu, nous fait concevoir dans certains cas des causes extérieures. L'intervention de la perception nous manifeste, pour ainsi dire, le comment de ces causes, savoir l'étendue. Le principe des substances, recueilli dans le fait primitif du MOI, et devenu principe absolu, nous suggère nécessairement la conception d'un être réel mais indéterminé sous l'étendue, qui nous apparaît alors comme la qualité première d'une substance que nous appelons *matière*.

Les causes externes, c'est-à-dire les qualités de la matière, varient; mais le principe d'identité et d'unité recueilli dans le jugement de la mémoire, et devenu principe absolu, nous suggère nécessairement la conception d'un être identique au milieu des variations de ces qualités.

La perception a été supposée et non démontrée comme principe intermédiaire nécessaire.

Dieu.

L'expérience ne permettant pas d'attribuer à la matière la causalité intentionnelle, et ne lui laissant que des pouvoirs ou forces physiques, les principes de causalité et d'intentionnalité persistent, et, aidés par le principe d'unité, nous font placer la causalité et l'intentionnalité véritable dans une seule cause suprême que le principe des substances nous fait concevoir comme un être réel et substantiel, lequel est Dieu.

LÉGITIMITÉ DES MOYENS DE CONNAITRE.

Pour infirmer la certitude de l'existence des objets de nos connaissances, on dit que les principes qui nous les donnent étant des principes subjectifs, ne peuvent avoir une autorité objective.

Entend-on par subjectif ce qui est relatif à tel sujet, et par objectif ce qui est absolu? Alors il est faux que nous obtenions l'objectif par des principes subjectifs. Qu'est-ce, en effet, que le principe de causalité, par exemple? Le principe de causalité est l'impossibilité de ne pas appliquer à tous les cas possibles la notion de rapport nécessaire d'effet à cause; mais ce rapport nécessaire, nous l'avons obtenu en faisant abstraction du MOI. Le principe de causalité n'est point subjectif, dans ce sens qu'il n'est point relatif à tel ou tel sujet individuel. Quand donc ce principe nous fait concevoir l'existence de Dieu, par exemple, nous ne croyons pas à l'absolu sur la foi du relatif, à l'objectif sur la foi du subjectif; mais nous croyons à l'absolu sur la foi de l'absolu, à l'objectif sur la foi de l'objectif.

Les principes qui nous donnent les existences externes nous les donnent donc légitimement; car l'absolu nous donne légitimement l'absolu.

Si l'on entend avec nous par subjectif tout ce qui est interne, et par objectif tout ce qui est externe, il est vrai de dire que nous croyons à l'objectif sur la foi du subjectif. Mais comment serait-il possible que nous connussions l'externe par un principe qui ne fût pas interne? C'est nous qui connaissons: or nous sommes un être déterminé qui ne connaît qu'en lui, parce que sa faculté de connaître est sienne. Nul principe ne peut lui faire concevoir une existence, s'il n'apparaît à sa faculté de concevoir, c'est-à-dire s'il n'est en lui, s'il n'est interne.

Mais ce principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet. De ce qu'un principe absolu tombe sous la conscience d'un être déterminé, il ne s'ensuit pas qu'il devienne par là relatif à cet être. L'absolu apparaît dans le déterminé, l'universel dans l'individuel, le nécessaire dans le contingent, la personne intelligente dans le MOI, l'homme dans l'individu, la raison dans la conscience, l'objectif dans le subjectif. Le premier acte de foi est la croyance à l'âme, et le dernier la croyance à Dieu. La vie intellectuelle est une suite continuelle de croyances, d'actes de foi à l'invisible révélé par le visible, à l'externe révélé par l'interne.

MORALE.

Division et classification de nos recherches morales.

DIVISION.

Toutes les questions morales sont renfermées dans les trois questions suivantes:

1° Quels sont les caractères actuels des principes moraux?

2° Quelle est leur origine?

3° Quelle est leur légitimité?

Les deux premières questions considèrent les principes moraux en eux-mêmes dans le sujet où ils résident, c'est-à-dire sous un point de vue subjectif. C'est la morale proprement dite.

La troisième question les considère relativement aux conséquences qui en dérivent et aux objets extérieurs qu'ils nous découvrent, c'est-à-dire sous un point de vue objectif. C'est la religion proprement dite.

CLASSIFICATION.

1° Il faut traiter l'actuel avant le primitif; car en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement la légitimité d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité; car les deux premières questions appartiennent au système subjectif, et la troisième au système objectif, et l'on ne connaît l'objectif que par le subjectif.

On ne va donc point de la religion à la morale, mais de la morale à la religion; car si la religion est le complément et la conséquence nécessaire de la morale, la morale est la base, le principe nécessaire de la religion.

La science du subjectif moral actuel et primitif est la psychologie morale, qui s'appelle aussi phénoménologie morale, parce qu'elle se borne à constater et à décrire des faits de conscience, des phénomènes intérieurs.

La science de l'objectif moral, s'occupant d'existences réelles, est la partie morale de l'ontologie. Tout objectif surpassant l'observation est appelé transcendant, et l'appréciation de la légitimité des prin-

cipes moraux avec lesquels nous atteignons l'objectif moral, est la logique transcendante de la morale.

La science entière porte le nom de philosophie morale.

SYSTÈME MORAL SUBJECTIF.

PSYCHOLOGIE, OU PHÉNOMÉNOLOGIE MORALE.

ACTUEL ET PRIMITIF.

ACTUEL.

Question de la classification de nos principes moraux.

Classification de nos principes moraux d'après la distinction de leur contingence ou de leur nécessité.

Théorie des principes moraux contingents.

Dans la classe des principes moraux contingents on peut ranger des faits qui ne sont point des principes, mais des sentiments, des mouvements, des instincts, que leur contingence, leur variabilité, rapprochent des principes moraux contingents.

Instincts moraux.

Expansion : Pitié, sympathie, etc.

Concentration : Horreur du malaise, amour du plaisir, amour de soi.

Principes moraux contingents.

Les principes moraux contingents, les maximes générales relatives à la morale, ne sont que la passion généralisée, l'instinct érigé en principe rationnel.

Les principes généraux qui se rapportent à l'instinct d'expansion forment ce qu'on peut appeler la morale du sentiment, morale mobile et non obligatoire. — Morale de la pitié, de la sympathie, de la bienveillance considérée comme sentiment.

Les principes généraux qui se rapportent à l'amour de soi constituent le système de l'amour-propre, la morale de l'intérêt, morale mobile et non obligatoire.

Énonciation du principe fondamental de la morale de l'intérêt : Ne considérer une action à faire que dans ses conséquences relatives au bonheur personnel.

Énumération des principes généraux les plus importants qui composent la morale de l'intérêt : Faire le bien, éviter le mal dans l'espoir ou la crainte des récompenses ou des châtiments humains : faire le bien, éviter le mal dans l'espoir ou la crainte des récompenses ou des châtiments célestes : faire le bien, éviter le mal dans la crainte du mépris, même des remords, pour recueillir les plaisirs d'une bonne conscience et le bonheur intérieur.

Que tous les principes généraux contingents se rapportent à la sensibilité, et ne regardent que l'individu, ou le MOI.

Théorie des principes nécessaires.

Qu'il y a en nous un principe moral nécessaire, universel, qui embrasse tous les temps, tous les lieux, le possible comme le réel. — Principe du juste et de l'injuste, du bien et du mal. — Ce principe éclaire les actions et les qualifie. Raison morale.

Caractère spécial de ce principe : L'obligation. De là la loi morale.

Énonciation de la loi morale : Fais le bien pour le bien ; ou plutôt : Veux le bien pour le bien. La loi morale s'applique aux intentions.

Le principe moral étant universel, le signe, le type extérieur auquel on reconnaît qu'une résolution est conforme à ce principe, est l'impossibilité de ne pas ériger le motif immédiat de cette résolution en une maxime de législation universelle. Casuistique morale.

Des différentes applications de la raison morale, c'est-à-dire des différents devoirs. Devoirs envers Dieu, quand son existence est connue ; envers les autres, envers nous-mêmes. Égalité des devoirs.

Les devoirs envers nous-mêmes sont aussi vrais que les autres, parce qu'ils ne se rapportent point au MOI sensible, individuel, mais à l'homme, à la dignité de la personne morale, qui seule a des devoirs ; et dans ce sens, tous les devoirs sont des devoirs envers nous-mêmes.

De la liberté.

La loi morale implique logiquement une volonté libre. Le devoir suppose le pouvoir. Placé entre la passion qui l'entraîne et la loi morale qui lui commande, l'homme devait être pourvu d'une force de résolution volontaire qui pût résister à l'une et obéir à l'autre. Corrélation de la liberté et de la loi dans l'économie morale.

De plus la liberté est un fait psychologique.

Analyse de l'action libre. L'énergie volontaire et libre ne tombe pas sous le rapport de causalité, mais en est le sujet, le fondement, la dernière raison. Distinction de la volonté et du désir. Désir, modification passive du MOI ; liberté, force propre de l'homme.

La liberté regarde la vertu, comme le désir regarde le bonheur : sphère du bonheur, sphère de la vertu.

Principe du mérite et du démérite.

Non-seulement nous aspirons sans cesse au bonheur, comme êtres sensibles, mais quand nous avons bien fait, nous jugeons, comme êtres intelligents et moraux, que nous sommes dignes du bonheur. — Principe

nécessaire du mérite et du démérite, origine et fondement de toutes nos idées de châtiment et de récompense; principe sans cesse confondu ou avec le désir du bonheur ou avec la loi morale.

Voilà pourquoi la question du souverain bien n'a pas encore été résolue. On a cherché à une question complexe une solution unique, parce qu'on n'avait point les deux principes capables de la résoudre complétement.

Solution épicurienne : Satisfaction du désir du bonheur.

Solution stoïque : Accomplissement de la loi morale.

La véritable solution est dans l'harmonie de la vertu et du bonheur mérité par elle; car les deux éléments de la dualité ne sont pas égaux. Le bonheur est la conséquence; la vertu est le principe. Elle n'est pas le bien unique, mais elle est toujours le bien suprême.

Question du bien et du mal moral et physique.

La somme du bien moral l'emporte incontestablement sur celle du mal, car la société subsiste ; mais de grands philosophes, Kant, par exemple, ont pensé que la somme du mal physique l'emporte sur celle du bien, surtout dans la destinée de l'homme d'honneur.

En effet, la vertu n'existe qu'à ce titre que les passions seront combattues et surmontées.

Quand la sympathie nous entraîne à soulager un infortuné, cette action a quelque chose de délicieux, car loin d'être le sacrifice d'une passion, elle est l'ouvrage d'une passion. Beau moral. Mais nous n'avons pas toujours une passion naturelle au service de la loi morale; presque toujours il faut sacrifier nos affections naturelles. Combat moral. Tristesse de l'homme. Sublime moral.

Mais quand le mal physique serait encore plus considérable, et quand il faudrait continuellement se déchirer les entrailles, il faudrait continuellement obéir à la loi morale; car la loi morale est indépendante de la sensibilité.

De même, en présence de la vertu malheureuse, le principe du mérite et du démérite prononce encore que le bonheur est dû à la vertu.

Situation morale de l'homme sur la terre.

PRIMITIF.

La question du primitif moral est la même qu'en métaphysique, et elle a la même solution.

Il faut aussi y distinguer le primitif logique du primitif psychologique.

Principes contingents.

Les principes contingents instinctifs n'ont pas de primitif logique, comme certains principes contingents de la métaphysique, tels que la croyance naturelle à la stabilité des lois de la nature. Les principes contingents intéressés ont un primitif logique dans la succession des faits individuels et déterminés dont ils sont la somme.

Tous les principes contingents ont un primitif psychologique dans un fait individuel et déterminé, savoir une modification passive du MOI.

Principes nécessaires.

Point de primitif logique. — Primitif psychologique dans un fait individuel complexe.

Description du fait complexe individuel. Une partie éminemment individuelle, empirique; une autre partie absolue ; l'une relative au MOI, l'autre à la personne morale.

Élimination de la partie empirique ou du MOI. Dégagement de la partie absolue ou de la personne morale.

Abstraction immédiate qui dégage l'absolu du variable, distincte de l'abstraction comparative qui engendre le principe général contingent.

L'absolu ne regarde point le MOI, l'individu, quoiqu'il apparaisse dans l'individu, dans le MOI. Aussitôt que l'absolu moral a été dégagé du variable passionné, il apparaît sous un type universel et pur, embrassant tous les temps, tous les lieux, tous les êtres, le possible comme le réel.

SYSTÈME OBJECTIF MORAL

OU SYSTÈME RELIGIEUX.

Logique transcendante.

L'absolu apparaît à ma conscience, mais il lui apparaît indépendant de la conscience et du MOI, et c'est à ce titre qu'il oblige la personne morale, qui est en nous un fragment de la nature morale universelle.

L'absolu, n'étant pas relatif au MOI, a une valeur légitime hors du MOI qui l'aperçoit, mais qui ne le constitue pas.

Examen de la distinction de la raison spéculative et de la raison pratique. Unité de la raison et de l'absolu. L'absolu ne se divise que relativement à ses objets, soit mathématiques, soit métaphysiques, soit moraux.

Nulle considération pratique ne peut transformer le relatif en absolu. Réfutation de la doctrine de Kant.

En métaphysique, les principes absolus de causalité, d'intentionnalité, de substance et d'unité, nous ont conduit à la connaissance de Dieu comme cause inten-

tionnelle, unique et substantielle; quatre principes absolus nous ont donné l'être absolu, Dieu.

En morale, nous avons reconnu deux principes absolus, le principe moral obligatoire, et le principe nécessaire du mérite et du démérite : or ces deux principes qui apparaissent à ma conscience comme absolus, ont une portée transcendante, et me révèlent des existences placées hors de moi. Rien de plus naturel et de plus légitime, puisqu'ils n'appartiennent pas au moi. Or, comme on a admis en métaphysique la légitimité des principes absolus, il faut admettre de même en morale la légitimité de ces principes.

Examinons quelles sont les conséquences rigoureuses qui découlent des principes absolus de la morale ; voyons quelles existences nouvelles ils nous manifestent, ou quels caractères nouveaux ils ajoutent à celles que nous avons déjà obtenues. Antérieurement à la morale, nous avons obtenu Dieu, cause unique, intentionnelle et substantielle, à l'aide de quatre principes qui avaient leur fondement psychologique dans la causalité intentionnelle, l'unité et la substance de la personne. Mais non-seulement je suis une cause intentionnelle et substantielle, je suis encore un être moral, ce nouveau caractère, aperçu par moi, me force de transporter dans l'auteur suprême de mon être un nouveau caractère que je n'avais pu encore y découvrir. Dieu n'est plus seulement pour moi le créateur du monde physique, mais le père du monde moral. L'auteur d'un être juste ne peut être injuste; ce n'est donc pas la volonté divine qui révèle la loi du devoir, mais la loi du devoir qui me révèle la justice de la volonté divine.

Nouvelle application du principe de causalité, d'intentionalité et de substance. Dieu substance et raison de la justice, idéal de la sainteté, Saint des saints.

Retour sur l'univers. De l'univers sans la supposition antérieure d'un Dieu juste.

Quand détournant les yeux du spectacle de l'univers, je les reporte sur moi-même, la justice divine m'apparaît dans le principe de justice au fond de ma conscience. Je me dis que Dieu, ayant fait le monde, a dû le faire d'après les lois de la justice suprême; de sorte que le monde extérieur, fût-il encore plus obscur, et livré à plus de désordres apparents, dans cette nuit profonde, en présence même de ces désordres, le principe absolu de la justice, dirigé par celui de la causalité, me ferait dire encore avec confiance : Ce que je vois et ce que je ne vois pas, tout est non-seulement pour le mieux, mais tout est bien, parfaitement bien, car tout est ordonné ou permis par une cause juste et toute-puissante.

Le principe de justice, transporté de moi à Dieu, fait luire la justice sur le monde extérieur; le jugement du mérite et du démérite, transporté de moi à Dieu, me fournit de nouvelles lumières. Le jugement du mérite porté par la personne morale prononce que la vertu est digne du bonheur. Ce jugement, étant absolu, a une valeur absolue et transcendante. Or, une fois que Dieu est conçu par moi comme un être moral souverainement juste, je ne puis pas ne pas concevoir que le principe absolu du mérite et du démérite ne soumette Dieu lui-même à son empire; car Dieu est une nature morale, et le jugement du mérite et du démérite atteint toutes les natures morales.

Le principe du mérite et du démérite ainsi transporté de moi au Dieu juste, j'impose à ce Dieu juste et tout-puissant l'obligation de rétablir l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu, troublée ici-bas par la causalité externe. Dieu peut la rétablir s'il le veut, et il ne peut pas ne pas le vouloir, puisqu'il est souverainement juste, et que lui aussi juge absolument que la vertu mérite le bonheur. Conception de l'autre vie.

La conception de l'autre vie est aussi absolue que la conception de l'existence de Dieu, que celle de l'existence des objets externes, que celle de notre propre existence. Si l'absolu est absolu, il l'est dans tous les cas ; si on l'accepte pour une chose, il faut l'accepter pour toutes; si nous croyons à notre propre existence, nous pouvons croire au même titre à la réalité d'une autre vie, à l'immortalité de l'âme.

Examen de l'opinion qui fonde l'immortalité de l'âme sur sa simplicité. — Simple ou non, l'âme pourrait être détruite par un acte spécial de Dieu. La simplicité n'est qu'une condition et une présomption d'immortalité. Le jugement du mérite et du démérite prononce seul, d'une manière absolue, que l'âme est immortelle.

Ainsi la loi du mérite et du démérite nous donne l'immortalité de l'âme, comme le principe moral me donne la justice divine; et de même que la conception de la justice de Dieu rétablit à nos yeux l'ordre et la lumière dans le monde externe, de même la conception d'une autre vie, et de la réalisation future de l'harmonie légitime de la vertu et du bonheur, me fait consentir sans murmure aux misères de cette vie. Je conçois que cet ordre de choses est un état passager, et que l'ordre éternel que me révèlent les principes absolus de la justice et du mérite sera rétabli dans un autre monde.

Examen de la question : Pourquoi y a-t-il tant de souffrances dans cette vie?

Réfutation de la solution de l'optimisme ordinaire tirée des lois générales du monde, et de l'impossibilité où Dieu était de faire mieux.

Vraie solution. La fin de l'homme et le but de l'existence humaine n'étant pas seulement le bonheur, mais le bonheur dans la vertu et par la vertu, la vertu, en ce monde, est la condition du bonheur dans l'autre vie; et la condition inévitable de la vertu, dans ce monde, est la souffrance. Otez la souffrance, plus de résignation, d'humanité, plus de vertus pénibles, plus de sublime moral. Nous sommes sensibles, c'est-à-dire soumis à la souffrance, parce que nous devons être vertueux, et parce que nous ne pouvons être vertueux que par le sacrifice de la sensibilité à la raison morale. S'il n'y avait pas de mal physique, il n'y aurait plus de dévouement moral, et ce monde serait mal adapté à la destination de l'homme. Les désordres accidentels du monde physique et les maux imprévus qui en résultent ne sont pas des désordres et des maux échappés à la puissance et à la bonté de Dieu. Dieu non-seulement les permet, mais il les veut. Il veut qu'il y ait dans le monde physique, pour l'homme, un grand nombre de sujets de peine, afin qu'il y ait pour lui des occasions de résignation et de courage.

Rapport des lois de la nature extérieure et de notre nature physique et passionnée, qui nous imposent la souffrance, avec la loi morale qui nous impose le courage, dans le dessein général d'un Dieu moral qui a fait l'homme dans un but moral.

Règle générale : Tout ce qui tourne au profit de la vertu, tout ce qui donne à la liberté morale plus d'énergie, tout ce qui peut servir au plus grand développement moral de l'espèce humaine est bon. La souffrance n'est pas la pire condition de l'homme sur la terre, la pire condition est l'abrutissement moral qu'engendrerait l'absence du mal physique. Fin des misères de la vie.

Le mal physique externe ou interne se rattache à l'objet de l'existence qui est d'accomplir ici-bas la loi morale, quelles que soient ses conséquences, avec la ferme espérance que la récompense ne manquera pas dans une autre vie à la vertu malheureuse. La loi morale a sa sanction et sa raison en elle-même; elle ne doit rien à celle du mérite et du démérite qui l'accompagne et ne la fonde point. Mais si le principe du mérite et du démérite n'est point un motif immédiat d'action, il est un motif de consolation et d'espérance. Part de la religion, part de la morale.

Qu'est-ce que la morale? La connaissance du devoir en tant que devoir, quelles que soient les suites.

Qu'est-ce que la religion? La connaissance du devoir dans son harmonie nécessaire avec le bonheur, harmonie qui doit avoir sa réalisation dans une autre vie par la justice et la toute-puissance de Dieu.

La religion est de croyance; la morale d'observation. La morale est psychologique; la religion est transcendante; la morale est d'aperception, la religion est de révélation. J'ai foi aux existences qui me sont révélées par les principes moraux, j'aperçois les principes eux-mêmes.

La religion est aussi vraie que la morale : car une fois l'absolu moral admis, il faut en admettre les conséquences.

L'existence morale tout entière est dans ces deux mots harmoniques entre eux : *devoir* et *espérance*.

PROGRAMME

DES LEÇONS DONNÉES A L'ÉCOLE NORMALE

ET A LA FACULTÉ DES LETTRES

PENDANT LE PREMIER SEMESTRE DE 1818,

SUR LES VÉRITÉS ABSOLUES.

Je livre au public philosophique le programme des leçons que j'ai données pendant quelques mois de cette année à la faculté des lettres de l'Académie de Paris et à l'école normale, sur le point le plus élevé de la science, savoir l'idée même de la science. Selon moi, comme toute vérité est sans doute telle ou telle vérité, mais qu'elle a de plus quelque chose en elle qui la constitue vérité; de même toute science se compose

et d'un élément individuel qui la fait elle et non pas une autre, et d'un élément supérieur, non individuel, qui lui imprime le caractère de science. Qu'est-ce donc qui constitue la vérité et la science en elles-mêmes, comme vérité et comme science, indépendamment de leurs éléments individuels, et de leurs applications particulières, dont l'intérêt philosophique est tout entier dans leur rapport avec leur élément supérieur ou leur principe?

Cette question fondamentale, décomposée dans toutes celles auxquelles elle donne lieu nécessairement, engendre une science entière qui, sans doute, n'apprend aucune science particulière, mais qui, se retrouvant dans chacune, plane sur toutes, et peut être appelée la science par excellence, la science première, et à parler rigoureusement la science de la science, puisqu'elle est la science de ce qui, dans toute science, appartient exclusivement à la science.

S'il est démontré qu'il y a des vérités sans vérité, qu'il y a des sciences et point de science, je conviens que tout ce travail est inutile et porte à faux. Mais si le contraire est évident, il faut bien chercher à résoudre le problème que j'ai posé.

Introduction à toute science, ou science de la science.

Idée de la science en général, ou de la science comme science, considérée dans sa forme, c'est-à-dire en elle-même, dans son élément constitutif, abstraction faite de sa matière, c'est-à-dire de toutes les sciences particulières.

Axiome fondamental de la science de la science : Point de science de ce qui passe. L'absolu, élément scientifique.

De l'esprit scientifique.

Transporter sans cesse l'absolu dans le relatif, et ramener sans cesse le relatif à l'absolu, pour être toujours dans l'absolu, c'est-à-dire dans la science.

Méthode scientifique.

Chercher l'absolu sans lequel il n'y a point de vraie science, et le chercher par l'observation sans laquelle il n'y a point de science réelle. De la spéculation et de l'observation, et de leur importance relative.

Problème scientifique.

Trouver l'accord de la spéculation et de l'observation, ou trouver *à posteriori* quelque chose qui soit *à priori*.

Sphères d'observation.

1° Du MOI, ou de la liberté.

2° Du NON-MOI ou de la sensibilité et de ses deux modes, la sensation et le sentiment.

Que l'observation, soit qu'elle s'adresse au monde extérieur ou au MOI, est dans une égale impuissance d'y trouver aucun point de vue spéculatif, aucune base scientifique. En effet, si le caractère du NON-MOI est le multiple ou le variable, et celui du MOI l'individuel, l'absolu ne peut se trouver ni dans l'un ni dans l'autre, isolés ou réunis. Ni le sujet ni l'objet, ni l'humanité ni la nature, considérés dans ce qui leur est propre, ne peuvent fournir aucune donnée scientifique.

3° De la raison, comme distincte de la sensibilité et de la liberté. Elle tombe sous l'observation aussi bien que la sensibilité et la liberté. C'est dans cette sphère que l'observation saisit immédiatement des principes qui, aussitôt qu'ils apparaissent à l'observation, lui apparaissent antérieurs, postérieurs, supérieurs à elle-même, indépendants d'elle-même, vrais en tout temps et en tout lieu, parce qu'ils sont vrais en eux-mêmes, c'est-à-dire vrais d'une vérité absolue. Là est la solution du problème scientifique.

Division de toute recherche scientifique.

1° De l'absolu, comme idée, ou dans son rapport avec la raison. — *Psychologie rationnelle.*

2° De l'absolu, hors de la raison, dans son rapport avec l'existence. — *Ontologie.*

Les deux extrémités de la science ainsi posées, trouver leur rapport : ou —

3° De la légitimité du passage de l'idée à l'être, de la psychologie rationnelle à l'ontologie. — *Logique.*

Classification de toute recherche scientifique, ou de l'ordre dans lequel les problèmes scientifiques doivent être traités.

La psychologie rationnelle doit être traitée la première, la première chose à faire étant de constater ce sur quoi on veut opérer. La logique doit être traitée avant l'ontologie, l'ontologie n'étant qu'une hypothèse si la légitimité des principes sur lesquels elle repose n'a pas été antérieurement démontrée. Ainsi :

1° Psychologie rationnelle.

2° Logique.

3° Ontologie.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

OU DE L'ABSOLU CONSIDÉRÉ DANS SON RAPPORT AVEC LA RAISON.

Division de toute recherche psychologique.

Qu'il faut rechercher :

1° Les caractères actuels de l'idée de l'absolu, les principes rationnels tels qu'ils apparaissent aujourd'hui à l'observation ;

2° Et les caractères primitifs de l'idée d'absolu, ou les principes rationnels tels qu'ils purent apparaître à leur origine.

Les deux extrémités de toute recherche psycholo gique ainsi posées, trouver leur rapport, on —

3° Le passage des caractères primitifs aux caractères actuels.

Ainsi : nature, origine, génération des principes rationnels ; actuel, primitif, rapport du primitif à l'actuel, telles sont toutes les questions dans lesquelles se divise la psychologie rationnelle.

Classification de toute recherche psychologique.

Comme il faut constater d'abord ce dont on veut chercher l'origine, sous peine de ne rencontrer peut-être qu'une fausse origine ou une origine hypothétique, il faut traiter l'actuel avant le primitif; et comme on ne peut revenir du primitif à l'actuel qu'autant qu'on connaît l'un et l'autre, il s'ensuit qu'il faut traiter l'actuel et le primitif avant de rechercher le rapport du primitif à l'actuel. Ainsi, traiter :

1° L'actuel, ou la nature des principes rationnels tels qu'ils se manifestent aujourd'hui ;

2° Le primitif;

3° Le rapport du primitif à l'actuel.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

ACTUEL.

De la méthode psychologique.

De l'instrument de la méthode, ou de la réflexion et de la conscience dans leur différence et dans leur rapport.

Des différents degrés à travers lesquels l'observation arrive à l'absolu.

Premier degré.

Distinction des principes rationnels contingents et des principes nécessaires.

Que l'observation découvre, dans la sphère rationnelle, des principes auxquels il nous est impossible de refuser notre assentiment, et dont le contraire implique contradiction.

Exemples mathématiques, métaphysiques, moraux, etc.

L'absolu est à ce degré une loi de l'esprit humain, une croyance, une forme, une catégorie, un principe nécessaire.

Objection de Kant : la nécessité détruit l'absolu qu'elle prétend fonder, en lui imprimant un caractère de réflexivité, et, par conséquent, de subjectivité, de relativité et de personnalité, par le rapport qu'elle lui impose avec le MOI, siége de la personnalité et de la réflexivité, de la subjectivité et de la relativité.

Deuxième degré.

Non-seulement nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire aux divers principes rationnels énoncés plus haut ; mais nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire qu'ils sont vrais en eux-mêmes, indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de ne pas croire à leur vérité.

Mais ici même nous ne sortons de la nécessité que par la nécessité; l'absolu est encore réflexif, c'est-à-dire rapporté au MOI, c'est-à-dire subjectif, c'est-à-dire relatif.

Troisième degré.

Le relatif suppose l'absolu.

Mais cet axiome est subjectif lui-même, étant encore un principe nécessaire, une loi, une forme, une catégorie. Ce n'est encore qu'une démonstration subjective de l'absolu : cercle du subjectif.

Quatrième et dernier degré.

Point de vue de la raison pure ; ici enfin toute relativité, toute subjectivité, toute réflexivité expire dans l'intuition spontanée de la vérité absolue.

Analyse du fait de l'aperception pure.

Caractère distinctif de ce point de vue; qu'il est impossible de s'y placer à volonté : caractère contraire du point de vue réflexif.

Obscurité nécessaire du point de vue spontané, non réfléchi, et, par conséquent, indistinct et obscur; clarté nécessaire du point de vue réflexif et distinctif.

Tout réflexif étant distinctif est négatif ; tout spontané est positif : or, comme la clarté du négatif est une clarté négative, un simple reflet, une lumière dénaturée par la réflexion, il s'ensuit que la lumière réfléchie est fausse relativement à la lumière spontanée, qui est la vraie ; de là obscurité nécessaire du point de vue négatif, distinctif, réflexif; clarté nécessaire et réelle de la vue pure et spontanée.

Que les deux termes du fait de l'aperception pure, termes immédiats et intimes l'un à l'autre, sont la raison et la vérité, placées évidemment hors du MOI et hors du NON-MOI, qui peuvent bien concevoir ou contenir l'absolu, mais sans le constituer.

C'est précisément dans cette égale indépendance du MOI et du NON-MOI, du sujet et de l'objet, des formes, des catégories, des croyances, toutes nécessairement subjectives, que consiste l'absolu.

L'absolu plane sur l'humanité et sur la nature, les domine et les gouverne éternellement, avec cette seule différence que l'une le sait et que l'autre l'ignore.

2° Conception nécessaire de l'absolu dans l'abstrait.

Ce n'est là que la première partie du primitif. Les principes rationnels dont l'origine vient d'être déterminée se composent ou paraissent se composer de notions. Par exemple, le principe de causalité se compose des notions de *cause* et d'*effet*, le principe des substances des notions de *substance* et de *qualité*. Les notions sont dans les principes, mais ne les constituent pas. Il s'agit de savoir si ces notions sont antérieures aux principes, ou si elles résultent de l'application des principes.

Distinction des principes dont les notions sont directes, puisées dans la perception directe d'un objet quelconque; ou indirectes, relatives à un objet qui échappe à toute perception directe.

Les notions directes peuvent être antérieures aux principes.

Les notions indirectes ne le peuvent pas.

D'où il suit que les principes composés de notions directes y peuvent avoir leur origine; que les principes composés de notions indirectes ne peuvent trouver leur origine dans des notions qui les présupposent.

Or il ne peut y avoir de notion directe que des phénomènes, du fini, du visible : l'être, l'infini, l'invisible, fuient toute prise immédiate.

Donc il n'y a que les principes relatifs aux phénomènes dont on puisse chercher l'origine dans des notions antérieures, et tout principe relatif à l'être est indécomposable.

Donc, ou le jugement (car un principe ne se manifeste que dans et par un jugement) comprend deux termes finis et visibles, et alors la connaissance de leur rapport, ou le jugement, suppose la comparaison des deux termes; ou il comprend dans ses deux termes un terme qui est dans l'infini et dans l'invisible, et alors la supposition d'une comparaison antérieure des deux termes est absurde, et la connaissance de leur rapport ou le jugement repose sur la vertu d'un principe qui, un des deux termes donné, donne l'autre et le rapport de tous les deux.

TROISIÈME PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

Ou *Rapport du primitif à l'actuel.*

L'absolu apparaît d'abord dans un concret; le plus grand changement qu'il puisse subir est de passer à l'abstrait : la question du rapport du primitif à l'actuel est donc celle du rapport du concret à l'abstrait.

On tire l'abstrait du concret par l'abstraction.

Théorie de l'abstraction.

Deux sortes d'abstractions :

1° Abstraction comparative, s'exerçant sur plusieurs objets réels dont elle saisit les ressemblances pour en former une idée abstraite collective, médiate; collective, parce que divers individus concourent à sa formation; médiate, parce qu'elle exige plusieurs opérations intermédiaires.

2° Abstraction immédiate, non comparative, s'exerçant, non sur plusieurs *concrets*, mais sur un seul dont elle néglige et élimine la partie individuelle et variable, et dégage la partie absolue qu'elle élève d'abord à sa forme pure.

Parties à éliminer dans un concret : 1° la qualité de l'objet, de la circonstance où l'absolu se développe, 2° la qualité du sujet qui l'aperçoit sans le constituer. Élimination du MOI et du NON-MOI. Reste l'absolu.

Différence et rapport primitif de l'absolu et du variable, opposés, mais corrélatifs et contemporains.

LOGIQUE,

OU LÉGITIMITÉ DU PASSAGE DE L'IDÉE A L'ÊTRE.

Après avoir considéré l'absolu comme idée, c'est-à-dire dans son rapport d'aperceptibilité avec la raison, et l'avoir considéré hors de ce rapport, il faut le tirer de cet état d'abstraction pour le rattacher à la substance qui le constitue et du sein de laquelle il apparaît à la raison. Mais pour aller de l'idée à l'être, de la vérité à la substance, il faut s'être bien assuré de posséder la vérité, et la logique seule peut conduire à l'ontologie. Or, comme on ne peut savoir de la vérité que ce que la raison en apprend, il s'ensuit que la logique ne peut être qu'un retour sur la psychologie rationnelle.

Le juge unique du vrai est la raison; car le raisonnement en dernière analyse repose sur la raison, qui lui fournit ses principes.

La raison établie juge unique du vrai, reste à savoir de combien de manières, sous combien de formes, la raison le connaît; c'est-à-dire quelles sont les différentes espèces de certitude.

Or la raison a quatre degrés, comme nous l'avons vu; de ces quatre degrés, les trois premiers rentrent les uns dans les autres et se rencontrent tous dans le caractère commun de réflexivité et de subjectivité. Restent donc deux degrés, celui de la réflexivité, c'est-à-dire, de la croyance, et celui de la spontanéité ou de l'aperception absolue.

Or la croyance comme croyance est subjective, et alors elle n'implique qu'une certitude renfermée dans les limites du sujet croyant; ou, bien que croyance, elle a un côté non subjectif.

En effet, la croyance n'est qu'un degré; dégagée du rapport au moi réflexif qui la constitue, elle se résout dans l'aperception pure qui la précède et la fonde

nécessairement et réellement. *Savoir* est antérieur et supérieur à *croire*.

Là est la certitude absolue, non pas aux yeux du raisonnement, ni aux yeux de la croyance, mais à ceux de l'aperception pure, se légitimant elle-même, de sa propre lumière. Accord de la psychologie et de la logique.

Examen logique du fait psychologique de l'aperception pure. Ce fait n'a de subjectif que ce qu'il est impossible qu'il n'ait pas, savoir, le *je* ou *moi* aperceptif qui se mêle au fait sans le constituer. Le MOI entre nécessairement dans toute connaissance; le MOI, étant le sujet de tout savoir humain, entre dans la connaissance, mais non pas dans la vérité.

La raison, impersonnelle de sa nature, est en rapport direct avec la vérité; là est l'absolu pur; mais la raison se redouble dans la conscience, et voilà la connaissance. Le MOI ou la conscience y est comme témoin, non comme juge; le juge unique est la raison, faculté pure, impersonnelle, bien qu'elle ne puisse entrer en exercice si la personnalité ou le MOI n'est posé et ne s'ajoute à elle.

L'aperception pure constitue la logique naturelle.

L'aperception pure, devenue croyance nécessaire, constitue la logique proprement dite.

La première repose sur elle-même : *verum index sui*.

La deuxième repose sur l'impossibilité où est la raison de ne pas croire à la vérité.

La forme de la première est l'affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue, c'est-à-dire sans soupçon d'une négation possible.

La forme de la deuxième est l'affirmation réflexive, c'est-à-dire l'impossibilité de nier ou la nécessité d'affirmer, l'affirmation négative et la négation affirmative. L'idée de négation domine la logique ordinaire, ses affirmations n'étant que le fruit plus ou moins laborieux de deux négations. Théorie de l'affirmation pure et de l'affirmation logique.

DIALECTIQUE,

Ou *Deuxième partie de la logique.*

La logique s'occupe uniquement de l'absolu : la dialectique s'occupe du rapport du contingent à l'absolu.

Simultanéité actuelle et primitive, et en même temps perpétuelle discordance du contingent et de l'absolu, du particulier et de l'universel, du fini et de l'infini. La dialectique les met en harmonie; et, là comme ailleurs, l'emploi de la science est de lever l'apparente contradiction qui éclate partout et accable l'intelligence.

Ramener le contingent et le particulier à l'universel et à l'absolu, tout en les distinguant sévèrement, c'est raisonner.

Forme du raisonnement : le syllogisme. — Sa beauté comme figure.

ONTOLOGIE,

OU RAPPORT DE LA VÉRITÉ A L'ÊTRE.

Les vérités absolues, obtenues par la psychologie et légitimées par la logique, peuvent servir de fondement solide à l'ontologie.

Il est clair qu'il n'y a qu'une vérité absolue qui puisse rattacher d'une manière absolue les vérités absolues à l'être. En fait d'absolu, on ne peut employer que l'absolu, sans quoi tout retombe dans le relatif.

Or la vérité absolue qui nous élève immédiatement de l'idée à l'être, des vérités à leur substance, est cette vérité : *que toute vérité suppose un être en qui elle réside*; proposition qui se rapporte à cette proposition plus générale : *toute qualité suppose un être en qui elle réside, un sujet, une substance.*

Cette proposition, supérieure à la précédente, est le vrai fondement de l'ontologie. La psychologie et la logique ont dû l'exposer de manière à ce qu'elle présente ici une entière évidence.

Résumé des recherches psychologiques et logiques relativement au principe de la substance.

OBJECTIONS.

1° Ce principe doit nous conduire à l'être que nous sommes supposés ne pas connaître : or ce principe contient la notion d'être; il suppose donc ce qui est en question. Cercle vicieux du principe des substances relativement à son résultat.

2° De plus ce principe présente en lui-même un cercle vicieux aussi évident que le premier; car, comme il n'y a qualité qu'autant qu'il y a sujet, et sujet qu'autant qu'il y a qualité, se fonder sur la qualité pour aller à l'être, c'est supposer implicitement l'être et conclure du même au même.

3° Enfin ce principe, à le considérer dans l'état actuel et à ses degrés subjectifs sous un point de vue réfléchi, détruit ce qu'il prétend établir, en subjectivant l'être, la substance.

A quoi l'on peut répondre que :

1° La raison pure apercevant spontanément cette vérité sans regard au MOI, ne subjective ni cette vérité ni ses résultats;

2° La raison pure n'allant ni de la qualité au sujet, ni du sujet à la qualité, n'est point condamnée à un cercle vicieux.

Exposition du fait de la raison pure.

En même temps que les sens perçoivent leur objet,

la raison aperçoit le sien, lequel alors n'est pas plus une substance que l'objet des sens n'est une qualité; seulement la raison les rapporte l'un à l'autre, avec cette différence que l'un lui paraît supposer l'autre au delà de soi relativement à l'existence, tandis qu'elle se repose dans l'autre sans rien apercevoir au delà. Ce n'est pas parce que l'un est une qualité qu'elle conçoit que l'autre est une substance, parce que l'un est un phénomène qu'elle conçoit que l'autre est un être: elle ne connaît distinctement ni phénomène ni être, ni qualité ni sujet; elle ne connaît rien distinctement; mais ses aperceptions obscures embrassent déjà dans leur complexité primitive deux choses que la réflexion distinguera, éclaircira, et marquera plus tard de ce caractère d'harmonie à la fois et de discordance qui se réfléchit ultérieurement dans la logique et la grammaire sous les dénominations subjonctives et disjonctives à la fois de sujet et de qualité, de phénomène et d'être, d'accident et de substance, de fini et d'infini, etc.

3° La raison pure n'implique pas un cercle vicieux relativement à son résultat, elle ne suppose point ce qui est en question; elle ne fait point l'être avec l'être: car la raison pure dans son aperception primitive aperçoit ce qu'un jour on appellera qualité et être, non pas en vertu du principe que toute qualité suppose un être, mais par sa propre vertu qui lui découvre d'abord ce qu'auparavant elle ignorait. Nous confondons toujours le point de départ de la science avec sa base. Le point de départ ontologique est ce fait: La raison pure aperçoit d'abord une qualité et la substance de cette qualité. Voilà le fait primitif, fait obscur, sur lequel par conséquent la science ne peut opérer immédiatement, mais qu'elle doit reconnaître.

Vient ensuite l'abstraction, qui sépare la forme de la connaissance de sa matière, négligeant le déterminé du phénomène et de l'être qu'elle élève à cette formule générale: *tout phénomène suppose l'être;* vérité qui, à parler rigoureusement, n'est autre chose que l'expression générale du fait primitif. Loin donc de nous donner l'être primitivement, le principe de la substance résulte de l'aperception primitive et pure de l'être, aperception primitive sans laquelle il n'eût jamais été conçu. Mais une fois cette formule générale, *toute qualité suppose l'être*, obtenue, la science, qui ne procède pas comme la nature, s'en empare et s'en sert, non comme de point de départ primitif, mais comme de fondement pour ses développements ultérieurs. La science repose sur la nature: si elle ne confesse pas que l'existence dont elle s'occupe est connue antérieurement à elle, elle agit sans matière et se perd dans des formes vides. Si au contraire elle reconnaît aux connaissances humaines un point de départ qui la précède et la surpasse, et sur lequel elle établit ses développements, elle leur donne une base légitime et la réalité de la nature.

Ainsi, si l'on prend le principe des substances pour autre chose que l'expression scientifique de l'aperception primitive, il est faux et vain. Frappé de subjectivité, enchaîné dans un cercle vicieux, il ne produira que des illusions; s'il se soumet à l'aperception primitive, il la réfléchit légitimement et sert de fondement solide à l'ontologie.

Ce que j'ai dit du principe des substances, je le dis de cette proposition qui s'y rapporte, savoir: que toute vérité suppose un être en qui elle réside. Si nous croyons que ce soit à l'aide de ce principe que la raison conçoit d'abord l'être, nous condamnons la raison à un paralogisme; nous lui faisons construire l'être avec une maxime qui le contient déjà, et l'être obtenu par la science est un être à la fois illogique et vain. Si nous reconnaissons au contraire qu'antérieurement à cette proposition abstraite, toute vérité suppose l'être, la raison pure avait obtenu l'être avec la vérité, sans le secours de la science, la science en se subordonnant à la nature, en devient une répétition et une généralisation légitime.

Fait primitif de la raison pure relativement à la vérité et à l'être: La raison aperçoit spontanément et sans regard au moi une vérité absolue, plus quelque chose d'existant réellement en soi à quoi elle rapporte la vérité absolue.

Caractères de ce fait primitif: 1° pureté de l'aperception; 2° fait concret dans ses deux termes.

La raison dans son développement aperçoit encore spontanément de nouvelles vérités qu'elle rapporte spontanément encore à une substance; de telle sorte que, aussitôt qu'elle réfléchit et se replie sur elle-même, et contemple ce qu'elle a fait, non-seulement elle s'y repose naturellement, mais elle s'y sent enchaînée: le rapport de la vérité à l'être cesse d'être une aperception naturelle: il devient une conception nécessaire, qui bientôt fonde cette croyance, cette catégorie, ce principe: toute vérité suppose un être en qui elle réside.

Ce principe rattache absolument les vérités absolues à leur substance.

Ontologie.

La substance des vérités absolues est nécessairement absolue.

Or si cette substance est absolue, elle est unique: car si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher encore quelque chose au delà relativement à l'existence; et alors il s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel être qui, s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de soi relativement à l'existence, perdrait aussi par là sa

nature d'être et ne serait plus qu'un phénomène : le cercle est infini. Point de substance, ou une seule.

Définition de la substance : *ce qui ne suppose rien au delà de soi relativement à l'existence.*

De plus cette vérité absolue, point de vérité sans être, serait fausse si, dans son application, elle ne nous eût donné d'abord qu'un phénomène au lieu d'un être, et dans ses autres applications elle ne pourrait jamais nous donner davantage. Donc point de substance, ou dès sa première application, cette vérité : Point de vérité sans être, donne un être véritable, une vraie substance, c'est-à-dire, la substance unique.

L'unité de la substance dérive donc de l'idée d'une substance absolue, laquelle est renfermée dans l'idée même de substance.

Or l'unité absolue, en tant qu'unité absolue, ne supposant en elle-même aucune succession, repousse les idées de premier et de dernier, lesquelles sont des idées de relation; l'unité en soi n'est ni première ni dernière : elle est indivisible.

Mais quand on la tire de son essence absolue, quand on la met en regard avec la succession des phénomènes, l'unité les précède évidemment et leur survit. L'idée d'unité comprend alors celle de premier et de dernier, c'est-à-dire, de premier absolu, laquelle comprend celle de dernier absolu, le dernier absolu n'étant que le premier absolu redoublé en lui-même.

L'être est donc premier et dernier relativement aux phénomènes; si l'être précède les phénomènes et leur survit, il embrasse leur durée et leur espace dans sa durée et dans son espace. De là l'idée de totalité.

La totalité est le développement de l'unité : l'unité est le fondement de la totalité : l'une est la forme visible de l'autre. Confusion de l'unité et de la totalité, erreur fondamentale du panthéisme.

Unité, universalité, infinité, éternité, toutes expressions synonymes.

Mais quand la nature de l'être considéré dans son essence, c'est-à-dire dans son unité, ne prouverait point qu'il est infini, universel, éternel, la nature de ses qualités ou des vérités dont il est le sujet attesterait en lui ces caractères : l'universalité, l'éternité de la vérité absolue témoignerait de l'universalité et de l'éternité de la substance.

En effet, en mettant à part l'unité de l'être qui dérive nécessairement de l'idée même de l'être, l'être en lui-même est impénétrable et ne se manifeste que par ses qualités; la raison même n'a d'autre pouvoir que celui de réunir la vérité à la substance ; elle ne sait autre chose de la substance que ce que ses qualités lui en apprennent.

Ainsi l'être ne se manifeste que par ses attributs; ses attributs sont les vérités absolues ; d'où il suit que la science de l'être n'est autre que celle de la vérité, et que l'ontologie n'est que la psychologie, plus la connaissance du rapport de la vérité à l'être.

L'être unique, c'est Dieu.

La première partie de la science de Dieu est comprise tout entière dans ce mot : Dieu est celui qui est.

La seconde partie de la science de Dieu traite des attributs divins, et se réduit à la psychologie rationnelle.

Comme la vérité se rapporte nécessairement et réellement à l'être, toute connaissance de l'une est une connaissance de l'autre; la seule différence qui les sépare est celle du direct à l'indirect, de l'immédiat au médiat, de l'explicite à l'implicite ; d'où il suit que toute connaissance de la vérité est une connaissance de Dieu, et que l'aperception directe de la vérité absolue enveloppe une aperception indirecte et obscure de Dieu même.

Théorie de la conception de Dieu comme inhérente à la conception de la vérité, et de l'intuition divine, obscure et indirecte, comme inhérente à l'intuition pure de la vérité, ou nouvelle théorie de la vision en Dieu.

Ainsi, à proprement parler, la science de la vérité est celle de Dieu ou de l'être; la science comme science est divine de sa nature; plus on sait, en général, plus on sait de Dieu; la science et la religion sont identiques l'une à l'autre ; elles décroissent et s'élèvent dans le même rapport.

La religion dans son point de vue le plus élevé étant le rapport de la vérité à l'être, et ce rapport étant lui-même une vérité absolue, subjectivement nécessaire, il s'ensuit que la religion est essentielle à la raison ; comme il y a de l'être dans toute pensée, toute pensée est essentiellement religieuse, que l'être pensant le sache ou l'ignore ; l'irréligion, l'athéisme, impossibles pour le peuple qui ne se méfie point de sa raison, ne sont possibles que pour le savant qui seul peut opposer sa liberté à son intelligence, mais qui, alors même qu'il renie l'être, ne peut pas ne pas y croire, y pense nécessairement toutes les fois qu'il pense, en parle toutes les fois qu'il parle et proclame Dieu perpétuellement.

Toute pensée, toute parole, est un acte de foi, un hymne, une religion tout entière.

Dieu est connu par tous les hommes, en tant qu'homme, depuis l'instant de leur naissance jusqu'à celui de leur mort : connu de tous également, mais avec plus ou moins de clarté : le plus ou le moins de clarté est la différence unique qui puisse être entre les conceptions des hommes.

Après avoir montré la différence de la vérité et de l'être, et en même temps leur rapport intime, il faut

établir le rapport de l'être avec l'homme, c'est-à-dire avec la raison, seule partie véridique et religieuse de la nature humaine.

La raison par elle-même n'atteint pas l'être directement ; et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité.

La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et Dieu ; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

Or ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un médiateur entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu, de Dieu.

La vérité absolue est donc une révélation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même ; et comme la vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. — Théorie de la révélation.

Or la vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, puisqu'on ne peut participer à la qualité sans participer à la substance, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans la vérité, et vit par elle et dans elle, c'est-à-dire par lui et dans lui, d'une vie absolument opposée à la vie terrestre renfermée dans les limites du contingent.

Loi suprême de l'humanité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est possible par la vérité, en la cherchant et en la pratiquant.

Resumé ou enchaînement de toutes les parties de la science de la science.

Rapport de l'ontologie et de la psychologie rationnelle. Harmonie de la psychologie et de la logique, et des trois grandes divisions de la psychologie. L'unité systématique est l'expression de l'unité de la vie intellectuelle.

Je finis en répétant que la science de la science ne s'applique spécialement à aucune science, mais à toutes généralement. Elle est tout entière dans chacune d'elles, et chacune d'elles n'est science qu'autant qu'elle la contient. L'arithmétique la possède tout comme la théologie proprement dite, et la morale comme la géométrie. Là est le centre, le terme et le point de départ de toute recherche scientifique.

ESSAI

D'UNE CLASSIFICATION DES QUESTIONS

ET DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES.

Au lieu de se précipiter aveuglément, et d'égarer ses forces dans le dédale de ces milliers de questions particulières, dont l'infinie variété éblouit et déconcerte l'attention la plus ferme et la plus opiniâtre, peut-être faudrait-il essayer, par un premier effort, de ramener toutes ces questions qui s'enfuient et s'éparpillent, pour ainsi dire, à un certain nombre de problèmes éminents, sur lesquels se porteraient les forces réunies de l'intelligence : la question préliminaire de toute philosophie est celle de la classification des questions philosophiques.

La première loi d'une classification est d'être complète, d'embrasser toutes les questions générales et particulières, et celles qui se présentent d'elles-mêmes, et celles qu'il faut aller chercher dans les profondeurs de la science, toutes les questions connues et toutes les questions possibles.

La seconde loi d'une classification est d'établir le rapport de toutes les questions qu'elle énumère, et de marquer avec précision l'ordre dans lequel chaque question doit être traitée.

Or quand je songe à toutes les questions qui ont occupé mon esprit, quand je les compare à celles qui ont occupé tous les philosophes, quand j'interroge et les livres et moi-même, surtout quand je consulte la nature de l'esprit humain, la raison comme l'expé-

rience réduisent à mes yeux tous les problèmes philosophiques à un très-petit nombre de problèmes généraux, dont le caractère est déterminé par l'aspect général sous lequel se présente à moi la philosophie, et dans la philosophie la métaphysique, de laquelle il s'agit ici spécialement.

La philosophie n'est, à mes yeux, que la science de la nature humaine considérée dans les faits qu'elle livre à notre observation; parmi ces faits, il y en a qui se rapportent plus spécialement à l'intelligence, et que, pour cette raison, on appelle communément *métaphysiques*. Les faits métaphysiques, les phénomènes par lesquels se produit l'intelligence humaine, ramenés à des formules générales, constituent les principes intellectuels; la métaphysique n'est donc que l'étude de l'intelligence, dans celle de nos principes intellectuels.

Les principes intellectuels se présentent sous deux aspects: ou relativement à l'intelligence dans laquelle ils existent, au sujet qui les possède, à la conscience et à la réflexion qui les considère; ou relativement à leurs objets, c'est-à-dire non plus en eux-mêmes et en nous-mêmes, mais dans leurs conséquences et leurs applications externes. Qu'on y pense, tout principe intellectuel se rapporte à l'esprit humain; et en même temps qu'il se rapporte à l'esprit humain, sujet de toute connaissance et de toute conscience, il regarde des objets placés en dehors de l'esprit qui les conçoit; et pour me servir d'expressions fameuses, si commodes par leur concision et leur énergie, tout principe intellectuel est ou *subjectif* ou *objectif*, ou *subjectif* et *objectif* à la fois. Il n'y a aucun principe, aucune connaissance, aucune idée, aucune perception, aucune sensation que n'atteigne cette division générale, laquelle partage d'abord tous les problèmes philosophiques en deux grandes classes; problèmes relatifs au *sujet*, problèmes relatifs à l'*objet*.

Ouvrons cette division générale, et tirons-en les divisions particulières qu'elle contient; examinons d'abord les principes intellectuels, indépendamment des conséquences externes qu'on en peut déduire, développons la science du *sujet*.

Cette science est celle du monde intérieur; c'est la science du *moi*, science entièrement distincte de celle de l'*objet*, qui est, à proprement parler, la science du *non-moi*. Et cette science du moi n'est point un roman sur la nature de l'âme, sur son origine et sur sa fin; c'est l'histoire véritable de l'âme, écrite par la réflexion, sous la dictée de la conscience et de la mémoire; c'est la pensée se repliant sur elle-même, et se donnant en spectacle à elle-même: elle s'occupe uniquement de faits intérieurs, de phénomènes aperceptibles et appréciables par la conscience; je l'appelle *psychologie*, ou encore, *phénoménologie*, pour marquer la nature de ses objets. Or, malgré les difficultés qu'elle oppose à la réflexion, toujours incertaine, d'un être jeté d'abord, et constamment retenu hors de lui-même par les besoins de sa sensibilité et de sa raison, cette science, toute subjective, n'est point au-dessus de l'homme; elle est certaine, car elle est immédiate; le moi et ce dont il s'occupe y sont renfermés dans la même sphère, dans l'unité de conscience; là, l'objet de la science est tout à fait intérieur, il est aperçu intuitivement par le sujet; le sujet et l'objet y sont intimes l'un à l'autre. Tous les faits de conscience sont évidents par eux-mêmes, aussitôt que la conscience les atteint; mais souvent ils se dérobent à ses prises par leur extrême délicatesse, ou sous les enveloppes étrangères qui les environnent: la psychologie donne la certitude la plus entière; mais on ne trouve cette certitude qu'à des profondeurs où il n'appartient pas à tous les yeux de pénétrer: pour y parvenir, il faut se séparer de ce monde étendu et figuré dans lequel nous habitons depuis si longtemps, et dont les couleurs teignent aujourd'hui toutes nos pensées et toutes nos langues, sans lesquelles nous pensons si peu; il faut se séparer de ce monde extérieur, tout autrement difficile à écarter que le précédent, de ce monde que constitue toute notion d'être et d'absolu; c'est-à-dire qu'il faut se séparer d'une partie intégrante de la pensée, car dans toute pensée il y a de l'être et de l'absolu; et encore il faudrait séparer la pensée sans la mutiler, et dégager les phénomènes de conscience des notions ontologiques qui les enveloppent naturellement, et des formes logiques qui les étouffent aujourd'hui, sans tomber dans des abstractions. Enfin, après s'être établi dans ce monde de la conscience, si délicat et si glissant, il faut faire une revue vaste et profonde de tous les phénomènes qu'il comprend, car ici les phénomènes sont les éléments de la science; il faut s'assurer de n'avoir omis aucun élément, sans quoi la science est incomplète; il faut s'assurer qu'on n'a supposé aucun fait, qu'on n'a pas pris les fantômes de l'imagination pour des phénomènes de conscience; il faut s'assurer que non-seulement on n'a omis aucun élément réel; qu'on n'a introduit aucun élément étranger, mais encore qu'on a vu les éléments réels, et tous les éléments réels, sous leur vraie face, et sous toutes les faces qu'ils peuvent présenter. Quand ce travail préliminaire nous a mis en possession de tous les éléments de la science, il reste à composer la science en rapprochant tous ses éléments, et en les combinant entre eux de manière à les voir tous dans les classes différentes qu'affectent leurs différents caractères, comme le naturaliste aperçoit ses végétaux ou ses minéraux dans un certain nombre de divisions qui les comprennent tous.

Cela fait, tout n'est pas fait encore; la science du

sujet est loin d'être épuisée ; les plus grandes difficultés ne sont pas vaincues. Nous avons reconnu le monde intérieur, les phénomènes de conscience, tels que la conscience nous les présente aujourd'hui ; nous connaissons l'homme actuel ; nous ignorons encore l'homme primitif. Ce n'est point assez pour l'homme de contempler l'inventaire analytique de ses connaissances, rangées sous des titres et pour ainsi dire sous des étiquettes méthodiques ; l'infatigable curiosité humaine ne peut se reposer dans ces classifications circonspectes ; elle aspire à des problèmes supérieurs qui l'effrayent et qui l'attirent, qui la charment et qui l'accablent. Il semble que nous ne possédions pas légitimement la réalité présente, tant que nous n'avons pas obtenu la vérité primitive, et nous remontons sans cesse à l'origine de nos connaissances, comme à la source de toute lumière. Or, la question de l'origine des connaissances en fait naître une nouvelle, aussi difficile, plus difficile peut-être ; c'est celle du rapport du primitif à l'actuel. Il ne suffit pas en effet de savoir où nous en sommes et d'où nous sommes partis ; il faut connaître tous les chemins par lesquels nous sommes arrivés au point où nous nous trouvons aujourd'hui. Cette troisième connaissance achève les deux autres ; ici finit toute question : la science du sujet est vraiment épuisée, car quand on possède les deux points extrêmes et les intermédiaires, il ne reste rien à demander.

Considérons maintenant les principes intellectuels, relativement à leurs objets externes.

Chose étrange ! un être sait et connaît hors de sa sphère ; il n'est que lui-même, et il connaît autre chose que lui ; son existence n'est pour lui que son individualité même, et du sein de ce monde individuel qu'il habite et qu'il constitue, il atteint un monde étranger au sien ; et cela par des forces qui, tout intérieures et personnelles qu'elles sont par leur rapport d'inhérence à leur sujet, s'étendent au delà de son enceinte, et lui découvrent des choses placées au delà de sa réflexion et de sa conscience. Que l'esprit de l'homme soit pourvu de ces forces merveilleuses, nul ne peut en douter ; mais leur portée est-elle légitime, et ce qu'elle révèle existe-t-il réellement ? Les principes intellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde intérieur de leur sujet, sont-ils également valables relativement à leurs objets externes ?

C'est là le problème objectif par excellence ; or, comme tout ce qui est placé au-dessus de la conscience est objectif, et comme toutes les existences réelles et substantielles sont extérieures à la conscience, laquelle ne s'exerce que sur des phénomènes internes, il s'ensuit que tout problème qui se rapporte à quelque être particulier, ou qui, en général, implique la question de l'existence, est un problème objectif. Enfin, comme le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître tout objectif, quel qu'il soit, est le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître d'une manière *absolue* (l'*absolu* étant ce qui n'est pas relatif au moi, mais ce qui se rapporte à l'être), il s'ensuit que le problème de la légitimité de toute connaissance externe, objective, ontologique, est le problème de la connaissance absolue. Le problème de l'absolu constitue la haute logique.

Quand nous nous sommes assurés de la légitimité de nos moyens de connaître d'une manière absolue, nous appliquons ces moyens démontrés légitimes à quelque objet, c'est-à-dire à quelque être particulier ; et nous agitons la réalité de l'existence du *moi* substantiel, l'*âme* qui se conçoit et ne s'aperçoit pas : de cet être étendu et figuré que nous appelons *matière*, et de cet Être suprême, raison dernière de tous les êtres, de tous les objets extérieurs, et du sujet lui-même qui s'élève jusqu'à lui, *Dieu*.

Enfin après ces problèmes, relatifs à l'existence des divers objets particuliers, se rencontrent ceux des modes et des caractères de cette existence ; problèmes supérieurs à tous les autres, puisque, s'il est étrange que la personne intellectuelle sache qu'il y a des existences hors de sa sphère, il est bien autrement étrange qu'elle sache ce qui se passe dans ces sphères extérieures à la sienne.

Ces recherches spéciales constituent la haute métaphysique, la science de l'objectif, de l'être, de l'invisible ; car tout être, tout objectif est invisible à la conscience.

Résumons-nous : les problèmes objectifs se divisent en deux grands problèmes, l'un logique, l'autre métaphysique, savoir : 1° le problème de l'absolu, la question de la réalité de l'existence de tout objectif ; 2° la question de la réalité de l'existence des divers objets particuliers. Ajoutez à ces deux questions objectives les trois questions contenues dans la question générale du sujet, et vous avez toutes les questions métaphysiques ; il n'en est aucune qui ne rentre dans ces cadres généraux : nous avons donc satisfait à la première loi d'une classification ; tâchons de satisfaire à la seconde, et reconnaissons l'ordre dans lequel il convient d'examiner chaque question.

Examinons d'abord les deux problèmes qui contiennent tous les autres, celui du sujet et celui de l'objet.

Soit que l'objet existe ou qu'il n'existe pas, il est évident qu'il n'existe pour nous qu'autant qu'il nous est manifesté par le sujet ; et quand on prétendrait que le sujet et l'objet, actuellement et primitivement, nous sont donnés l'un avec l'autre, toujours faut-il admettre que, dans ce rapport naturel, le terme qui connaît doit être considéré, ainsi qu'il l'est véritablement,

comme l'élément fondamental du rapport. C'est donc par le sujet qu'il faut commencer ; c'est d'abord nous-mêmes qu'il faut connaître, car nous ne connaissons rien que dans nous et par nous ; ce n'est pas nous qui tournons autour du monde extérieur ; c'est bien plutôt le monde extérieur qui tourne autour de nous ; ou si ces deux sphères ont chacune des mouvements propres et individuels, et seulement corrélatifs, nous ne le savons que parce que l'une nous l'apprend : c'est toujours de celle-là qu'il nous faut tout apprendre, même l'existence de l'autre, et son existence indépendante.

Il faudra donc commencer par le sujet : par le MOI, par la conscience.

Mais la question du sujet en renferme elle-même trois autres ; par laquelle faudra-t-il commencer ? D'abord, il en est une qui consiste à déterminer le rapport des deux autres, le rapport du primitif à l'actuel ; il est clair qu'on ne peut traiter celle-là qu'après avoir traité les deux autres ; reste à déterminer l'ordre de ces deux dernières. Or une méthode sévère n'hésitera point à placer l'actuel avant le primitif ; car, en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, lequel ne rendrait, dans la déduction, qu'un actuel hypothétique dont le rapport au primitif ne serait que le rapport de deux hypothèses plus ou moins conséquentes. En commençant par le primitif, si l'on se trompe, tout est perdu ; la science du sujet est fausse, et alors que devient l'objet ? D'ailleurs, débuter par le primitif, c'est commencer par un des problèmes les plus embarrassants et les plus obscurs, sans guide et sans lumière ; au lieu qu'en commençant par l'actuel on commence par la question la plus facile, par celle qui sert d'introduction à toutes les autres. De toutes parts on célèbre l'expérience et les méthodes expérimentales comme la conquête du siècle et le génie de notre époque ; la méthode expérimentale en psychologie sera de commencer par l'actuel, de l'épuiser s'il est possible, et de tenir un compte sévère de tous les principes qui gouvernent aujourd'hui l'intelligence ; on n'admettra que ceux qui se présenteront, mais on n'en repoussera aucun ; on ne demandera à aucun d'eux ni d'où il vient ni où il va ; il est, cela suffit ; il doit avoir une place dans la science, puisqu'il en a une dans la nature : on n'exercera sur les faits aucune censure arbitraire, aucun contrôle systématique ; on se contentera de les enregistrer l'un avec l'autre ; on ne se hâtera pas non plus de les tourmenter pour leur arracher une théorie prématurée ; on attendra patiemment que, leur nombre s'augmentant, leurs rapports se dégagent, et que la théorie se présente d'elle-même.

Si nous passons maintenant du sujet à l'objet, et si nous cherchons l'ordre des deux questions dont l'objet se compose, il est aisé de voir qu'il faut traiter la logique avant la métaphysique, le problème de l'absolu et de l'existence en général avant celui des existences particulières ; car la solution, quelle qu'elle soit, du premier problème, est le principe du second.

Voilà donc les lois d'une classification satisfaites ; voilà les cadres philosophiques divisés et ordonnés : maintenant qui les remplira ?

Et, d'abord, y a-t-il en jusqu'ici un philosophe qui les ait remplis ? Si cela était, il y aurait une science métaphysique, comme il y a une géométrie et une chimie. Les philosophes ont-ils du moins distingué ces différents cadres, s'ils n'ont pu les remplir ? ont-ils dessiné les contours et les proportions de l'édifice, s'ils n'ont encore pu le réaliser ? Si cela était, il y aurait une science commencée, une route ouverte, une méthode arrêtée. Mais si les philosophes n'ont su ni remplir les cadres philosophiques, ni même les apercevoir et les distinguer, qu'ont-ils donc fait ? Le voici en peu de mots.

Les premiers philosophes ont tout traité et tout résolu, mais confusément ; ils ont tout traité, mais sans méthode, ou avec des méthodes arbitraires et artificielles : il n'y a pas un problème métaphysique qui n'ait été agité en tout sens et analysé de mille manières par les philosophes de la Grèce, et par les métaphysiciens italiens du XVI[e] siècle ; cependant, ni les premiers avec leur vaste génie, ni les derniers avec toute leur sagacité, ne purent ni découvrir ni fixer les vraies limites de chaque problème, leurs rapports et leur portée. Nul philosophe avant Descartes n'avait posé nettement le premier problème philosophique, la distinction du sujet et de l'objet ; cette distinction n'avait guère été qu'une distinction scolastique et grammaticale, que les successeurs d'Aristote agitèrent vainement sans pouvoir en tirer autre chose que des conséquences de la même nature que leur principe, des conséquences grammaticales qui, passant de la grammaire dans la logique, et de là dans la métaphysique, corrompirent la science intellectuelle et la remplirent de vaines argumentations verbales. Descartes lui-même, malgré toute la vigueur de son esprit, ne pénétra point toute la portée de cette distinction ; sa gloire est de l'avoir faite et d'avoir placé le vrai point de départ des recherches philosophiques dans la pensée ou le MOI ; mais il ne fut pas frappé, comme il devait l'être, de l'abîme qui sépare le sujet de l'objet ; et après avoir posé le problème, ce grand homme le résolut trop facilement. Il était réservé au XVIII[e] siècle d'appliquer et de répandre l'esprit de la philosophie cartésienne, et de produire trois écoles qui, au lieu de s'égarer dans des recherches extérieures et objectives, commencèrent par un examen plus ou moins

sévère, plus ou moins profond de l'esprit humain et de ses facultés. Il appartenait au plus grand philosophe du dernier siècle de marquer le caractère de la philosophie moderne dans le titre même de sa propre philosophie. Le système de Kant est appelé une *critique*. Les deux autres écoles européennes, l'école de Locke et l'école de Reid, toutes deux fort au-dessous de l'école de Kant, et par l'infériorité du génie de leurs chefs et par l'infériorité des doctrines, toutes deux bien différentes entre elles et par les principes et par les conséquences, se lient à celle de Kant, et tiennent l'une à l'autre par l'esprit de critique et d'analyse qui les recommande.

Mais autant ces trois grandes écoles se rapprochent par l'esprit général qui les anime, autant elles diffèrent par leurs principes positifs ; et la raison de cette différence est le point de vue particulier sous lequel chacune d'elles a considéré la philosophie. Toutes les questions philosophiques pouvant se réduire à trois grandes questions : pour l'objet, à la question de l'absolu et de la réalité des existences ; pour le sujet, à celles de l'actuel et du primitif, la faiblesse de l'esprit humain, qui se trouve dans les esprits les plus forts, ne permit point à Locke, à Reid et à Kant de porter également leur attention sur ces trois questions, et la dirigea sur une seule ; or, Locke, Reid et Kant prirent tous trois une question différente ; de sorte que, par une fatalité assez étrange, chacune des trois grandes questions qui partagent la métaphysique devint l'objet spécial et la possession exclusive de chacune des trois grandes écoles du XVIIIe siècle ; l'école de Locke aspire à l'origine des connaissances ; l'école écossaise recherche plutôt les caractères actuels que présentent les connaissances humaines dans l'intelligence développée ; et l'école de Kant s'occupe surtout de la légitimité du passage du sujet à l'objet. Je ne veux point dire que chacune de ces trois écoles n'ait agité qu'un seul problème ; je veux dire que chacune d'elles s'est occupée plus spécialement d'un problème particulier, et que c'est la manière dont elle a résolu ce problème qui la caractérise éminemment. Tout le monde convient que Locke a méconnu plusieurs des caractères actuels des connaissances humaines ; Reid ne dissimule point que la question de leur origine lui importe assez peu ; et Kant se contente d'indiquer en général la source de la connaissance humaine sans rechercher l'origine spéciale de chacun des principes intellectuels, des célèbres catégories qu'il établit et dont il mesure la portée. Or, il me semble qu'en suivant cette division parallèle des questions et des écoles philosophiques, on envisagerait l'histoire de la philosophie sous un aspect nouveau ; dans les trois grandes écoles modernes on pourrait étudier et approfondir les trois grandes questions philosophiques ; chacune de ces trois écoles, bornée et incomplète en elle-même, s'étendrait et s'agrandirait par le voisinage des deux autres ; opposées, elles nous révèleraient leurs imperfections relatives ; rapprochées, elles se communiqueraient ce qui manque à chacune d'elles. Ce serait une étude intéressante et instructive de pénétrer les vices des écoles modernes en les mettant aux prises l'une avec l'autre, et de recueillir leurs divers mérites dans le centre d'un vaste éclectisme qui les contiendrait et les compléterait toutes les trois. La philosophie écossaise nous démontrerait les vices de la philosophie de Locke ; Locke servirait à interroger Reid sur des questions qu'il a trop négligées ; et l'examen du système de Kant nous introduirait dans les profondeurs d'un problème qui a échappé aux deux autres écoles.

SUR LE VRAI SENS
DU
COGITO, ERGO SUM.

Après l'axiome péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu*, je ne connais point de sentence philosophique qui ait fait autant de bruit dans le monde savant que le fameux *cogito, ergò sum*, de Descartes. Il a régné sans contestation sur toutes les écoles pendant près d'un siècle, puis il a subi de fâcheux retours, et on a fini par lui prodiguer autant de mépris qu'on lui avait d'abord prodigué d'éloges.

Après l'avoir célébré comme une démonstration invincible de l'existence personnelle, on l'a couvert de ridicule comme ne démontrant rien et renfermant une pétition de principe. Il serait curieux de prouver que cet argument, tour à tour si vanté et si décrié comme argument, n'en est pas un, et que Descartes n'a mis aucun lien logique entre la pensée et l'existence.

Je dois cette justice à M. Dugald-Stewart de déclarer qu'il est le seul philosophe, depuis Gassendi jusqu'à nos jours, qui ait osé élever quelque doute sur la nature de l'enthymème cartésien. « Le célèbre enthymème de Descartes, dit M. Stewart (1), ne mérite pas le mépris avec lequel l'ont traité plusieurs philosophes qui accusent Descartes d'avoir voulu prouver l'existence par le raisonnement ; il me semble plus probable qu'il a voulu seulement diriger l'attention de ses lecteurs sur un fait très-remarquable dans l'histoire de l'esprit humain, savoir : que nous ne connaissons notre propre existence qu'après avoir eu la conscience d'une pensée. » Et il ajoute dans une note : « Après avoir relu de nouveau les *Méditations* de Descartes, je ne sais si je ne porte pas trop loin l'apologie, et si les paroles de Descartes se prêtent assez au sens que je leur attribue. »

Et moi aussi j'ai relu souvent les *Méditations*, mais sans y pouvoir trouver ni la justification de Descartes ni celle du soupçon de M. Stewart. D'abord l'*ergò sum* n'indique-t-il pas par lui-même un lien logique ? Ensuite, comme Descartes emploie toujours ce mot quand il raisonne, n'est-il pas naturel de croire qu'il a ici le même sens que partout ailleurs, et ce rapport des termes ne marque-t-il pas le rapport des procédés intellectuels ? Si l'*ergò* n'a pas un sens logique, pourquoi Descartes ne l'a-t-il pas dit ? De plus, si Descartes n'a pas voulu prouver l'existence par le raisonnement, quel procédé la lui révèle donc ? Où Descartes parle-t-il de cet autre procédé ? où le décrit-il ? Qu'on cherche dans tout le livre des *Méditations* un seul passage qui s'y rapporte. Enfin, dans les *Principes de philosophie*, ouvrage parfaitement composé et qui se recommande par une clarté et une rigueur admirable d'expression, je lis ces lignes précieuses pour la question qui nous occupe : *Facilè substantiam agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem illius notionem, quod nihili nulla sunt attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipimus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit necessariò etiam adesse* (2). *Concludimus* n'appartient-il pas à la langue du raisonnement ? Voilà, ce semble, plus de difficultés qu'il n'en faut pour détruire l'autorité du simple doute de M. Stewart.

Cependant M. Stewart a raison ; Descartes ne raisonne point dans l'*ergò*, et il sait qu'il ne raisonne point, et il le déclare hautement ; il connaît le procédé intellectuel qui nous découvre l'existence personnelle, et il le décrit avec autant et plus de précision qu'aucun de ses adversaires ne l'a fait. Ce procédé n'est pas, selon Descartes, le raisonnement, mais une de ces conceptions nécessaires qu'un siècle après Descartes, Reid et Kant ont rendues célèbres sous les titres de *Principes constitutifs* de l'esprit humain, et de *Catégories intellectuelles*.

Où se trouve donc cette théorie qui a échappé à tous les regards ? Ni dans les *Méditations* où Dugald-Stewart l'a vainement cherchée, ni dans les *Principes ;* mais dans la *Polémique sur les Méditations*, où elle est comme ensevelie. C'est là qu'il faut aller la chercher. En relisant ce long recueil d'objections et de réponses, j'en ai extrait une foule de passages décisifs où Descartes se défend de raisonner pour arriver à l'idée de l'existence personnelle, et où il établit nettement le vrai procédé qui nous y conduit. Je ne citerai que les passages les plus importants.

Avant Spinosa et Reid, Gassendi avait attaqué l'enthymème de Descartes. « Cette proposition, *je pense, donc je suis*, suppose, dit Gassendi, cette majeure : Ce qui pense existe, et, par conséquent, implique une pétition de principe. » A quoi Descartes répond : « Je ne fais point de pétition de principe, car je ne suppose point de majeure. Je soutiens que cette proposition, Je pense, donc j'existe, est une vérité particulière qui s'introduit dans l'esprit sans le secours d'une autre plus générale, et indépendamment de toute déduction logique. Ce n'est pas un préjugé, mais une vérité naturelle qui frappe d'abord et irrésistiblement l'intelligence. Pour vous, ajoute Descartes, vous pensez que toute vérité particulière repose sur une vérité générale dont il faut la déduire par des syllogismes, selon les règles de la dialectique. Imbu de cette erreur, vous me l'attribuez gratuitement ; votre méthode constante est de supposer de fausses majeures, de faire des paralogismes et de me les imputer (3). »

(1) *Essays philosophic.* Édimbourg, 1810.

(2) *Princip. philosophiæ*, pars prima, cap. 52. — Edition française (Paris, 1824), t. 3, p. 96.

(3) Voici le passage latin, qui est curieux sous plus d'un rapport :

« Ex eo quod dico : Cogito, ergò sum, auctor Instantiarum colligit me hanc majorem supponere, Qui cogitat, est, atque ità me jam aliquod præjudicium induisse. Quâ in re præjudicii voce iterum abutitur. Etsi enim enunciatio illa ità nuncupari queat cùm sine attentione profertur, aut ideò tantùm vera esse creditur quia talis anteà judicata fuit ; præjudicium tamen cùm expenditur appellari non debet, proptereà quòd adeo tam evidens appareat ut ab eâ credendâ sibi temperare nequeat ; cùm

Si ce passage ne paraissait pas assez clair, le suivant ne laisserait aucun doute sur l'opinion de Descartes. « La notion de l'existence, dit-il dans sa réponse à d'autres objections, est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme; elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition. Si elle était le fruit d'un syllogisme, elle supposerait la majeure, tout ce qui pense, existe; tandis que c'est par elle que nous parvenons à ce principe (1).

Descartes s'exprime partout dans le recueil de ses réponses avec la même précision : « La lumière naturelle fait voir que rien n'a pas d'attributs, que toute qualité suppose un sujet (2). »

On dirait qu'il a peur de n'être pas compris, tant il met de scrupule à s'exprimer avec clarté. Ce qu'il a dit jusqu'ici ne lui parait pas suffisant; il craint qu'on ne soit pas encore bien convaincu qu'il admet l'idée de la substance comme une idée première, après avoir montré qu'elle ne peut être l'ouvrage du raisonnement; il ajoute qu'il ne faut pas non plus l'attribuer à la réflexion, mais à une opération antérieure à la réflexion, opération dont on peut bien renier des lèvres le résultat, mais sans pouvoir l'arracher de son entendement et de sa croyance (3).

Reste à savoir maintenant pourquoi Descartes n'a point exposé dans ses *Méditations* cette théorie intéressante, et si elle est en harmonie avec l'ensemble de la philosophie cartésienne. Une connaissance approfondie du véritable objet des *Méditations* et de la philosophie de Descartes résout facilement cette question.

Le vrai but des efforts de Descartes fut de donner à la philosophie un point de départ scientifique, en l'appuyant sur un principe ferme et inébranlable : et comme l'existence personnelle échappait seule à l'hypothèse du doute universel où Descartes s'était placé, l'existence personnelle fut pour Descartes ce principe indubitable sur lequel il éleva sa philosophie. Cette philosophie est une chaîne immense dont le premier anneau repose sur l'existence de l'âme, qui de là atteint l'Être des êtres, et dans ses amples circuits embrasse l'universalité des phénomènes et des lois de la matière. De l'existence personnelle, ou de l'humanité, Descartes monte à Dieu, et descend à l'univers. L'existence personnelle est pour lui la base de toutes les autres certitudes; cette première certitude obtenue, le raisonnement en déduit toutes les autres, mais il ne fonde pas celle sur laquelle il s'appuie. Elle est la pierre de l'édifice; tout porte sur elle : elle ne porte que sur elle-même. L'âme démontre Dieu et par contre-coup l'univers; mais nul principe antérieur ne démontre l'âme, sa certitude est primitive; elle nous est révélée dans le rapport de la pensée à l'être pensant. Si l'âme ne pensait point, elle ne

fortè de illâ tùm primùm cogitare incipiat, ac proindè mentem præjudicio imbutam nondùm habeat. Sed præcipuus istius auctoris in hâc materiâ error hic est, quòd enunciationum particularium cognitionem semper ex universalibus, secundùm syllogismorum dialecticæ ordinem, deducendam esse supponat. Quâ in re se quomodo veritas indaganda sit ignorare prodit. Constat enim inter omnes philosophos, ad eam inveniendam initium semper à notionibus particularibus fieri debere, ut posteà ad universale accedatur; quamvis etiam reciprocè, universalibus inventis, aliæ particulares indè deduci queant. Ità si puer in geometriæ elementis instituendus sit, hoc primùm generale, si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent erunt æqualia, aut totum singulis suis partibus majus est, non capiet, nisi particularibus exemplis illustretur. Ad quod cùm non attenderet iste auctor, in tot paralogismos incidit, quibus libri sui molem auxit. Passim enim majores finxit, eas mihi tribuit, quasi veritates quas explicui indè deduxissem. (*Epistola in quâ ad epitomen præcipuarum Petri Gassendi Instantiarum respondetur.* — Édit. franç., t. 2, p. 303.)

(1) Cùm advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cùm quis dicit, Ego cogito, ergò sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quòd si eam per syllogismum deduceret novisse priùs debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est, sive existit, at qui profecto ipsam potiùs discit ex eo quòd apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat; ea enim est natura nostræ mentis ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. (*Responsio ad secundas objectiones.* — Édit. franç., tome 1, p. 427.)

(2) Omnis res cui inest aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia. Neque enim ipsius substantiæ precisè sumptæ aliam habemus ideam quam quòd sit res, in quâ formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quòd est objectivè in aliquâ ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est nullum esse posse nihili attributum. (*Rationes Dei existentiam et animæ à corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositæ.* — Édit. franç., tome 1, p. 433.)

(3) Verum quidem est neminem posse esse certum se cogitare, nec se existere, nisi sciat quid sit cogitatio, non quòd ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, et multò minùs scientia scientiæ reflexæ per quam sciat se scire, iterumque se scire, atque ità in infinitum, qualis de nullâ unquam re haberi potest. Sed omninò sufficit ut id sciat cogitatione illâ internâ, quæ reflexam semper antecedit, et quæ omnibus hominibus de cogitatione atque existentiâ ità innata est, ut quamvis fortè præjudiciis obruti, et ad verba magis quàm ad verborum significationes attenti, fingere possimus nos illam non habere, non possimus tamen reverà non habere. Cùm itaque quis advertit se cogitare, atque indè sequi se existere, quamvis fortè nunquàm anteà quæsiverit quid sit cogitatio nec quid existentia, non potest tamen non utramque satis nosse, ut sibi in hâc parte satisfaciat. (*Responsio ad sextas objectiones.* — Édit. franç., tome 2, p. 333.)

pourrait se connaître ; mais sa nature étant de penser, elle se connaît nécessairement. Le raisonnement ne fait pas sortir logiquement l'existence de la pensée ; mais l'âme ne peut penser sans se connaître, parce que l'être nous est donné sous la pensée : *Cogito, ergò sum*. La certitude de la pensée ne précède pas la certitude de l'existence, elle la contient, elle l'enveloppe ; ce sont deux certitudes contemporaines, qui se confondent dans une seule, qui est la certitude fondamentale ; cette certitude fondamentale complexe est le principe unique de la philosophie cartésienne. Cette forte doctrine est renfermée dans le livre des *Méditations*, l'un des plus beaux et des plus solides monuments du génie philosophique. Descartes prétend démontrer par le raisonnement, avec la rigueur de la géométrie, que l'existence de la nature et l'existence de Dieu sont des vérités incontestables, puisqu'elles reposent sur notre existence personnelle, laquelle est au-dessus de tous les efforts du scepticisme. Tel était le dessein de Descartes, et non pas d'établir l'existence personnelle que personne ne pouvait nier de bonne foi ; il l'établit pourtant dans la première et la seconde *Méditation*, et d'une manière très-solide, en montrant la simultanéité de la conception de l'existence et de l'aperception de la pensée. Et ce rapport de simultanéité, il le marque par *ergò;* mais il ne s'arrête point à nous avertir que la connaissance de ce rapport n'est pas l'ouvrage du raisonnement, ce n'était pas là son objet ; il se contente d'établir la certitude de l'existence personnelle, et il s'en sert pour établir toutes les grandes vérités : il ne devait pas instituer une discussion particulière pour prouver que nous ne tirons pas l'existence de la pensée ; il devait seulement établir la certitude de l'existence personnelle, et il le fait. Il affirme que très-certainement nous existons, puisque nous pensons ; le lecteur n'est pas trompé par là sur la nature du lien qui unit la pensée et l'existence. Descartes ne dit point que ce soit le raisonnement, il dit même implicitement que ce n'est point le raisonnement, puisqu'il va de suite et nécessairement de l'une à l'autre. Mais encore une fois, il ne s'arrête pas, et ne devait pas s'arrêter là-dessus. Le livre des *Méditations* est donc irréprochable ; il présente ce qu'il devait présenter, la doctrine cartésienne dans toute son étendue, mais aussi dans ses limites. Si l'on voulait y faire entrer la théorie détaillée de l'existence personnelle, elle ne dérangerait aucunement le système général, car elle n'en ferait pas partie. Elle est en dehors de ce système, et voilà pourquoi Descartes ne l'a point développée dans un ouvrage consacré uniquement à l'exposition de sa philosophie, c'est-à-dire la démonstration de l'existence de Dieu et de l'existence des corps. Que si ses contemporains ne l'entendent pas et l'accusent de déduire à tort l'existence de la pensée, Descartes s'expliquera ; mais il ne changera pas les proportions du monument immortel où il a déposé ses pensées et sa méthode ; il s'expliquera, mais dans des réponses, *responsiones*, et il prouvera alors que tous les reproches qu'on lui adresse portent à faux, puisqu'ils tombent sur le principe de son système qu'on l'accuse d'avoir établi par le raisonnement ; comme si, dit-il, le principe d'un système pouvait être un principe logique, et comme si la connaissance des principes en général était du ressort de la dialectique : *Notitia principiorum non fit dialecticè.*

DU

BEAU RÉEL ET DU BEAU IDÉAL.

Je veux rechercher dans cet article ce que c'est que le beau, le beau réel et le beau idéal ; en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent ; comment nous saisissons l'un et l'autre, et comment nous allons de l'un à l'autre.

D'abord, que faut-il entendre par le beau réel?

Il faut entendre par le beau réel ce que chacun entend par là ; savoir : toutes les beautés que présentent l'homme et la nature, toutes les beautés physiques, morales, intellectuelles, en tant qu'elles se rencontrent dans un objet réel, déterminé.

Or on peut considérer le beau en général et le beau réel dont il s'agit, soit dans l'âme, dans les actes intérieurs par lesquels on le saisit, soit dans les caractères des objets extérieurs qui le contiennent, objets qui ne sont extérieurs que relativement au sujet

qui les aperçoit, et qui peuvent être les idées, les sentiments les plus intimes à l'âme, pourvu qu'ils soient beaux et deviennent par là des objets d'admiration.

Considérons successivement le beau réel sous ces deux points de vue; considérons-le premièrement dans l'âme, dans les opérations qui nous le découvrent.

Ces opérations ne sont à mes yeux qu'une opération unique, mais complexe, composée d'un jugement et d'un sentiment, enveloppés l'un dans l'autre.

En fait, il est indubitable qu'à l'aspect d'un certain objet, vous prononcez qu'il est beau; si quelqu'un prétend le contraire, vous prononcez qu'il se trompe, que l'objet que vous jugez beau l'est véritablement, et que tout le monde doit en juger ainsi que vous. Le jugement que vous portez est bien individuel par son rapport à vous qui le portez et qui êtes un individu; mais quoique vous le portiez, vous savez que vous ne le constituez pas, et la vérité qu'il exprime vous apparaît à vous-même universelle, invariable, absolue, infinie. Ce jugement est un acte de la raison, de cette faculté merveilleuse qui aperçoit l'infini du sein du fini, atteint l'absolu dans l'individuel, et participe de deux mondes dont elle forme la réunion.

En fait, il est encore indubitable qu'au jugement que vous portez sur la beauté de l'objet, se joint un sentiment exquis d'amour pur et désintéressé, égal et semblable à celui qu'excitent en nous le bien et le vrai. Ce sentiment se rencontre dans tous les hommes, mais dans tous les hommes il est différent en degré; et loin de lui attribuer une autorité universelle, vous ne pouvez réclamer en sa faveur que la liberté et l'indulgence que vous accordez vous-même à tous les sentiments individuels. Confondre le jugement dans le sentiment, c'est réduire le beau à l'agréable, et lui ôter toute vérité absolue, si on ne donne le sentiment que pour ce qu'il est, c'est-à-dire individuel, variable, relatif; et si on lui suppose une force d'universalité qu'il n'a pas, qu'il ne peut avoir, et qu'un examen un peu sévère lui enlève facilement, c'est substituer au scepticisme une sorte de mysticisme intellectuel. Une analyse éclairée se préserve de ces deux inconvénients en reconnaissant et en distinguant le sentiment et le jugement, la raison et l'amour dont l'heureuse harmonie constitue ce qu'on appelle le goût, la faculté de discerner et de sentir le beau. L'admiration et l'enthousiasme qui composent le cortége du goût sont aussi deux phénomènes complexes mêlés d'amour et de raison, avec cette différence peut-être, que l'intelligence entre plus dans l'admiration, et le sentiment dans l'enthousiasme.

Le jugement, absolu de sa nature, est un et exclut toute nuance. Le sentiment, relatif de sa nature, admet et présente des variétés qu'une analyse savante a recueillies et constatées dans la distinction célèbre du beau et du sublime. On peut encore disputer sur le mot, non sur le fait. Il est reconnu que le sentiment du beau, selon les objets qui l'excitent et les circonstances qui le développent, émeut l'âme très-diversement, la charme et l'épanouit, ou l'étonne et la resserre, la jette dans une gaieté légère, ou la plonge dans la mélancolie. Ici mille détails pleins d'intérêt se présentent en foule. Les limites de cet article me forçant de les rejeter, je renvoie le lecteur aux ouvrages de Burke et de Kant qui, sur ce point, me paraissent laisser peu de chose à désirer, et je passe à l'examen des caractères externes de la beauté.

Selon moi, le caractère de la beauté extérieure est double, comme l'opération qui s'y rapporte. Ce caractère est composé de deux éléments toujours mêlés ensemble, quoique entièrement distincts, l'élément individuel et l'élément général.

Toute figure humaine, en même temps qu'elle est composée d'un certain nombre de traits de détail qui constituent son individualité ou la physionomie, présente des traits généraux qui constituent sa nature, la figure en tant que figure. La figure d'un certain homme n'est pas celle d'un autre homme; elle a ses traits individuels qui la distinguent; et en même temps cette figure est une figure humaine par sa constitution primordiale, par ses linéaments généraux. Cette distinction s'applique à tout objet, quel qu'il soit, quel qu'il puisse être; car s'il est, il faut bien qu'il possède quelque chose de constitutif qui le fasse être; et quelque chose aussi qui le distingue, et par quoi il soit lui et non pas un autre.

Or la partie constitutive d'un objet est sa partie absolue; sa partie individuelle est sa partie variable. En effet, l'individuel varie sans cesse; il se détruit et se reproduit pour se détruire et se reproduire encore, sans que la nature de l'objet, sa partie absolue, les grands et invariables linéaments qui constituent son essence, en soient altérés. L'essence ne change pas; changer, pour elle, ce serait périr. Retranchez d'une ligne droite naturelle le plus ou moins de longueur de la ligne, tout ce qu'il vous plaira, moins cette circonstance, visible ou intelligible, qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre, vous aurez détruit l'individuel, le variable de cette ligne; la ligne droite absolue demeure tout entière dans le caractère essentiel que vous avez conservé; mais touchez à ce caractère, vous ne modifiez plus une certaine ligne droite; vous détruisez la ligne droite. La ligne droite est ou n'est pas; elle est ligne droite, ou elle cesse d'être; son existence est dans son essence. Il en est de même du triangle et du cercle.

Général et particulier, variable et absolu, essentiel et non essentiel; toutes ces idées, se généralisant

successivement sans changer de nature, m'élèvent enfin à l'idée qui comprend et soutient toutes les autres, celle de substance et de phénomène.

Dans tout objet il y a du phénomène, si dans tout objet il y a de l'individuel, du variable, du non-essentiel, car toutes ces idées équivalent à celle de phénomène; et dans tout objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de l'absolu, l'absolu étant ce qui se suffit à soi-même, c'est-à-dire équivalant à la substance. Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre, individuelle; car je dirais une absurdité; substantialité et individualité étant des notions contradictoires. L'idée d'attacher une substance à chaque objet, conduisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée même de substance; car la substance étant ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence, doit être unique, pour être substance. Il est trop clair que des milliers de substances qui se limitent nécessairement l'une l'autre, ne se suffisent point à elles-mêmes et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or, ce qui est vrai de mille, est vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies de la substance infinie; mais des substances finies me paraissent fort ressembler à des phénomènes, le phénomène étant ce qui suppose nécessairement quelque chose au delà de soi, relativement à l'existence. Chaque objet n'est donc pas une substance; mais il y a de la substance dans tout objet, car tout ce qui est ne peut être que par son rapport à *celui qui est celui qui est*, à celui qui est l'existence, la substance absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance; c'est par là que chaque chose est substantiellement; c'est ce rapport à la substance qui constitue l'essence de chaque chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque chose ne peut être détruite par aucun effort humain, ni même supposée détruite par la pensée de l'homme; car pour la détruire, ou la supposer détruite, il faudrait détruire ou supposer détruit l'indestructible, l'être absolu qui la constitue. Mais si chaque chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à la substance éternelle et absolue, elle est périssable et changeante, elle change et périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et un reflux perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie individuelle, où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de moins réel. C'est du haut de cette théorie qu'il faudrait juger Platon.

Appliquons tout ceci à la beauté, traduisons les expressions de général et de particulier, d'individuel et d'absolu, d'essentiel et de non-essentiel, de substance et de phénomène, dans celles d'unité et de variété; nous aurons les caractères externes de la beauté, ses caractères avoués et reconnus. Ainsi, après bien des circuits, la philosophie aboutit au trivial; et ce qu'on avait d'abord admiré ou rejeté avec dédain comme une spéculation extraordinaire ou absurde, se réduit, avec quelques changements de mots, à ces idées communes où se repose le bon sens du vulgaire : *Simplex veri index*.

Le beau réel se compose donc de deux éléments, le général et l'individuel, réunis dans un objet réel, déterminé. Maintenant si l'on demande quel est l'élément qui paraît d'abord, le général ou l'individuel, le variable ou l'absolu, je répondrai comme pour la substance et le phénomène, que le général et le particulier, l'absolu et le variable, nous sont donnés simultanément l'un dans l'autre, et l'un avec l'autre. Il n'y a point de phénomène sans substance, ni de substance sans phénomène; d'absolu sans relatif, ni de relatif sans absolu; de général sans particulier, ni de particulier sans général; nous ne commençons ni par celui-ci, ni par celui-là, mais par tous les deux à la fois. Voilà ce qu'il faut bien comprendre. La philosophie roule sur cette question fondamentale qui se reproduit partout sous des formes innombrables. Débutons-nous par l'individuel ou par le général, toutes les écoles répondent exclusivement. De là des idées générales dont on ne peut dire ni ce qu'elles sont, ni d'où elles viennent, et pour l'explication desquelles on est obligé de recourir à des idées innées; ou bien des idées particulières dont on ne sait trop comment tirer certaines idées générales qu'on est alors obligé d'exiler de l'entendement. On ne résout bien la question que par une solution complexe, en posant l'individuel et le général comme deux termes corrélatifs et simultanés. Ce n'est pas que nous ne distinguions d'abord nettement ces deux termes; car la réflexion seule éclaire et distingue; et nous ne débutons pas par la réflexion, mais par la spontanéité, par une aperception complexe et obscure. Ceci résout encore la question célèbre : Commençons-nous et devons-nous commencer par l'analyse ou par la synthèse? Sans doute la philosophie qui doit partir de la lumière, doit partir de la réflexion, et la réflexion décompose et doit nécessairement décomposer avant de composer. Mais antérieurement à la philosophie, est la nature qui lui sert de base, et qui, ne commençant pas par se réfléchir elle-même, ne peut commencer ni par l'analyse, ni à plus forte raison par cette synthèse qui présuppose l'analyse; mais par des intuitions complexes, irréfléchies, indistinctes, par une synthèse primitive spontanée, qui ne diffère pas moins de l'autre synthèse que de l'analyse.

Ainsi, dans l'objet comme dans l'esprit, les caractères extérieurs de la beauté et les actes intellectuels qui s'y rapportent sont primitivement composés. Les

actes intellectuels sont la raison et l'amour, actes d'abord irréfléchis et confus, parce qu'ils sont spontanés, et spontanés parce qu'ils sont primitifs. La raison et l'amour n'offrent primitivement aux yeux de la conscience qu'une espèce d'unité confuse, où elle ne distingue rien, et dont elle exprime seulement un reflet vague et obscur. De même pour l'objet; le général et le particulier se rencontrent primitivement, mais implicitement. Ils sont déjà dans l'esprit, que l'esprit n'en sait rien encore; bien qu'il les aperçoive l'un et l'autre, il ne les distingue pas. Il n'y a pour lui ni général ni particulier distincts, mais une totalité confuse et qui ne manifeste encore ni la variété, ni l'unité, quoiqu'elle les contienne. Voilà le beau réel, le beau primitif dans la nature et dans l'esprit.

Maintenant qu'est-ce que l'idéal? En quoi diffère-t-il, en quoi se rapproche-t-il du beau réel? Comment saisissons-nous l'idéal; comment passons-nous du beau réel au beau idéal? Telle est la seconde partie de la question que nous nous sommes proposée.

L'idéal dans le beau, comme en tout, est la négation du réel, et la négation du réel n'est pas une chimére, mais une idée. Ici l'idée est le général pur, l'absolu dégagé de la partie individuelle. L'idéal, c'est le réel moins l'individuel; voilà la différence qui les sépare; leur rapport consiste en ce que l'idéal, sans être tout le réel, est dans le réel, dans cette partie du réel qui, pour paraître dans sa généralité pure, n'a besoin que d'être abstraite de la partie qui l'accompagne. Comment donc se fait cette abstraction?

Je distingue deux sortes d'abstraction : l'une, que j'appelle abstraction comparative, procède, comme son nom le marque, par la comparaison de plusieurs individus, écarte leurs différences pour saisir leurs ressemblances, et de ces ressemblances ainsi abstraites et comparées, elle forme une idée générale, que j'appelle idée générale, collective, médiate; collective, parce que tous les individus comparés y entrent pour quelque chose; médiate, parce que sa formation exige plusieurs opérations intermédiaires. L'autre abstraction a cela de particulier qu'elle s'exerce, non sur plusieurs individus, mais sur un objet unique, complexe, dont elle néglige la partie individuelle, dégage la partie générale, et l'élève de suite à sa forme pure. Ces deux abstractions aspirent toutes deux à l'idée générale. Mais l'une qui, dans un objet, considère seulement la partie individuelle, est nécessairement contrainte pour arriver à l'idée générale qu'elle cherche, d'examiner plusieurs autres objets dont elle abstrait encore les parties individuelles qu'elle compare. Cependant si tout objet est essentiellement composé d'une partie générale et d'une partie individuelle, pour obtenir une idée générale il n'est pas besoin de recourir à l'examen et à la composition de plusieurs objets; il suffit, dans tout objet, de négliger la partie individuelle, et d'abstraire la partie générale, et on arrive ainsi immédiatement à cette idée que j'appelle idée générale, abstraite, immédiate; générale, puisqu'elle n'est pas individuelle; abstraite, puisque pour l'obtenir il faut abstraire dans un objet l'élément général de l'élément individuel, auquel il est mêlé actuellement; enfin immédiate, puisque nous l'obtenons, ou du moins nous pouvons l'obtenir sans avoir recours à la comparaison de plusieurs objets. Telle est la théorie de la génération et de l'origine de l'idée de cause, de l'idée de triangle et de cercle; et il me semble que c'est dans le centre de cette théorie que les deux théories extrêmes des idées générales innées, et des idées générales comparatives, perdent ce qu'elles ont de faux, en conservant ce qu'elles ont de vrai. Les idées innées viennent de l'impossibilité d'expliquer certaines idées générales par la collection et la comparaison; les idées générales comparatives viennent de l'impossibilité de concevoir les idées innées. On ne pouvait rendre compte du beau idéal par la combinaison des diverses beautés individuelles éparses dans la nature; on a donc eu recours à l'hypothèse désespérée du beau idéal inné; et l'absurdité d'un idéal primitif sur lequel nous jugeons tous les objets individuels, a poussé et retient encore plusieurs bons esprits dans la théorie incomplète et fausse de l'idéal comparatif. L'idéal n'est ni antérieur à l'expérience, ni le fruit tardif d'une comparaison laborieuse. Dans le premier bel objet que nous offre la nature, nous découvrons les traits généraux et constitutifs de la beauté, ou physique ou intellectuelle ou morale, et c'est avec ce premier objet que nous construisons immédiatement le type général qui nous sert ensuite à apprécier tous les autres objets, comme c'est à l'aide du premier triangle imparfait que la nature lui fournit, que le géomètre construit le triangle idéal, règle et modèle de tous les triangles. Le beau idéal est aussi absolu que l'idéal géométrique; mais il n'a pas été formé autrement. La nature nous le cache à la fois et nous le révèle; elle ne réfléchit la beauté éternelle que sous des formes qui s'évanouissent sans cesse; mais enfin elle la réfléchit, et pour la voir, il suffit d'ouvrir les yeux. Il y a de l'absolu dans la nature comme dans l'esprit de l'homme, au dehors comme au dedans; et c'est dans le rapport, plus intime qu'on ne pense, de l'absolu qui contemple, et de l'absolu qui est contemplé, que gît l'aperception de la vérité.

DU PREMIER ET DU DERNIER

FAIT DE CONSCIENCE,

ou

DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA RÉFLEXION.

Les connaissances humaines peuvent se considérer, soit à leur origine et dans leurs caractères primitifs; soit dans leur développement et dans leurs caractères actuels.

Or, je dis que toute connaissance primitive est spontanée, et toute connaissance développée réfléchie.

D'où il suit que toute connaissance primitive est positive, indistincte, obscure, et que toute connaissance développée est négative, distincte et claire.

D'où il suit encore qu'autre chose est le point de départ, autre chose est la base de la philosophie; car si la philosophie ne veut point s'abjurer elle-même, elle doit partir de la réflexion pour partir de la lumière; et si la philosophie veut porter sur quelque chose, elle doit se présupposer une base à elle-même dans un fait nécessairement obscur, parce qu'il est antérieur à toute réflexion.

Quel est-il donc ce fait primitif, enseveli sous les ténèbres qui environnent le berceau de la pensée? Mais qu'est-ce d'abord que la réflexion, et que contient-elle?

La réflexion est la pensée libre, suspendant le mouvement naturel qui la développe pour ainsi dire en ligne droite, et se repliant sur elle-même dans l'intérieur même de la pensée qu'elle aperçoit nettement, parce qu'elle la considère distinctement, c'est-à-dire divisée en deux parties, savoir : la pensée en tant qu'elle se replie sur elle-même et se contemple, et la pensée en tant qu'elle est contemplée.

La pensée qui contemple est le sujet de la réflexion ; la pensée contemplée en est l'objet.

Ainsi point de réflexion sans un sujet et un objet; de là l'axiome : Point d'objet sans sujet, point de sujet sans objet.

Dans la réflexion, le sujet et l'objet sont distincts l'un de l'autre, parce qu'ils sont opposés l'un à l'autre.

Le sujet ne se distingue de l'objet qu'en se l'opposant, c'est-à-dire qu'en s'affirmant et en se niant à la fois.

Le sujet s'affirme, se pose lui-même, et dit JE ou MOI; mais en même temps qu'il se pose, il s'oppose l'objet, lequel dans son opposition au sujet MOI, est appelé NON-MOI. Le sujet ne se pose donc qu'en s'opposant quelque chose, et il ne s'oppose quelque chose qu'en se posant.

Le MOI se nie en affirmant le NON-MOI; il nie le NON-MOI en s'affirmant lui-même, et c'est à cette négation réciproque qu'est due la lumière qui éclaire l'acte réfléchi.

Le MOI et le NON-MOI nous sont donnés simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque.

Les deux termes de cette opposition sont deux phénomènes qui paraissent et qui s'éclipsent l'un avec l'autre et l'un par l'autre.

Phénomène, relatif, variable, contingent, fini, toutes expressions synonymes.

Or, en même temps que nous apercevons le phénomène, le relatif, le variable, le fini, nous concevons et ne pouvons pas ne pas concevoir son contraire, l'infini, l'immuable, l'éternel; de là l'axiome : Point d'infini sans fini, point de fini sans infini.

L'infini par rapport au fini est l'être absolu, théâtre immobile de ce phénomène agité, de cette lutte du MOI et du NON-MOI qu'on appelle la vie.

Le MOI c'est l'individualité, le NON-MOI c'est la multiplicité ou la pluralité, l'être c'est l'unité absolue.

L'infini, l'être par excellence, l'unité absolue, contient dans son sein le MOI et le NON-MOI, la dualité primitive, et de son reflet lui communique l'unité qui la rend possible, unité de conscience qui devient l'unité de connaissance, laquelle devient l'unité de proposition.

Or, comme dans les développements les plus élevés

de la science humaine, nous ne dépassons pas les limites du fini et de l'infini, du phénomène et de l'être, il s'ensuit que tous les développements ultérieurs de la science humaine sont déjà contenus dans le premier acte de réflexion ; mais le premier acte réfléchi n'est pas le fait primitif.

Que le point de vue réflexif présuppose un point de vue antérieur, c'est ce que la nature de la réflexion et la logique démontrent suffisamment ; la réflexion est une opération essentiellement rétrograde ; nous ne débutons pas par la réflexion, car réfléchir c'est distinguer, et distinguer c'est nier ; pour nier, il faut avoir affirmé ; donc tout jugement négatif, distinctif, réflexif, présuppose un jugement antérieur affirmatif, positif, complexe et indistinct.

La réflexion ou la liberté est sans doute le plus haut degré de la vie intellectuelle ; la libre réflexion constitue seule notre véritable existence personnelle ; ce n'est que par la libre réflexion que nous nous appartenons à nous-même, car c'est par elle seule que nous nous posons nous-même ; mais avant de nous poser, nous nous trouvons ; avant de vouloir apercevoir nous apercevons ; avant d'agir librement, nous agissons spontanément. L'action libre suppose la connaissance plus ou moins nette du résultat qu'on veut obtenir. Dans ce cas, la liberté ne peut être le fait primitif.

Le mot *liberté* peut se prendre dans deux sens différents. Un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le produire ; parce que, se le représentant d'abord, sachant par expérience qu'il peut le produire, il lui a plu vouloir exercer, relativement à cet acte conçu d'avance, la puissance productive dont il se sait doué. Telle est la liberté proprement dite ou la volonté.

Un être est encore appelé libre, lorsque le principe de ses actes est en lui-même et non dans un autre être, lorsque l'acte qu'il produit est le développement d'une force qui lui appartient et qui n'agit que par ses propres lois. Par exemple, lorsqu'une force extérieure pousse mon bras à mon insu ou malgré moi, ce mouvement de mon bras ne m'appartient pas, et si l'on veut appeler ce mouvement un acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens ; le mouvement de mon bras tombe alors sous les lois de la mécanique extérieure : ce n'est point par mes propres lois individuelles que j'agis, ce n'est pas moi qui agis, c'est l'univers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une affection organique l'esprit entre d'abord en exercice par son énergie native, et produit un acte quelconque, je puis dire que l'esprit est libre en tant que l'affection organique est l'occasion extérieure et non le principe de son action, dont la raison est la puissance naturelle de l'esprit. C'est dans ce sens et non dans l'autre que toute action de l'esprit peut être appelée libre ; mais si, confondant les deux sens du mot *liberté*, confondant deux faits très-distincts, on soutient que l'esprit est toujours libre de la liberté réfléchie, la réflexion supposant nécessairement une opération antérieure, il faut accorder que cette opération est réfléchie ou qu'elle ne l'est pas ; si elle ne l'est pas, voilà l'acte non réfléchi que l'on veut éviter ; et si elle est réfléchie, elle en présuppose une autre, laquelle, si on la suppose réfléchie, en suppose encore une autre toujours réfléchie ; et nous voilà dans un cercle insoluble, errant de réflexions en réflexions, appuyant la réflexion sur elle seule, c'est-à-dire la laissant flotter sans base.

La raison et la nature des choses démontrent donc la nécessité de présupposer à la réflexion une opération antérieure différente d'elle, et c'est cette opération que j'appelle *spontanéité*.

Une chose encore très-importante que démontre la raison, c'est que la réflexion, étant une opération rétrograde, éclaire ce qui est devant elle ; développe, mais ne crée pas ; et que, par conséquent, tout ce qui paraît dans le point de vue réflexif préexiste enveloppé dans le point de vue *spontané*.

Mais ce ne sont là que des inductions logiques. Quel est-il ce point de vue spontané ? Comment le saisir et comment le décrire ? Si nous cherchons à le saisir, il nous échappe, car alors nous réfléchissons ; c'est-à-dire nous le détruisons ; l'écueil est inévitable, toutes les précautions sont vaines, parce qu'elles s'adressent à la volonté et à la réflexion, qu'il s'agit d'écarter. Comment exprimer un point de vue spontané dans des langues dont tous les termes sont fortement déterminés, c'est-à-dire profondément réflexifs ?

Selon moi, on ne peut saisir le point de vue spontané qu'en le prenant pour ainsi dire sur le fait, sous le point de vue réflexif, à l'aurore de la réflexion, au moment presque indivisible où le primitif fait place à l'actuel, où la spontanéité expire dans la réflexion. Ne pouvant point le considérer à plein et tout à notre aise, il faut le saisir d'un coup d'œil rapide, et pour ainsi dire, de profil dans des actes de la vie ordinaire qui se redoublent naturellement dans la conscience et se laissent apercevoir sans qu'on cherche à les apercevoir. C'est cette conscience naturelle qu'il faut surprendre en soi et décrire fidèlement. Or je pense que la conscience primitive présente les mêmes éléments, les mêmes faits que la réflexion, avec cette seule différence que dans la seconde ils sont précis et distincts, et que dans la première ils sont obscurs et indéterminés.

Ainsi la conscience primitive aperçoit le MOI et le NON-MOI, sans pouvoir dire que ce sont deux phénomènes et deux phénomènes corrélatifs. Elle ne les saisit pas dans l'opposition qui les limite nécessairement ; mais elle les perçoit l'un avec l'autre et dans

une limitation naturelle : quant à l'Être infini, la conscience primitive ne nous manifeste pas l'action de la raison réfléchie qui le pose comme infini, absolu, nécessaire ; mais elle nous manifeste l'action spontanée de la raison, qui l'aperçoit d'abord d'une aperception pure et simple, sans y voir de limites, et s'y repose sans rien chercher ni concevoir au delà. Le fait primitif ne contient explicitement aucune idée de limité et d'illimité, de relatif et d'absolu, de fini et d'infini, mais il contient implicitement tout cela dans ses aperceptions confuses que la réflexion vient éclairer et convertir en vérités distinctes et nécessaires. Où la conscience naturelle avait aperçu vaguement des limites naturelles, la réflexion met des limites essentielles : où la raison primitive s'était reposée sans apercevoir de limites, la raison développée affirme qu'il n'y a point de limites possibles, et c'est à l'aide de cette double lumière ultérieure répandue sur le phénomène et sur l'être, que se produisent successivement les idées distinctes de fini et d'infini, de relatif et d'absolu, lesquelles préexistent confusément dans le premier fait. Plus la réflexion s'applique à ce premier fait, plus les faits qu'il contient s'éclaircissent, plus l'intelligence s'agrandit, plus les limites du savoir humain reculent devant la liberté de l'homme. Le fait primitif qui n'offrait que la complexité obscure du MOI, du NON-MOI et de l'être, se brise et s'éclaircit en se brisant dans la réflexion qui, distinguant alors nettement le MOI et le NON-MOI, le multiple et l'individuel, les oppose nettement l'un à l'autre dans le sein de l'être unique qui les explique et les contient tous les deux. C'est encore la réflexion qui, déterminant chaque jour avec plus de précision les qualités propres du MOI et du NON-MOI, et leurs qualités relatives ou leurs rapports, détermine par là avec plus de précision les rapports du phénomène à l'être, c'est-à-dire les qualités de l'être relativement au phénomène ; c'est elle qui, découvrant successivement les caractères du MOI et du NON-MOI, de l'homme et de la nature, qu'elle résume tous dans le caractère général du fini et du contingent, nous révèle, par l'opposition nécessaire que l'être soutient avec le phénomène, les divers caractères de l'être qu'elle résume sous le caractère général de nécessaire et d'infini, distinction féconde et profonde qui partage nécessairement toutes les connaissances humaines en deux classes : les connaissances relatives au fini, les connaissances relatives à l'infini, principes contingents, principes absolus. Aristote et Kant, les deux esprits les plus méthodiques de l'antiquité et des temps modernes, épuisèrent leur génie dans l'inventaire et la classification des éléments de la pensée : Aristote eut beau les subdiviser, il n'atteignit jamais la vraie démarcation qui les sépare, et Kant, qui fut plus heureux, distingua toutes les idées en deux grandes classes : les idées contingentes et les idées nécessaires ; mais il plaça souvent dans le nécessaire ce qui appartient au contingent, et ne put ramener ni les principes contingents ni les principes nécessaires à leurs éléments primitifs. La théorie que j'expose achève celle de Kant en réduisant ses volumineuses catégories à leur nombre élémentaire, simplification non tentée jusqu'à présent, et qui laissait une grande lacune dans la science. Les principes contingents et nécessaires ne sont à mes yeux que des principes relatifs au phénomène, et relatifs à l'être. Or, le phénomène étant double et ne nous apparaissant dans sa dualité que par l'opposition du MOI et du NON-MOI qui se manifestent, l'un par une action aveugle, l'autre par une action volontaire, mais toujours par l'action, il s'ensuit que le caractère du phénomène est l'activité, la causalité, et que tous les principes contingents se réduisent à celui de la causalité avec ses diverses nuances qui embrassent tout le monde fini. D'un autre côté, comme l'être nous est donné dans son opposition avec le phénomène dont il est la substance, et comme tous ses caractères ne sont que le développement de celui-là, et que tous les principes nécessaires ne sont que différents points de vue du nécessaire, de l'infini, qui lui-même est l'être, il s'ensuit que tous les principes nécessaires se réduisent au principe de la substance ; le principe de la causalité et celui de la substance sont donc les deux principes qui sont à la tête, l'un des principes contingents, l'autre des principes nécessaires ; le principe de causalité règne sur les phénomènes, il gouverne toutes les natures contingentes et finies, mais il s'arrête devant l'être nécessaire et infini, devant celui qui est par lui-même ; il ne peut atteindre la substance, c'est-à-dire ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence. Les idées de substance et de cause sont les deux idées fondamentales sur lesquelles roule toute la philosophie. La recherche de leur nature, de leur origine et de leur certitude, est la philosophie tout entière. La grande question philosophique est de savoir si l'esprit humain commence par l'une ou par l'autre. Selon moi, l'esprit humain commence par toutes les deux. Dans le premier acte réfléchi sont déjà le phénomène et l'être, le fini et l'infini, le relatif et l'absolu. Poser l'une sans l'autre, c'est faire abstraction de l'une des deux parties intégrantes de sa pensée ; poser le phénomène sans la substance, ou la substance sans le phénomène, c'est se séparer ou de l'intuition immédiate ou de sa raison. L'intuition intérieure et extérieure aperçoivent le MOI et le NON-MOI, le phénomène, le fini, la cause ; la raison révèle l'être, l'infini, la substance, et c'est leur action simultanée qui constitue l'intelligence. La réflexion distingue les diverses parties du simultané, et en les distinguant elle les met en

opposition ; mais quoique distinctes, elles sont simultanées, elles le sont dans le premier acte réflexif qui contient, tout en les opposant, les idées de fini et d'infini, de cause et de substance. Bien plus, il n'y a rien dans la réflexion qui n'ait préexisté dans la spontanéité. Ainsi, chose admirable, les deux idées qui sont les bornes infranchissables de la pensée, se rencontrent à son origine et pour ainsi dire à son berceau. L'homme commence par où il finit, et finit par où il commence ; il développe et il applique, il abstrait et il combine, dans une impuissance invincible d'ajouter un seul élément à ceux qui lui sont donnés dans le premier fait, dans ce fait obscur et complexe qu'il passe sa vie à développer et à éclaircir. La vie est un passage perpétuel, une tendance de l'obscurité à la lumière ; et la science humaine, dans toute son étendue, n'est qu'un cercle dont les deux extrémités sont deux points essentiellement similaires.

APPENDICE.

Puisque je me suis hasardé à publier les deux programmes de mes leçons à l'école normale pendant les années 1817 et 1818, j'irai jusqu'au bout, et je demande la permission de donner ici une idée des travaux intérieurs de l'école normale en philosophie depuis 1815 jusqu'en 1820, pendant cette trop courte période où, dans une obscurité profonde, maître et élèves, également faibles, mais pleins de zèle, nous nous occupâmes sans relâche de la réforme des études philosophiques.

L'enseignement de l'école normale comprenait trois années, après lesquelles les élèves étaient envoyés en province pour occuper les chaires vacantes. Maître des conférences philosophiques de la troisième année, j'avais à les préparer à l'importante mission qui les attendait. Tous les élèves de troisième année suivaient mon cours, mais il était particulièrement destiné au petit nombre de ceux qui se vouaient à la carrière philosophique. C'étaient ceux-là qui portaient le poids des travaux de la conférence; c'étaient eux aussi qui en faisaient tout l'intérêt. Ils assistaient à mes leçons de la faculté des lettres où ils pouvaient recueillir des idées plus générales, respirer le grand air de la publicité et y puiser le mouvement et la vie. Dans l'intérieur de l'école, l'enseignement était plus didactique et plus serré; le cours portait le nom de conférences et le méritait, car chaque leçon donnait matière à une rédaction sur laquelle s'ouvrait une polémique à laquelle tout le monde prenait part. Formés à la méthode philosophique, les élèves s'en servaient avec le professeur comme avec eux-mêmes; ils doutaient, résistaient, argumentaient avec une entière liberté, et par là s'exerçaient à cet esprit d'indépendance et de critique qui, j'espère, portera ses fruits. Une confiance vraiment fraternelle unissait le professeur et les élèves : si les élèves se permettaient de discuter l'enseignement qu'ils recevaient, le professeur aussi s'autorisait de ses devoirs, de ses intentions et de son amitié pour être sévère. Nous aimons tous aujourd'hui à nous rappeler ce temps de mémoire chérie où, ignorant le monde et ignorés de lui, ensevelis dans la méditation des problèmes éternels de l'esprit humain, nous passions notre vie à en essayer des solutions qui depuis se sont bien modifiées, mais qui nous intéressent encore par les efforts qu'elles nous ont coûté, et les recherches sincères, animées et persévérantes dont elles sont le résultat. C'est sous cette discipline austère et en même temps exempte de tout mécanisme étroit, que nous nous sommes tous formés; et, en vérité, si je ne m'abuse, plusieurs de mes amis me doivent quelque affection pour mes sévérités d'alors, pour leur avoir si souvent fait recommencer leurs compositions imparfaites, exigé plus de précision dans les détails ou plus de liaison dans l'ensemble, surtout pour avoir essayé de leur inculquer profondément l'esprit de la méthode philosophique, ce sens psychologique, cet art de l'observation intérieure sans lequel l'homme reste inconnu à l'homme, et la philosophie n'est qu'un assemblage de conceptions mortes et de formules arbitraires plus ou moins ingénieuses, hardies, étendues, mais toujours sans réalité. Pour moi, je reconnais de mon côté que l'exigeante ardeur de la conférence m'a été souvent utile, et j'aime à consigner ici l'expression de mes regrets pour cette époque si tranquille et si studieuse de ma vie.

Chaque année, vers Pâques, le conseil royal de l'instruction publique envoyait quelques-uns de ses membres pour examiner les études des différentes années de l'école. Les examens de la conférence de philosophie de troisième année étaient ordinairement présidés par le chef de l'instruction publique, à cette époque, M. Royer-Collard, qui, comme philosophe et comme homme d'État, prenait un double intérêt à nos travaux, et ne dédaignait point d'amener ses plus illustres amis dans la salle modeste de nos conférences. Plus d'une fois notre humble enceinte a vu réunies autour de M. Royer-Collard toutes les lumières du conseil royal de l'instruction publique, du conseil d'État et de l'Institut, MM. de Serre, Camille Jordan, Cuvier, Maine de Biran, de Gérando, Ampère, et M. l'abbé Frayssinous, qui nous honorait aussi de ses objections et de ses conseils. Ces examens encourageaient puissamment le professeur et les élèves, et leur fournissaient des inspirations et des directions utiles. Ils se faisaient sur un programme donné par le professeur.

A la fin de l'année les meilleurs élèves présentaient pour le doctorat des thèses philosophiques empruntées ordinairement à l'enseignement de l'année. Ces thèses étaient le complément et le couronnement de nos travaux. Soutenues publiquement à la faculté des lettres, elles portaient au grand jour l'enseignement de l'école, et provoquaient une polémique où plusieurs élèves de l'école normale parurent avec le plus grand succès.

Le recueil de ces programmes, et des thèses qui s'y rattachent, ne serait peut-être pas sans quelque intérêt pour l'histoire de la philosophie en France, de 1815 à 1820.

En repassant dans ma mémoire les travaux de ces cinq années, et pour ainsi dire les différentes générations d'élèves que chaque année amenait à mes leçons, je rencontre d'abord cette première conférence de 1815 et 1816 où furent jetés dans l'école les fondements de la réforme philosophique et les semences des idées nouvelles. C'était la première année de notre enseignement, la plus faible par le professeur, la plus forte par les élèves. Au premier rang, soit aux examens, soit aux thèses, se distinguèrent trois jeunes gens qui dès lors excitèrent la plus vive attente ; plus tard, comme professeurs, ils la remplirent dignement, et ils la rempliront encore comme écrivains. Ce sont MM. Beautain, Jouffroy et Damiron.

M. Beautain présenta pour le doctorat une thèse sur le *Phénoménisme* et le *Réalisme :* car alors nous étions singulièrement tourmentés de la difficulté et du besoin d'arriver légitimement à quelque chose de réel et de substantiel, au milieu de ce monde mobile de phénomènes extérieurs et intérieurs. M. Jouffroy choisit pour sujet de thèse *le principe de causalité*, et M. Damiron *le principe des substances*. On voit que ce n'étaient pas les graves problèmes qui nous manquaient. Nos solutions n'avaient peut-être pas une grande portée; mais elles se distinguaient, je crois, par une assez grande rigueur de méthode ; mon enseignement était alors plus critique que dogmatique. Exclusivement occupé d'introduire dans la métaphysique la méthode des sciences naturelles, je ne dépassais guère les limites de la psychologie ; et aujourd'hui même je suis loin de me repentir de cette circonspection ; car, avant tout, c'est l'esprit qu'il faut féconder, et ce qui féconde l'esprit c'est la méthode. Avec la méthode on ne fait point de secte, mais on peut communiquer un mouvement utile.

L'année 1817 amena dans mon auditoire une foule de jeunes gens pleins d'ardeur et de mérite, excités par les succès de leurs devanciers ; il se fit un assez grand nombre de thèses sur *la notion du temps*, sur la *faculté morale*, sur le *principe du mérite et du démérite*, sur *l'intérêt personnel, comme principe de morale.* La meilleure de toutes fut celle de M. Fribault, sur la *métaphysique de la géométrie*. M. Fribault était sans contredit le premier élève de cette conférence. Très-instruit en physique et en mathématiques, il songeait surtout à appliquer la méthode philosophique à tout ce qui regarde le monde extérieur ; mais il ne fit que les premiers pas dans cette route difficile, et mourut au bout de quelques années, à la fleur de l'âge, au milieu des succès toujours croissants de son enseignement : s'il eût vécu, il eût été un des plus utiles défenseurs de la vraie méthode philosophique. Sa thèse étant la seule chose qu'il ait laissée, nous la donnerons ici pour qu'il reste au moins un souvenir, quelque faible qu'il soit, d'un des élèves les plus distingués de l'école normale.

A côté de l'école normale, dans l'auditoire de la faculté étaient aussi des jeunes gens qui, au-dessous des élèves de l'école par leur âge et leur instruction, et suivant encore les cours de philosophie des colléges, essayaient en même temps de profiter de l'enseignement plus élevé et plus difficile de la faculté. Depuis, ces jeunes gens ont fait des hommes qui rivalisent avec les meilleurs élèves de l'école, par l'étendue de leurs connaissances et de leur intelligence en toutes choses et par leur excellente direction. Tout jeunes alors, mais déjà passionnés pour la philosophie, ils se distinguaient dans les concours des colléges et remportaient toutes les palmes académiques. Ce sont MM. Ampère, Ch. Paravey, Fr. Carré, E. Burnouf, G. Farcy, Alletz, et plusieurs autres qui déjà se font honorablement connaître.

Je m'aperçois que j'ai été plus long que je ne l'avais voulu, et que je me suis laissé aller avec le public à des confidences et à des détails de famille dont il m'aurait volontiers dispensé. Mais qui n'aime à parler des temps heureux de sa vie? Et pour nous, élèves ou maîtres de conférences à l'école normale, nos jours heureux sont ceux de nos obscurs travaux à notre école bien-aimée. Là se faisait un peu de bien en silence. Puisse-t-il n'avoir pas péri avec l'école, et la rappeler quelquefois aux amis des lettres et de la philosophie !

DISSERTATION

SUR

LA MÉTAPHYSIQUE DE LA GÉOMÉTRIE,

PAR M. VINCENT-AUGUSTIN FRIBAULT.

Toutes les sciences sont l'ouvrage de l'esprit humain travaillant sur certaines données, à l'aide de certains principes, suivant certaines méthodes, avec telle ou telle de ses facultés et de leurs lois ; examiner les données que peut supposer une science, les principes sur lesquels elle repose, les méthodes qu'elle suit, les facultés et les lois de l'esprit qui peuvent concourir à sa formation, c'est faire sa métaphysique.

Cela posé, il me sera facile de déterminer tout ce que peut et doit comprendre une dissertation sur la métaphysique de la géométrie.

Qu'est-ce que la géométrie? C'est une science qui a pour objet la mesure de l'étendue. Chaque proposition géométrique n'est autre chose que l'expression d'une propriété de l'étendue; la géométrie suppose donc d'abord la conception de l'étendue. Mais ce n'est point seulement telle ou telle étendue que le géomètre considère, c'est toutes les étendues réelles et possibles qu'il est donné à l'intelligence de concevoir dans l'espace; le géomètre doit donc admettre non-seulement l'étendue, mais encore l'espace; il doit admettre non-seulement un espace déterminé qui renferme un corps donné, mais encore un espace infini qui contienne tous les corps réels et possibles. Otez la conception de l'étendue, toute la géométrie est renversée; ôtez la conception de l'espace, toute la géométrie n'est plus que la réunion des propriétés de certaines grandeurs renfermées dans des espaces déterminés, et non ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire, l'ensemble des propriétés de toutes les grandeurs réelles et possibles; les conceptions d'étendue et d'espace peuvent donc être regardées comme les données géométriques, données sans lesquelles la géométrie ne saurait exister, et l'examen de ces données doit être la première partie de cette dissertation.

Après l'examen de ces données, vient naturellement celui des principes sur lesquels repose la géométrie. Il faut distinguer deux sortes de principes géométriques qui ont été trop souvent confondus, les uns improductifs, les autres productifs; les uns desquels on ne tire aucun résultat, mais sans lesquels tout résultat serait impossible à obtenir; les autres, au contraire, qui renferment en eux toute la géométrie; les premiers sont les axiomes; les seconds sont les définitions. Qu'on passe en revue tous les théorèmes de la géométrie, on se convaincra facilement que les axiomes et les définitions jouent toujours le rôle que nous venons d'indiquer ici; on verra que la géométrie, quoique sans les axiomes elle ne puisse exister, n'est pas cependant bornée aux axiomes; on verra en même temps que le géomètre, quoiqu'il ne puisse rien tirer des axiomes, ne pourrait, sans eux, obtenir aucun résultat; on verra enfin que la géométrie tout entière sort des définitions avec le secours des axiomes.

Après avoir examiné les principes d'une science, il est naturel de passer aux méthodes avec lesquelles l'intelligence humaine tire cette science des principes qui la renferment. Il existe diverses méthodes suivies par les géomètres, soit pour la solution des problèmes, soit pour la démonstration des théorèmes, et l'examen des définitions et des axiomes doit être suivi de l'énumération et de la description de ces méthodes.

Enfin, une fois les méthodes géométriques énumérées et décrites, il restera à reconnaître toutes les facultés et les lois de l'intelligence qui peuvent concourir à la formation de la géométrie, tant celles qui peuvent être nécessaires pour l'établissement des principes que celles dont les méthodes ne sont, en quelque sorte, que les divers modes d'exercice.

Ainsi :

1° L'examen des conceptions d'étendue et d'espace, données géométriques ;

2° L'examen des axiomes, principes sans lesquels ne peut exister la géométrie;

3° L'examen des définitions, principes desquels se tire toute la géométrie;

4° L'examen des méthodes que suivent les géomètres;

5° L'examen des facultés et des lois de l'esprit qui peuvent concourir à la formation de la géométrie.

Tels sont, à ce qu'il me semble, tous les objets que peut et doit embrasser une dissertation sur la métaphysique de la géométrie.

Je n'entreprendrai point de passer tous ces objets en revue; ni mon temps, ni mes forces, ni les bornes de cette thèse ne me le permettent: je laisserai entièrement de côté la quatrième et la cinquième partie, et je ne résoudrai point toutes les questions que peuvent offrir les trois premières.

On a souvent agité et l'on agite encore cette question: Quelle est la part de l'expérience dans les connaissances humaines? Suivant les uns, toutes nos connaissances dérivent de l'expérience sensible; toutes nos connaissances ont été primitivement des notions individuelles sensibles, et elles ne sont autre chose que les résultats de l'abstraction et de la généralisation opérant sur ces notions; suivant les autres, il n'est point, il est vrai, de connaissances que l'esprit puisse acquérir indépendamment de toute expérience; mais il y a des connaissances que l'expérience seule ne saurait engendrer.

A laquelle de ces deux philosophies la géométrie est-elle favorable? Les données et les principes de la géométrie peuvent-ils être dérivés de l'expérience seule, ou, s'ils ne sont pas empiriques, l'intelligence humaine pourrait-elle cependant les posséder sans le secours de l'expérience? Enfin, quelle est la part de l'expérience dans la géométrie? Telle est la question que mon intention est surtout de résoudre.

Il est une autre question célèbre que l'examen des axiomes me fournira l'occasion de rencontrer, mais à laquelle je m'arrêterai peu, c'est celle de l'identité de nos connaissances. Les uns veulent que toutes les propositions soient identiques; les autres admettent des propositions non identiques; il n'y a point un jugement, suivant les premiers, qui ne soit soumis à la loi d'identité; il y a, suivant les seconds, des jugements soumis à cette loi et des jugements qui ne lui sont point soumis. Je pourrais discuter à fond cette question à l'occasion des axiomes géométriques, mais j'aime mieux n'en parler qu'en passant pour traiter dans toute son étendue la question que j'ai énoncée plus haut; savoir: Quelle est la part de l'expérience dans la géométrie?

J'indiquerai toutes les questions que peut offrir mon sujet et que je ne résoudrai pas, suivant qu'elles se présenteront à la place qu'elles doivent occuper dans cette dissertation.

DONNÉES GÉOMÉTRIQUES OU CONCEPTIONS DE L'ÉTENDUE ET DE L'ESPACE.

Les conceptions de l'étendue et de l'espace peuvent être examinées, comme toutes les connaissances humaines, ou dans le sujet qui les possède, ou relativement à leur objet.

Si on les envisage sous le premier point de vue, on peut se demander: Quels sont leurs caractères actuels, et quelle est leur origine? Si on les envisage sous le deuxième point de vue, on recherche si leurs objets ont une existence réelle, si nous passons légitimement de la connaissance à l'existence, si nous avons raison de croire aux choses auxquelles nous croyons.

Ainsi, quels sont les caractères actuels des conceptions d'étendue et d'espace?

Quels ont été leurs caractères primitifs?

Avons-nous raison de croire à l'étendue et à l'espace auxquels nous croyons?

Telles sont les trois questions que présente l'examen des conceptions de l'étendue et de l'espace.

Je laisserai de côté la troisième pour rechercher les caractères actuels, et surtout les caractères primitifs, d'abord de la conception d'étendue, ensuite de la conception d'espace.

Je rechercherai les caractères actuels de chaque conception avant de rechercher leurs caractères primitifs; il me semble plus prudent de constater l'actuel avant de rechercher le primitif, que de rechercher le primitif avant d'avoir constaté l'actuel. En effet, qu'on veuille d'abord rechercher le primitif, on sera forcé de faire une hypothèse, et lorsque, partant de cette hypothèse, on essayera de reproduire l'actuel, on sera forcé d'en faire une seconde pour confirmer la première, de sorte que l'actuel et le primitif pourront être à la fois hypothétiques. Qu'on commence au contraire par rechercher l'actuel, on n'aura point d'hypothèse à faire, on aura des faits à observer; lorsqu'on aura découvert tous les caractères dont sont marquées actuellement les connaissances humaines, il sera plus facile de découvrir ceux dont elles étaient marquées primitivement; et, dans le cas où le primitif ne pourra être découvert, l'actuel du moins restera tout entier.

Conception de l'étendue.

Il n'est personne aujourd'hui qui ne croie à certaines qualités des objets externes; savoir: l'étendue et la figure; ce n'est point une croyance nécessaire, mais une croyance naturelle, une croyance irrésistible, telle que la croyance à la stabilité des lois de la nature, etc.

Tels sont les caractères actuels de la croyance à l'étendue; quels ont été ses caractères primitifs? Peut-elle dériver logiquement de l'expérience sensible ou non?

Avant de répondre à cette question, avant de rechercher comment peut naître en nous la conception d'une qualité des objets externes, il est une autre question à résoudre : Comment atteignons-nous ces objets externes eux-mêmes? Comment sortons-nous de nous-mêmes? Entre nous et le monde extérieur est un intervalle immense; et, si l'on admet le monde extérieur, il faut l'avoir obtenu d'une manière rigoureuse.

Avant de rechercher l'origine de la conception d'étendue, cherchons ce qui nous fait sortir de nous-mêmes, et, pour mieux le découvrir, concevons un instant séparées notre intelligence et notre sensibilité, et nous serons ainsi à même de reconnaître jusqu'où va la puissance de chacune d'elles.

Je me suppose donc encore non sorti de moi-même dépourvu de toute faculté et de toute loi intellectuelle, sans autre faculté que la sensibilité, c'est-à-dire la capacité interne de sentir.

Autour de moi sont placés des corps dont j'ignore l'existence; je suis muni d'organes sensibles qui me sont aussi inconnus; dans cet état, que pourrai-je connaître? Quelle chose existera pour moi? Sortirai-je de moi-même?

En présence de tous les corps, à l'aide de tous les organes sensibles, de la vue et du tact, comme de l'ouïe, de l'odorat et du goût, ma sensibilité éprouvera mille et mille modifications qui non-seulement ne me feront pas sortir de moi-même, mais qui me seront même inconnues; je ne pourrai point connaître les modifications de ma sensibilité, puisque je ne connaîtrai point ma sensibilité elle-même, dépourvu, comme je suppose que je le suis, de toute faculté de connaître, et par conséquent de la conscience.

Il n'existera donc rien pour moi, réduit à la sensibilité. A la sensibilité je joins la conscience; que connaîtrai-je alors?

Aussitôt que la conscience sera réunie à la sensibilité, toutes mes modifications internes, qui tout à l'heure m'étaient cachées, m'apparaîtront marquées chacune de leurs caractères divers, les unes douces et agréables, les autres fortes et pénibles. En un mot, doué non-seulement de la sensibilité, mais encore de la conscience, je saurai tout ce qui se passera en moi.

De ce que je saurai tout ce qui se passera en moi, serai-je forcé de concevoir quelque chose hors de moi? Percevant ces modifications internes, sortirai-je de moi-même? Je ne le crois pas; je ne crois pas que mes modifications toutes seules puissent m'apprendre qu'elles ont été produites par certains objets et que ces objets sont hors de moi. Pour que mes modifications me fissent concevoir des objets externes, il faudrait qu'à tout fait je dusse concevoir une cause; or, dans l'état où je suis par hypothèse, un fait pour moi n'appelle point sa cause; je ne sais pas ce que c'est qu'une cause; il se passe en moi certains faits, ma conscience les aperçoit, il n'y a rien de plus pour moi.

Ainsi, pourvu seulement de la sensibilité et de la conscience, je n'atteindrai point le NON-MOI; pour cela il faudrait l'intervention d'une loi nécessaire de l'intelligence, la loi de causalité. Je suppose la loi de causalité réunie à la sensibilité et à la conscience, et je vais atteindre le NON-MOI.

La sensibilité éprouve une modification, ma conscience me l'atteste; je crois que cette modification a une cause, car je suis soumis à la loi de causalité; je suis certain que je ne suis pas cette cause, ma conscience me l'atteste; donc cette cause est hors de moi.

La loi de causalité m'a donc révélé le NON-MOI; cette loi me force de concevoir des causes externes à mes modifications internes, que je n'ai pas causées moi-même. Quelles sont ces causes? Quelle est leur nature? Quelles sont leurs propriétés? Leurs propriétés peuvent-elles m'être révélées par la loi de causalité? Pour répondre à cette question, il faut d'abord déterminer ce que signifie ce mot *propriétés*. On a rangé en deux classes toutes les propriétés des objets externes; on a distingué certaines propriétés à l'existence desquelles nous croyons, mais qui nous sont entièrement inconnues, telles sont l'odeur, la saveur, la chaleur et certaines autres que non-seulement nous croyons exister, mais encore que nous connaissons : telles sont l'étendue, la figure, etc.; les unes ont été appelées *qualités premières*, et les autres *qualités secondes*. Si, dans la question qui a été posée plus haut, il s'agit des qualités secondes, la loi de causalité me les révélera; s'il s'agit, au contraire, des qualités premières, la loi de causalité ne me les révélera pas.

Aussitôt que ma sensibilité éprouve quelques modifications et que la loi de causalité me force de leur concevoir des causes externes, les caractères divers dont elles sont marquées me forcent d'attribuer aux causes que je leur conçois des propriétés diverses qui correspondent à ces caractères; ainsi je conçois hors de moi des causes odorantes, savoureuses, chaudes, etc., qui fassent naître en moi les modifications diverses que nous avons appelées sensations d'odeur, de saveur, de chaleur; mais toutes ces causes odorantes, savoureuses, chaudes, sont-elles matérielles ou immatérielles? sont-ce des esprits ou des corps? Je ne puis le savoir; il n'est aucune sensation qui me force de concevoir une cause étendue et figurée; ce qui pourra paraître évident à

celui qui considérera attentivement jusqu'où va la puissance de chacun de nos sens.

Et d'abord, il y a trois sens, savoir : l'odorat, le goût et l'ouïe, qui sont regardés par tous les philosophes comme incapables de nous faire sortir de nous-mêmes.

On a souvent recherché si la vue, sans le secours du toucher, pouvait atteindre les objets externes. On a fait beaucoup d'expériences dont les résultats n'offrent rien de positif, et l'opinion qui a prévalu jusqu'à ce jour en Europe est que la vue sans le toucher ne saurait atteindre l'étendue.

C'est au toucher que presque tous les philosophes attribuent la puissance d'atteindre l'étendue. Cela étant, nous devons soumettre ce sens à l'analyse la plus sévère, afin de bien voir s'il a réellement plus de puissance que les autres, ou si au contraire, comme nous l'avons dit, il n'est aucune sensation qui puisse nous révéler une cause étendue.

Je possède maintenant la conscience, la sensibilité et la loi de causalité ; je sais qu'il existe un NON-MOI dont j'ignore la nature ; dans cet état, je touche un corps ; que se passe-t-il en moi ? Ma sensibilité éprouve une sensation de résistance que ma conscience perçoit, et la loi de causalité me force de concevoir à une modification interne une cause externe résistante ; je touche de nouveau un corps, nouvelle sensation de résistance aperçue par ma conscience, nouvelle cause résistante conçue hors de moi ; enfin, autant de corps je toucherai, autant de sensations de résistance j'éprouverai, autant de causes résistantes je concevrai : mais ces causes résistantes seront-elles liées entre elles ? me paraîtront-elles agrégées les unes aux autres ? de ce que j'aurai la notion de plusieurs causes résistantes, s'ensuivra-t-il que je croirai à leur continuité ? en un mot aurai-je atteint l'étendue ? car l'étendue n'est autre chose qu'une continuité de causes résistantes ; je ne le crois pas. Qu'on ne dise pas que mon organe est divisé, que je touche une étendue divisible d'abord avec un doigt, puis avec un second, puis avec un troisième, et que je parcours ainsi successivement tous les points de l'étendue : je ne sais ni la nature ni l'existence de mon organe ; je ne distingue pas un doigt, je ne sais pas que j'en ai. Qu'on ne dise pas avec un philosophe de nos jours (M. de Tracy), que la notion d'étendue est impliquée dans la sensation de résistance ; oui, sans doute, la notion d'étendue étant acquise, toute cause résistante est pour nous étendue ; mais la question est de savoir comment nous acquérons la notion d'étendue ; et pour arriver à voir comment une notion naît en nous, il ne faut pas la supposer acquise.

Pour moi, je pense que la sensation de résistance ne peut pas plus que les autres sensations ; je pense que tous les sens ont été doués d'une puissance égale ; que tous les sens, sans la loi de causalité, ne peuvent nous conduire hors de nous-mêmes ; que tous les sens, avec la loi de causalité, nous révèlent des causes externes ; et qu'aucun d'eux n'atteindrait l'étendue sans l'intervention d'un nouveau principe de notre nature.

Quel est donc ce nouveau principe de notre nature qui ajoutera à la notion des causes externes que nous possédons, la notion de causes continues ? C'est un principe qui n'est ni contingent, ni nécessaire, que nous pourrons appeler *perception*, avec Reid, dont nous n'adoptons pas du reste entièrement les opinions sur la matière qui nous occupe. Ce principe n'est point nécessaire, en ce que, sans certaines conditions contingentes, il n'a point d'application possible : ce principe n'est pas entièrement contingent, en ce que, certaines conditions admises, il ne peut pas ne pas s'appliquer. Enlevez les sens et la matière, le principe de perception périt ; mais supposez que nous éprouvions des sensations de résistance et que la loi de causalité nous force de concevoir hors de nous des causes résistantes, le principe de perception s'ajoutant à cette loi, nous force de concevoir des causes continues.

Ainsi, pour me résumer en peu de mots, muni de la seule sensibilité, je ne connaîtrai absolument rien ; muni de la sensibilité et de la conscience, je ne connaîtrai que les modifications de ma sensibilité ; muni de la sensibilité, de la conscience et de la loi de causalité, non-seulement j'atteindrai mes modifications internes, mais encore je croirai à des causes externes ; muni de la sensibilité, de la conscience, de la loi de causalité et de la perception, non-seulement j'atteindrai des causes externes, mais encore je croirai à des causes étendues.

Que conclure de tout cela relativement à l'origine de la croyance à l'étendue ?

L'étendue ne nous est point donnée par l'expérience ; car, qu'on suppose les sens dépourvus de tout principe intellectuel, ils n'atteindront ni le *non-moi*, ni le *non-moi étendu*. D'autre part, sans le secours de l'expérience, l'étendue ne pourrait nous être connue ; car, supposez l'absence de toutes sensations, il n'y a plus d'application possible ni du principe de causalité ni du principe de perception. Ainsi l'expérience, tout impuissante qu'elle est pour nous révéler l'étendue, est cependant nécessaire pour que l'étendue nous soit révélée ; et pour être exact, il faut dire que l'étendue nous est révélée par un principe de notre nature à l'occasion de l'expérience.

Conception d'espace.

Il n'est personne, ce me semble, qui s'observant avec bonne foi, dans le silence des préjugés et des passions, ne retrouve en lui la croyance à un espace, un, infini, immense, qui n'est pas la somme de tous

les espaces déterminés, mais qui les renferme et les dépasse tous ; c'est une croyance nécessaire, absolue, universelle.

Tels sont les caractères actuels de la croyance à l'espace. Quelle est son origine? par cela qu'elle est nécessaire, elle ne saurait être tirée logiquement de l'expérience ; l'expérience ne nous offre que des faits contingents; toutes les facultés travaillant sur l'expérience, ne peuvent tirer d'elle que ce qu'elle contient, c'est-à-dire le contingent ; ainsi l'expérience ne pourra jamais engendrer une connaissance nécessaire.

L'intelligence cependant, toute expérience détruite, pourrait-elle posséder la croyance à l'espace? je ne le crois pas. Supposez toute expérience détruite, supposez que l'étendue ne nous ait jamais été révélée par le principe de perception à l'occasion de l'expérience, concevrons-nous jamais un espace qui renferme dans son sein toutes les étendues déterminées?

Si l'expérience ne peut point engendrer la croyance à l'espace, et que cependant, toute expérience détruite, cette croyance ne puisse exister dans l'intelligence humaine, comment l'espace nous est-il révélé avec le secours de l'expérience? Pour répondre à cette question, il faut d'abord supposer une loi nécessaire de notre nature, en vertu de laquelle nous ne pouvons concevoir un corps qui ne soit dans un lieu, loi à laquelle est soumis tout être intelligent primitivement comme actuellement, qu'il la connaisse ou qu'il ne la connaisse pas ; loi qui sans doute ne saurait exister pour l'intelligence, toute expérience détruite, mais aussi que l'expérience ne saurait engendrer ; loi qui a sans doute un primitif psychologique, mais qui ne saurait avoir un primitif logique. La question à résoudre est donc celle-ci : Quel est le primitif psychologique de la loi de l'espace? Il suffit d'un fait individuel, que je vais décrire, pour expliquer comment la loi nécessaire de l'espace se développe dans notre intelligence.

Je suppose que mon intelligence ne possède pas encore la loi de l'espace; je suis soumis à cette loi, sans le savoir : alors j'ai la notion d'un corps. Soumis à la loi de l'espace qui me gouverne à mon insu et lui obéissant instinctivement, je conçois ce corps dans un lieu déterminé, et je conçois en même temps un rapport entre ce corps et ce lieu, de telle sorte qu'il existe alors sous l'œil de ma conscience un fait individuel double, qui peut se résoudre en deux éléments très-distincts, savoir : la notion d'un corps déterminé, et la notion d'un lieu déterminé ; plus, la notion du rapport du lieu contenant au corps contenu. La première partie de ce fait est entièrement individuelle et contingente ; elle peut varier avec ses deux éléments : la seconde, au contraire, tout individuelle et toute contingente qu'elle nous apparaisse, réunie à la première, n'est cependant de sa nature ni individuelle ni contingente ; et si je fais abstraction de l'individuel du corps et du lieu, il restera dans mon intelligence le rapport de corps à lieu, lequel ne m'apparaîtra plus contingent et individuel, mais nécessaire et universel.

Or, dès que le fait double apparaît à ma conscience, je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire abstraction de sa partie individuelle ; cette partie s'abstrait d'elle-même, indépendamment de ma volonté, et j'ai la notion du rapport nécessaire, universel, absolu de corps à lieu. Aussitôt que cette notion m'apparaît, je ne puis m'empêcher de l'appliquer à tous les cas possibles, et je possède le principe nécessaire de l'espace : Tout corps est dans un lieu.

Tel est le fait individuel à l'occasion duquel il me semble que le principe de l'espace peut se développer dans notre intelligence. Je vais maintenant essayer de montrer que la conception de l'espace est une application de ce principe, et que le principe de l'espace nous conduit à l'espace infini, comme le principe de causalité nous conduit à la cause première, comme le principe du temps nous conduit à la durée éternelle.

Dès que je possède la notion d'un corps déterminé, je conçois ce corps dans un lieu qui le contient, et, ce corps supposé détruit, la conception du lieu qui le contenait reste dans mon intelligence : ceci est une conséquence du principe de l'espace ; ce lieu, je ne puis pas ne pas le concevoir lui-même dans un autre lieu capable de le contenir, et dont la conception restera dans mon esprit, si ce premier lieu est supposé détruit. Ce second lieu, je le concevrai dans un troisième plus vaste, lequel je concevrai dans un quatrième plus vaste encore, et ainsi de suite ; de sorte qu'à mesure que je m'éloignerai du corps duquel je serai parti, je rencontrerai toujours des lieux de plus en plus vastes ; et, comme je n'arriverai jamais à un lieu limité que mon intelligence ne conçoive pas être renfermé dans un lieu plus vaste, je traverserai successivement des espaces de moins en moins limités, jusqu'à ce que j'arrive à un espace indéfini, c'est-à-dire un espace dont je ne saisirai point les bornes, mais auquel j'en concevrai ; et enfin à un espace infini, c'est-à-dire à un espace auquel je ne pourrai point concevoir de bornes, espace qui contiendra tous les espaces limités, et au delà duquel je ne concevrai rien, parce qu'au delà de l'infini l'intelligence humaine ne peut rien concevoir.

C'est ainsi, ce me semble, qu'étant posé ce principe : *Tout corps est dans un lieu*, l'intelligence humaine s'élève, de la notion d'une étendue limitée, par des conceptions successives d'espaces de plus en plus vastes, à un espace un, infini, immense, qui contient tous les lieux limités, tant les réels que les possibles,

et qui n'est lui-même contenu dans aucun. De même qu'étant posé ce principe : *Tout ce qui commence à exister a une cause*, l'esprit humain s'élève, de la notion de certains phénomènes, par des conceptions successives de causes secondes de plus en plus puissantes, jusqu'à une cause première, éternelle, toute-puissante, qui a causé tout ce qui existe, et qui n'a point de cause au delà d'elle.

Pour me résumer sur l'origine de la croyance à l'espace, la croyance à l'espace n'est point une application primitive, immédiate, instinctive de la loi de l'espace inconnue à notre intelligence (car il n'y a de conceptions primitives que celles qui sont individuelles et déterminées) ; elle est, au contraire, une application ultérieure, médiate, rationnelle de la loi de l'espace possédée par notre intelligence. La loi de l'espace se développe en nous à l'occasion d'un fait individuel que j'ai décrit ; et l'intelligence, possédant cette loi, est conduite de la notion d'une étendue limitée à un espace illimité. L'expérience ne peut point engendrer la conception de l'espace, et supposez la loi de l'espace bannie de l'intelligence, jamais l'espace n'existera pour nous ; l'expérience cependant est nécessaire pour que l'intelligence possède la conception de l'espace ; car, supposez la notion d'étendue détruite, il n'y a point d'application possible de la loi de l'espace ; et, pour être exact, il faut dire que l'espace nous est révélé, à l'occasion de l'expérience, par un principe nécessaire de notre nature.

PRINCIPES GÉOMÉTRIQUES, OU AXIOMES ET DÉFINITIONS.

Axiomes.

L'examen des axiomes offre trois questions : Quel est le nombre des axiomes? Quelle est leur nature? Quelle est leur origine ?

Il est cinq axiomes avec lesquels je pense qu'on peut tirer des définitions toute la géométrie ; ce sont les suivants :

Le tout est plus grand que sa partie.

Le tout est égal à la somme de ses parties.

Deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles.

Deux grandeurs équivalentes à une troisième sont équivalentes entre elles.

D'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite.

La question qui regarde la nature des axiomes est double ; on peut se demander s'ils sont identiques ou non identiques, nécessaires ou contingents.

Et, d'abord, les axiomes sont-ils identiques ou non identiques ?

Une proposition est *identique*, lorsque l'intelligence ne peut pas posséder son sujet sans posséder en même temps son attribut ; lorsque la notion de son attribut est la notion ou une partie de la notion de son sujet ; ainsi cette proposition : *tous les corps sont étendus*, est une proposition identique, parce que la notion d'étendue est contenue dans la notion de corps ; au contraire, une proposition est non *identique*, lorsque la notion de son attribut diffère totalement de celle de son sujet, lorsque le sujet et l'attribut expriment deux notions dont l'une n'est pas contenue dans l'autre ; ainsi cette proposition : *Tout changement a une cause*, est une proposition non identique, parce que la notion de cause diffère totalement de la notion de changement.

D'après ces définitions, la question de l'identité des axiomes doit être ainsi posée :

L'intelligence peut-elle posséder le sujet de chaque axiome géométrique sans posséder en même temps son attribut ? le sujet et l'attribut de chaque axiome expriment-ils deux notions dont l'une soit contenue dans l'autre ? Je pose cette question sans entreprendre de la résoudre. Je dirai seulement que j'incline à la négative, et que je ne sais pas s'il ne serait point possible de montrer que certains axiomes, tels que : Le tout est plus grand que sa partie, Deux grandeurs, etc., ne sont point soumis à la loi d'identité.

Les axiomes géométriques sont-ils nécessaires ou contingents ?

Il est évident qu'ils sont nécessaires : il n'existe aucun cas auquel nous les concevions ne pas pouvoir s'appliquer ; il n'est aucun tout que nous puissions concevoir plus petit que sa partie ou égal à elle ; il n'est aucunes grandeurs égales à une troisième que nous puissions concevoir non égales entre elles.

Je passe à la troisième question qui m'occupe particulièrement : Quelle est l'origine des axiomes ?

Par cela même que les axiomes sont nécessaires, ils ne peuvent être dérivés logiquement de l'expérience ; j'ai démontré plus haut que l'expérience ne peut engendrer aucune connaissance nécessaire.

Si les axiomes ne peuvent être dérivés logiquement de l'expérience, pourraient-ils cependant, sans le secours de l'expérience, apparaître à notre intelligence? Je ne le crois pas. Si l'expérience ne nous eût jamais fourni les notions sensibles d'un tout et d'une partie, jamais cet axiome : *Le tout est plus grand que sa partie*, n'eût apparu à notre intelligence.

Comment donc cet axiome peut-il apparaître à l'intelligence humaine, avec le secours de l'expérience? J'ai déjà résolu cette question, lorsque j'ai décrit le fait individuel à l'occasion duquel se développe en nous, selon moi, le principe nécessaire de l'espace ; je vais décrire de la même manière, mais en moins de mots, l'origine psychologique de ce

principe nécessaire : Le tout est plus grand que sa partie.

L'expérience me fournit les notions individuelles sensibles d'un tout et d'une partie ; mon intelligence, qui obéit instinctivement à toutes les lois nécessaires de sa nature qu'elle ne connaît pas, obéit alors instinctivement à notre axiome nécessaire : Le tout, etc., axiome sous l'empire duquel elle est placée et qui lui est alors inconnu, et je suis forcé de concevoir certain rapport entre le tout individuel et la partie individuelle que m'offre l'expérience. Aussitôt ma conscience perçoit un fait individuel composé de deux parties, dont l'une est empirique et l'autre absolue, savoir : un tout individuel et une partie individuelle ; ensuite : un rapport entre ce tout et cette partie. Ce rapport m'apparaît contingent tant qu'il reste attaché aux éléments contingents de la partie empirique du fait ; mais de sa nature il n'est pas contingent, et, dès que le fait tombe sous ma conscience, sur-le-champ, indépendamment de ma volonté, la partie empirique du fait s'abstrait elle-même, et il reste dans mon intelligence la conception du rapport entre tout et partie, lequel rapport m'apparaît nécessaire, universel, absolu. Dès que j'ai la notion de ce rapport, je le conçois nécessairement existant entre tous les touts et toutes les parties ; je ne puis concevoir un tout plus petit que sa partie ; je possède l'axiome nécessaire : Le tout est plus grand que sa partie.

Ce que je dis de cet axiome, je le dirai de tous les autres. Tous les axiomes me paraissent être des propositions nécessaires qui, par cela qu'elles sont nécessaires, ne sauraient être dérivées logiquement de l'expérience ; qui cependant, sans le secours de l'expérience, ne sauraient apparaître à l'intelligence ; qui apparaissent tous à l'intelligence, chacun à l'occasion du fait individuel double, d'un fait individuel composé de deux parties, dont l'une absolue se sépare de l'autre qui est empirique, dès que le fait apparaît à la conscience.

Une dernière observation sur les axiomes géométriques, c'est que ces axiomes ne sont pas particuliers à la géométrie ; qu'ils jouent un grand rôle dans cette science, parce qu'ils expriment des rapports entre des grandeurs, mais qu'ils peuvent trouver leur application dans d'autres sciences ; qu'ils ne sont autre chose que des principes du sens commun, des principes que toutes les intelligences ne peuvent s'empêcher d'admettre, des lois nécessaires de notre nature, telles que la loi des substances, la loi de causalité, la loi du temps, la loi de l'espace, la loi morale, la loi du mérite et du démérite, et autres lois dont la réunion forme la raison universelle, absolue, nécessaire, raison qu'il faut bien distinguer de la faculté de raisonner.

DÉFINITION.

De ce que j'ai avancé plus haut que les définitions sont les principes féconds de la géométrie, il ne faudrait pas conclure que toutes les définitions sont fécondes ; car pour quiconque voudra parcourir les livres des géomètres, il sera évident que, s'il y a beaucoup de définitions, plus ou moins fécondes, il en est aussi quelques-unes tout à fait inféconds.

Pour me mettre plus à même de distinguer les définitions fécondes des définitions infécondes et d'assigner ensuite l'origine des notions qu'elles expriment, il me paraît utile de ranger les définitions en diverses classes, suivant les notions diverses qu'elles sont destinées à exprimer.

Je rangerai en conséquence les définitions en trois classes : j'appellerai les unes *définitions élémentaires*, les autres *définitions complexes*, les autres *définitions de rapport*.

Quelles sont les notions exprimées par chacune de ces définitions diverses ? Pour répondre à cette question d'une manière satisfaisante, il faut remonter au but de la géométrie.

La géométrie, comme je l'ai dit déjà, a pour objet la mesure de l'étendue ; or l'étendue a trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. Si l'on considère ces trois dimensions réunies, ou deux seulement d'entre elles, savoir : la longueur et la largeur, ou une seulement, savoir : la longueur, ou enfin si on suppose l'absence de ces éléments, on aura toutes les notions renfermées dans les définitions que j'ai appelées élémentaires, notions auxquelles on a donné les noms suivants, corps, surface, ligne, point. J'ai appelé ces définitions élémentaires, parce qu'elles expriment les notions dont la connaissance est indispensable pour l'intelligence des autres définitions.

Les géomètres considèrent les corps, les surfaces, les lignes soumises à diverses conditions, modifiées de diverses manières ; ainsi ils considèrent la ligne droite et la circonférence du cercle, la surface plane, le prisme, la pyramide, la sphère, le cylindre ; ce sont ces diverses espèces de lignes, de surfaces, de corps que considèrent les géomètres, dont les notions sont renfermées dans les définitions que j'ai appelées complexes, définitions que j'ai appelées ainsi parce qu'elles expriment des collections de concepts, savoir : les concepts de certains éléments, c'est-à-dire du corps, de la surface, de la ligne, et en outre les concepts des modifications diverses auxquelles ces éléments sont soumis.

Enfin les géomètres considèrent diverses espèces de rapports établis entre les diverses espèces de corps, de surfaces, de lignes. Ce sont ces divers rapports dont les notions sont contenues dans les définitions

de troisième classe que j'ai appelées *définitions de rapports*. Tous les rapports qui peuvent être établis entre les notions géométriques peuvent se ramener à quatre, savoir : les rapports d'égalité, de similitude, d'équivalence et de symétrie. Ces rapports ne peuvent pas exister entre toutes les notions géométriques; mais il n'est point de notions géométriques entre lesquelles ne puisse exister un de ces rapports au moins. Entre des lignes il peut exister le rapport d'égalité; entre des surfaces il peut exister, outre ce premier rapport, des rapports d'équivalence ou de similitude; entre des corps, les quatre rapports peuvent exister.

Ainsi dans la première classe de définitions que j'ai établies sont renfermées seulement quatre notions, savoir : les notions de corps, de surface, de ligne, de point.

Dans la seconde classe sont renfermées les notions des diverses espèces de corps, de surfaces, de lignes que considèrent les géomètres.

Dans la troisième, enfin, sont renfermées les notions des diverses espèces de rapports qui peuvent être établis entre les diverses espèces de corps, de surfaces, de lignes.

Quelles sont maintenant, parmi ces définitions, les fécondes et les infécondes?

Les définitions de la première classe sont toutes infécondes; des notions de corps, de ligne, etc., il ne peut sortir assurément aucune proposition géométrique.

Les définitions de la troisième classe sont toutes fécondes; ainsi, aux yeux de tous les géomètres, la définition des triangles semblables est une définition très-féconde.

Parmi les définitions de la seconde classe, il y en a de fécondes, il y en a d'infécondes.

Reste à chercher maintenant comment sont entrées dans l'intelligence toutes les notions renfermées dans les définitions. Je les passerai en revue suivant qu'elles se rencontreront dans les classes de définitions que j'ai établies. Je commencerai par les définitions élémentaires.

Quelle est l'origine des notions de corps, de surface, de ligne, de point? Sont-elles dérivées de l'expérience sensible ou non?

Pour résoudre cette question, il n'y a qu'à chercher ce que nous offre l'expérience. L'expérience nous offre des corps qui ont certaines limites au moyen desquelles nous reconnaissons leurs figures; ces limites, qui sont des surfaces, ont elles-mêmes des limites, qui sont des lignes; les lignes ont des limites qui sont des points. Si l'expérience nous offre des corps existants par eux-mêmes, et des surfaces, des lignes, des points, qui, quoique non existants par eux-mêmes, existent cependant joints aux corps, il suit que les notions de corps, de surface, de ligne, de point, sont des notions empiriques, dont la première est une notion concrète, et les trois autres des notions abstraites.

Je viens aux définitions complexes. Quelle est l'origine des notions qu'elles renferment? Peuvent-elles être dérivées de l'expérience?

Non, sans doute, car les objets de ces notions sont des figures régulières et parfaites, tandis que l'expérience ne nous offre que des figures grossières et imparfaites; c'est sur des lignes tout à fait droites, des surfaces tout à fait planes, des sphères tout à fait rondes que travaille le géomètre, et nous ne trouvons dans l'expérience que des lignes à peu près droites, des surfaces à peu près planes, des sphères à peu près rondes.

Si l'expérience ne peut engendrer en nous des notions de figures parfaites, ces notions pourraient-elles cependant, sans le secours de l'expérience, exister dans l'intelligence? Je ne le pense pas. Bannissez de l'intelligence toute notion empirique des dimensions de l'étendue, l'intelligence concevra-t-elle jamais des figures étendues régulières? Bannissez de l'intelligence toute notion empirique de ligne, de surface, de corps, l'intelligence concevra-t-elle jamais des lignes droites, des plans, des polyèdres? Non certes; et toute expérience détruite, jamais des notions de figures parfaites n'existeront dans l'intelligence.

Que si l'expérience ne peut engendrer ces notions dont nous cherchons l'origine, et que cependant, sans l'expérience, elles ne puissent exister dans l'intelligence, comment l'esprit humain a-t-il pu acquérir ces notions avec le secours de l'expérience?

Si le temps me l'eût permis, j'aurais passé en revue toutes les figures régulières, soit surfaces, soit corps, soit lignes, sur lesquelles travaille le géomètre, et j'aurais tenté d'indiquer l'origine des notions de chacune d'elles; mais ce sera assez pour moi d'énoncer mon opinion.

Je pense que, parmi les figures sur lesquelles travaille le géomètre, il en est qui ont été conçues nécessairement par l'intelligence à l'occasion de figures imparfaites offertes par l'expérience, et qu'il en est aussi qui sont l'ouvrage arbitraire des géomètres combinant à leur gré certains éléments.

Je placerais dans la première classe les notions de ligne droite, d'angle, de circonférence, de cercle, de plan, de prisme, de cylindre, etc.

Je placerais dans la deuxième classe les notions de toutes les figures inscrites et circonscrites; des angles; des triangles et polygones inscrits dans les cercles; des prismes inscrits dans des cercles, dans des cylindres; des pyramides inscrites dans des cônes, et beaucoup d'autres notions encore.

Ainsi, je mettrais en avant que la notion de ligne

droite est entrée nécessairement dans l'intelligence du géomètre, à l'occasion d'une ligne presque droite offerte par l'expérience? Comment autrement l'intelligence du géomètre aurait-elle pu acquérir cette notion? Est-ce qu'elle aurait été formée par le géomètre combinant à son gré divers éléments? Seraient-ce les notions de point et de plus court chemin? Mais la notion de ligne droite peut exister dans l'intelligence sans la notion de plus court chemin; la définition ordinaire de la ligne droite n'est pas satisfaisante; tous les géomètres en conviennent. L'opinion que j'ai énoncée me paraît la plus vraisemblable.

Ce que je dis de la ligne droite, je le dirais du plan, de l'angle, de la ligne perpendiculaire, des lignes parallèles, du cercle, du cylindre, du cône, de la sphère, etc.

Ainsi, je dirais que la notion de surface plane s'est présentée à l'intelligence du géomètre, à l'occasion d'une surface presque plane offerte par l'expérience; je dirais qu'à la vue d'un cercle grossier, imparfait, offert par l'expérience, le vrai géomètre a placé sur-le-champ un point au milieu du cercle, et qu'il a conçu immédiatement l'égalité de toutes les distances du point central aux points de la courbe.

Je ne parlerais pas de la même manière des figures inscrites et circonscrites et de beaucoup d'autres figures; je croirais, au contraire, que les géomètres, après avoir conçu, à l'occasion de l'expérience, des angles et des cercles, des prismes et des cylindres, des pyramides et des cônes, ont inscrit à leur gré des angles dans des cercles, des prismes dans des cylindres, des pyramides dans les cônes; il me serait facile de citer beaucoup d'autres figures formées par les géomètres combinant à leur gré certains éléments.

J'arrive aux notions de rapports, desquelles je ne dirai qu'un mot. Nul doute que ces notions ne sont point empiriques, puisque l'expérience n'offre rien de parfait et que c'est sur des rapports parfaits que travaille le géomètre; nul doute non plus que ces notions ne pourraient point exister dans l'intelligence, toute expérience détruite; bannissez de l'esprit humain toute notion d'égalité ou de similitude imparfaite, l'esprit humain concevra-t-il jamais l'égalité ou la similitude parfaite? L'on peut donc dire avec vérité que sans l'expérience ou avec l'expérience seule, les notions des rapports géométriques ne peuvent être acquises par l'intelligence.

Pour ce qui regarde les définitions, je conclus que, parmi les notions qu'elles renferment, les unes, mais en petit nombre, sont empiriques; que les autres en plus grand nombre ne sauraient exister pour l'esprit, toute expérience détruite, mais que cependant l'expérience seule ne saurait les engendrer. Les notions empiriques sont renfermées dans les définitions élémentaires; ce sont les notions de corps, de surface, de ligne, de point; les notions non empiriques sont renfermées dans les définitions complexes et les définitions de rapports.

Ce serait ici le lieu d'énumérer et de décrire 1° les méthodes géométriques; 2° les facultés et les lois de l'esprit qui peuvent concourir à la formation de la géométrie; mais j'ai déjà dit plus haut que je ne traiterais pas ces deux points.

CONCLUSION.

Nous avons passé en revue 1° les données géométriques, c'est-à-dire les conceptions d'étendue et d'espace; 2° les principes géométriques, c'est-à-dire les axiomes et les définitions.

Nous avons vu 1° que les conceptions d'étendue et d'espace et les axiomes ne pouvaient point exister pour l'esprit, toute expérience détruite, mais qu'ils ne pouvaient être dérivés logiquement de l'expérience; 2° que, parmi les notions renfermées dans les définitions, les unes sont empiriques et les autres non empiriques; que ces dernières ne pourraient point exister pour l'esprit, toute expérience détruite, mais que l'expérience est impuissante pour les engendrer.

De tout cela on peut conclure, ce me semble, que la géométrie n'est point favorable à la philosophie empirique, et qu'elle ne contrarie en rien au contraire cette autre philosophie qui admet que certaines connaissances peuvent être engendrées par l'expérience, mais qui prétend aussi que l'expérience seule ne saurait engendrer toutes les connaissances, quoique, toute expérience détruite, il ne peut exister pour l'intelligence aucune connaissance.

Sans doute, avant toute expérience, il ne peut exister aucune connaissance dans l'intelligence humaine; ou du moins c'est une chose que, dans notre état actuel, nous ne saurions concevoir; mais, de ce que l'expérience est indispensable pour qu'une connaissance, quelle qu'elle soit, existe dans l'intelligence, s'ensuit-il que toutes nos connaissances sont engendrées par l'expérience seule? De ce que, l'expérience détruite, le nécessaire comme le contingent ne peut exister pour nous, s'ensuit-il que le nécessaire dérive de l'expérience comme le contingent? Non. Jamais on ne pourra faire sortir le nécessaire de l'expérience: or, si le nécessaire ne peut être dérivé de l'expérience, et que néanmoins, avant l'expérience, il ne puisse exister pour l'intelligence, quelle est donc son origine? Comment cette origine diffère-t-elle de celle du contingent?

J'ai déjà décrit plus haut l'origine de deux principes nécessaires, savoir: *Tout corps est dans un lieu: Le tout est plus grand que sa partie.* J'ai dit que le pri-

mitif de ces principes était un fait individuel composé de deux parties, dont l'une est purement contingente et individuelle, savoir, les deux termes du rapport; et dont l'autre est un rapport qui nous apparaît contingent et individuel, tant qu'il est réuni à ses deux termes, mais qui, séparé d'eux, nous apparaît nécessaire et absolu; j'ai dit ensuite qu'aussitôt que le fait individuel tombe sous la conscience, sa partie purement contingente s'abstrait d'elle-même, et qu'il reste alors dans l'intelligence la notion du rapport qui nous apparaît absolu et nécessaire; j'ai dit enfin que, dès que cette notion apparaissait à la conscience, elle nous paraissait applicable à tous les cas possibles, et que dès lors nous possédions le principe nécessaire.

Je vais maintenant décrire en peu de mots l'origine des connaissances contingentes, telles que l'exposent les empiristes; je la comparerai ensuite avec l'origine des connaissances nécessaires que je viens d'exposer.

Un certain nombre de faits individuels déterminés, tel est le primitif des connaissances contingentes; la *comparaison*, qui nous conduit à la connaissance des parties semblables et des parties dissemblables de ces faits, l'*abstraction*, qui sépare les parties semblables des parties dissemblables auxquelles elles sont réunies; la *généralisation*, qui réunit ces parties: tels sont les procédés à l'aide desquels nous parvenons à un principe général.

Si nous comparons maintenant 1° les primitifs, 2° les méthodes, nous verrons:

Que les primitifs sont semblables, en ce qu'ils sont individuels et déterminés; qu'ils diffèrent d'abord, en ce que l'un est le fondement logique de la connaissance qu'il précède, tandis que l'autre précède la connaissance sans l'engendrer (la certitude du principe général repose sur celle des faits individuels dont il est la somme; la certitude du principe nécessaire ne doit rien au fait individuel qui apparaît, avant lui, à la conscience); qu'ils diffèrent ensuite, en ce que le primitif des connaissances nécessaires n'est autre chose qu'un fait individuel, tandis que le primitif des connaissances contingentes doit se composer de plusieurs faits; n'y a-t-il qu'un seul fait? point de comparaison possible; et, sans comparaison, point de principe général.

Si nous comparons les méthodes, nous verrons qu'elles diffèrent, 1° en ce que celle qui nous procure la connaissance nécessaire consiste dans une simple séparation, tandis que celle à laquelle nous devons la connaissance contingente embrasse trois opérations, savoir: la comparaison, l'abstraction et la généralisation; 2° en ce que la première n'est pas volontaire, tandis que la deuxième est volontaire. Que le fait individuel double (primitif du principe nécessaire) apparaisse à ma conscience, je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire abstraction de son individualité; si j'ai les notions de divers faits individuels, rien ne me force de les comparer, d'abstraire et de réunir leurs parties semblables; toutes ces choses dépendent de ma volonté; je puis les faire ou non, selon qu'il me plaît.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE,

PAR M. DE GÉRANDO.

L'ouvrage que nous annonçons est une preuve, entre plusieurs autres, des changements et des progrès qui se sont opérés depuis vingt ans dans l'état de la philosophie parmi nous. A l'époque où l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* parut pour la première fois, dominait une doctrine qui, mesurant sur elle toutes les doctrines antérieures, ne leur laissait guère que l'honneur assez médiocre d'avoir approché plus ou moins d'elle, d'avoir entrevu et préparé plus ou moins ce dernier terme des progrès et de la sagesse de l'humanité. La philosophie de Condillac était alors comme le lit de Procuste, sur lequel le dogmatisme du jour étendait les plus nobles productions de l'esprit humain. Et comme on n'est pas très-curieux de

connaître et d'étudier sérieusement ce qu'on dédaigne, et que tous les systèmes philosophiques, à commencer par celui de Platon et à finir par celui de Leibnitz, étaient bien peu de chose pour qui se trouvait en possession du système de la sensation transformée, on était peu tenté de s'enfoncer dans les recherches épineuses de l'histoire, pour n'en tirer que des rêveries stériles : l'érudition philosophique était presque abandonnée. L'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* fut donc, en 1804, un ouvrage d'un genre nouveau, et qui se distingua honorablement de toutes les productions d'alors, par la nature même du sujet, l'étendue des recherches et la modération des jugements. Mais, tout en aimant à reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. de Gérando, nous ne pouvons aller jusqu'à dire qu'il fut étranger au temps où il parut, et ne participa d'aucun de ses défauts. Vingt ans s'étant écoulés depuis cette époque, un autre livre était devenu nécessaire pour un autre temps; l'estimable écrivain le sentit lui-même, et une édition nouvelle de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* vient satisfaire les besoins nouveaux. Ce n'est pas à tort qu'elle s'annonce comme augmentée, revue et corrigée. En effet, la première édition se bornait à trois volumes; un volume et demi lui avait suffi pour embrasser l'exposition complète de toutes les tentatives de l'esprit humain, depuis les plus faibles commencements de la philosophie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; le reste de l'ouvrage était consacré à les juger. La seconde édition a déjà quatre volumes, et n'est pas même arrivée à la moitié de la tâche que toutes les deux s'étaient imposée : l'exposition des systèmes n'y va point encore jusqu'au renouvellement des lettres et de la philosophie dans l'Europe moderne. Platon, qui avait obtenu à grand'peine quelques pages de l'historien de 1804, est aujourd'hui examiné avec l'étendue et le scrupule que réclame une pareille gloire. Les nouveaux platoniciens, mentionnés d'abord si légèrement, remplissent ici presque un volume. Les Pères de l'Église, dont plusieurs ont tant honoré la raison humaine, sont vengés d'un oubli injuste, et des recherches ingénieuses et savantes ont fécondé et animé jusqu'aux déserts de la scolastique. M. de Gérando paraît s'être convaincu qu'à toutes les époques de son existence l'humanité ne s'est jamais manqué à elle-même. Enfin, la manière de présenter et d'apprécier les systèmes et les hommes a beaucoup gagné en impartialité et en élévation, et un spiritualisme un peu vague encore a succédé au *condillacisme* indécis de la première édition.

Après nous être plu à faire à l'éloge une part méritée, nous sera-t-il permis d'en faire une aussi à une critique bienveillante? Nous sera-t-il permis de regretter qu'au milieu des heureux changements qui distinguent si avantageusement cette seconde édition, et pour le fond et pour la forme, le plan primitif de l'ouvrage et la méthode générale de la première soient restés les mêmes? Ce plan consiste à diviser l'ouvrage en deux parties, destinées l'une à exposer les faits, l'autre à les apprécier; celle-ci toute narrative, celle-là dogmatique et systématique. L'auteur ne s'est pas lui-même entièrement dissimulé les inconvénients et les difficultés de cette division, la sécheresse à laquelle elle condamne chaque partie, si on traite sévèrement chaque partie dans le point de vue qui lui est propre, ou, pour peu que l'on fléchisse, comme il est presque inévitable, les répétitions et les doubles emplois que cette division entraîne. Nous avouerons qu'il nous eût paru plus naturel d'unir, avec tous les historiens de la philosophie, ce qui ne peut être séparé que par une sorte de violence faite à l'intelligence humaine, qui observe et qui juge par des opérations distinctes sans doute, mais simultanées. On ne divise point impunément l'expérience et la critique : isolées, elles languissent et deviennent stériles; elles ne sont fécondes que l'une par l'autre et l'une avec l'autre.

Nous avouerons qu'il nous est encore impossible d'approuver la méthode d'exposition que l'auteur a suivie, ou du moins qu'il s'est proposé de suivre. Justement frappé de la confusion qui règne trop souvent dans l'exposition d'un système entier, pour éclairer ses lecteurs et laisser dans l'esprit un résultat net et précis, l'auteur s'est empressé de prendre pour sujet de ses recherches une seule question, mais une question principale dont la solution influât puissamment sur celle des autres questions et dominât le système entier, de telle sorte que la manière de résoudre cette question fondamentale servît à caractériser successivement tous les systèmes, toutes les écoles, toutes les époques, à rendre compte de leurs différences et de leurs ressemblances, et à mesurer leur valeur relative; et comme la question qui occupe une époque, lui paraît toujours la question fondamentale, et qu'en 1804 on s'occupait surtout de l'origine et du principe des connaissances humaines, c'est cette question particulière que M. de Gérando a choisie pour la question fondamentale sur laquelle roule l'histoire entière de la philosophie. Assurément l'idée est ingénieuse, et en apparence elle simplifie toute l'histoire; mais nous doutons qu'en réalité elle tienne tout ce qu'elle promet. Sans rechercher ici s'il n'y a pas de question plus essentielle que celle du principe des connaissances humaines, sans rechercher si une note de quelques lignes (1) détermine avec assez de précision ce qu'il faut entendre par le mot *principe*, ni si, en traduisant, comme le fait M. de Gérando dans cette note, le mot

(1) Tome Ier, *Introduction*, page 18.

de *principe* en celui de *principes*, et celui-là en celui de *vérités premières*, la question ne change pas un peu de face et ne perd pas, en s'étendant, les avantages de simplicité qui la recommandaient d'abord ; en écartant toutes ces considérations sur lesquelles il serait possible d'insister, nous doutons encore que le choix d'une seule question prise pour mesure unique de tous les systèmes, soit une bonne méthode historique, c'est-à-dire une méthode qui reproduise les systèmes tels qu'ils ont été réellement, et les représente sous les couleurs et avec le caractère qu'ils ont eus dans l'esprit de leurs auteurs, dans leur époque et dans la marche générale de l'humanité. La question choisie par l'historien, qu'elle soit fondamentale ou non en réalité, n'ayant pu paraître telle à tous les philosophes de tous les siècles, et n'occupant pas toujours le premier plan d'un système, si vous voulez absolument lui faire la place que vous lui avez attribuée de votre propre autorité, il faut nécessairement que vous dérangiez les proportions et l'ordonnance réelle de ce système, pour y substituer une ordonnance factice qui présente les idées, non sous le point de vue de l'auteur, mais sous celui de l'historien. Étendez cette substitution à un certain nombre de systèmes et d'époques, vous bouleversez l'histoire, vous en dénaturez totalement la physionomie. Il n'est pas impossible qu'il en résulte quelque instruction philosophique, mais l'instruction historique périt tout entière, si la vraie instruction historique, comme l'art véritable de l'historien, consiste dans l'intelligence approfondie du passé, tel qu'il a plu à la Providence de le faire. D'ailleurs, cette décomposition et cette recomposition de l'histoire, cet arrangement artificiel là où règne un ordre admirable, cette espèce de gageure de la méthode contre les données réelles, est si difficile à soutenir, pour peu qu'elle dure, qu'on pourrait assurer d'avance que la méthode la plus obstinée la perdra, et que la force toute-puissante de la vérité, faisant oublier à l'historien son plan primitif, l'entraînera à une exposition plus naturelle, plus franche et plus large.

C'est ce qui est arrivé à M. de Gérando. Après avoir établi très-méthodiquement que, sur chaque école, sur chaque système, il recherchera d'abord la solution proposée par ce système et par cette école à la question du principe des connaissances humaines, pour passer ensuite aux questions secondaires qui se rattachent à celle-là ; à peine a-t-il ainsi parcouru une faible partie de sa carrière, il oublie l'allure étroite et gênée qu'il s'était imposée, pour prendre celle que les choses lui donnent. Nous citerons comme exemple l'exposition de la doctrine de Zénon, au troisième volume, et celle de la doctrine de saint Augustin, au quatrième : tableaux si peu faits sur le modèle indiqué dans l'introduction, que nous oserions porter le défi à quiconque les verrait indépendamment du reste, de deviner par là le plan et la méthode générale de l'auteur. Il y a bien d'autres systèmes dans l'exposition desquels se retrouve la même inconséquence, où la question du principe des connaissances humaines est confondue avec les autres questions, et quelquefois même négligée. Ces disparates sont très-fréquentes dans l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie ;* et, en vérité, nous serions tenté d'en féliciter l'auteur et le public ; car que l'on juge combien serait uniforme dans sa marche et fatigante dans son uniformité une histoire complète de la philosophie depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, où l'historien, faisant comparaître devant lui tous les systèmes, les interrogerait comme du haut d'un tribunal, et, au lieu de les laisser parler eux-mêmes avec vérité et indépendance, leur ferait toujours et à tous la même question, dans les mêmes termes, et les contraindrait à ne répondre que sur celle-là. Nous ne craignons donc pas de conclure qu'en général la méthode adoptée par M. de Gérando est trop artificielle pour être bonne, qu'il est à peu près impossible de la suivre à la rigueur pendant longtemps, que lui-même ne l'a pas suivie, et qu'on ne peut trop lui en faire un reproche.

Au reste, ce défaut, assez grave selon nous, est un des liens qui rattachent encore la seconde édition de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* à la première, à l'époque où cette première édition parut, et à la philosophie de cette époque. La philosophie de Condillac, qui, dans la théorie, mutilait l'esprit humain pour l'expliquer plus aisément, devait, en histoire, mutiler les systèmes pour en rendre compte; elle ne pouvait pas plus accepter l'histoire tout entière qu'elle n'avait accepté l'esprit humain tout entier ; tout système exclusif est condamné à être artificiel. Heureusement, depuis 1804, une philosophie plus libre a commencé à émanciper l'histoire, et fraye chaque jour la route à une représentation du passé plus complète à la fois, plus naïve et plus grande. Depuis qu'on a rendu à l'âme humaine toutes ses facultés, elle est devenue ou deviendra capable d'entrer en rapport et de sympathiser avec tous les développements de l'âme humaine dans le cours des siècles, avec toutes les situations de l'humanité, avec tous les mouvements de l'histoire, soit philosophique, soit littéraire ; car tous ces mouvements ne sont et ne peuvent être que des manifestations riches et variées de toutes les parties de la nature humaine. La gloire de la véritable philosophie est d'accepter la nature humaine telle qu'elle est, et de la recueillir tout entière ; celle de l'histoire est d'en reproduire les résultats, et tous les résultats, avec cette impartialité supérieure qui accompagne la force.

DE LA PHILOSOPHIE EN BELGIQUE.

DISCOURS PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU MUSÉE DES SCIENCES ET DES LETTRES, LE 18 AVRIL 1827, PAR M. VAN DE WEYER, PROFESSEUR DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, CONSERVATEUR DES MANUSCRITS DU ROI, ET DE LA BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE DE BRUXELLES. BRUXELLES, 1827.

DE LA DIRECTION ACTUELLEMENT NÉCESSAIRE AUX ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, PAR M. DE REIFFENBERG, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LOUVAIN. LOUVAIN, 1828. — DE L'ÉCLECTISME, OU PREMIERS PRINCIPES DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, PAR LE MÊME; 1re PARTIE, DIVISÉE EN QUATRE SECTIONS, IN-8°. LOUVAIN, 1828-1829.

Il faut reconnaître que la philosophie a été traitée avec une sorte de munificence en Belgique. Outre les trois chaires spéciales qu'elle obtint d'abord en 1817, dans l'organisation de l'instruction publique aux universités de Liége, de Louvain et de Gand, un décret royal de 1827 lui accorda une chaire nouvelle dans la capitale de la Belgique, au Musée des sciences et des lettres de Bruxelles. Et la bonne fortune de la philosophie, ou plutôt le zèle éclairé du gouvernement, voulut que la chaire nouvelle fût consacrée à l'histoire de la philosophie, étude moins périlleuse que celle de la philosophie spéculative, qui la suppose sans doute et ne peut se passer de ses lumières, mais qui lui rend avec usure ce qu'elle en reçoit, et lui imprime une direction salutaire en la soumettant au contrôle de l'expérience; étude aussi d'un accès plus facile, qui exige des dons moins rares, et où d'honorables succès attendent toujours le travail dirigé par le bon sens. Enfin le professeur auquel fut confiée la chaire nouvelle, se trouva précisément l'homme le plus capable d'en tirer le meilleur parti, M. Sylvain van de Weyer, l'élève et l'ami de M. van Meenen (1), l'éditeur d'Hemsterhuis (2), dont le zèle connu et le talent remarquable d'élocution étaient tout à fait propres à inspirer et à répandre le goût de la philosophie. Une circonstance particulière promettait un heureux avenir à l'institution nouvelle : un cours fait à Bruxelles ne pouvait l'être qu'en français, et le français donnait un public à la philosophie; tandis que la langue latine, seule permise dans les trois universités belges, la renfermant dans le cercle de quelques écoliers, lui ôtait toute influence sur les esprits et la frappait de stérilité. Tous les regards des amis du pays et des études sérieuses se tournèrent donc vers le Musée de Bruxelles, et un nombreux auditoire accourut aux leçons de M. van de Weyer. Le jeune professeur n'est pas resté au-dessous de l'attente publique et de sa position; le discours d'ouverture que nous avons sous les yeux en fait foi.

Dans ce discours, M. van de Weyer s'applique d'abord à justifier la philosophie des vagues accusations dont elle est l'objet depuis son origine, sans que ces accusations aient jamais arrêté la philosophie qui, toujours accusée et toujours cultivée, a suivi l'esprit humain, dont elle est un produit nécessaire, dans son perpétuel développement. Toutes les plaisanteries de l'indifférence sur la vanité des systèmes philosophiques n'ont pas diminué le nombre des systèmes; tous les coups d'un zèle mal entendu sont tombés sur les philosophes, aucun sur la philosophie. Mais la vraie apologie de la philosophie est dans l'exposition de son caractère propre, de son but et de sa méthode. Or la philosophie que professe M. de Weyer n'est pas une spéculation ambitieuse, en dehors de la réalité, c'est-à-dire de l'humanité, de ses lois et de ses croyances; loin de là, elle n'est que l'expression des idées de tout le monde; car c'est tout le monde qui a raison en philosophie comme en toutes choses. C'est donc sur le sens commun que doit s'appuyer la philosophie; elle n'est que l'explication scientifique des vérités du sens commun. « L'humanité parle, « dit M. de Weyer (p. 16), et la philosophie écoute; « les hommes agissent, et la philosophie observe; « elle reconnaît qu'il y a des vérités naturelles et primitives déposées dans la conscience de l'humanité « comme dans la conscience de tout homme... Elles « sont (p. 17 et 18) en quelque sorte la vie de l'humanité, l'air qu'elle respire. Sans elles, il n'y aurait

(1) M. van Meenen est la première réputation du pays en philosophie. Il n'a malheureusement publié que quelques articles que l'on dit fort remarquables.

(2) Deux vol. in-18, avec une notice sur Hemsterhuis et sa philosophie, Bruxelles, 1825.

« point de société humaine possible. Le gouvernement, les institutions, les lois, les religions, les mœurs et les usages des nations en sont profondément empreints, et en sont comme autant de manifestations. Elles se révèlent dans les actions, les pensées et les paroles de tout homme; toutes les langues en portent le caractère; car il y a dans les langues un fonds de philosophie et de raison auquel on ne fait peut-être pas assez d'attention. Elles sont aussi le fondement de tout système de philosophie; car, sans elles, les philosophes n'eussent été intelligibles ni pour eux-mêmes ni pour les autres... Voilà (p. 20) les richesses que la philosophie possède, voilà le fonds sur lequel elle travaille et elle opère. L'existence et la perpétuité de ces vérités sont un grand fait, qui domine et embrasse tout, et que la philosophie doit constater et étudier. L'office propre de la philosophie est donc de reconnaître ces vérités, de les classer, de les expliquer, de les juger, et d'établir que, si elles sont la vie de l'humanité, elles sont aussi la lumière qui éclaire tout homme venant au monde; qu'elles brillent et se révèlent dans toute action raisonnable, dans toute pensée juste; qu'en interrogeant le sens intérieur, guide de nos jugements et qui sert à reconnaître et à constater ces vérités, on apprend qu'on ne peut les rejeter sans se dépouiller de la qualité d'homme, qu'on les adopte et qu'on les met en pratique lors même qu'on les nie en théorie, c'est-à-dire que, quel que soit le système de philosophie que l'on suive, les vérités du sens commun sont toujours, dans le commerce de la vie, le guide de nos actions, la règle de nos jugements, la lumière de nos pensées, la vie de notre intelligence... Ces opinions (p. 25 et 26), à la fois théoriques et pratiques, qui, sous une forme explicite ou implicite, dirigent l'universalité des hommes..., sont, par exemple, la conviction de notre existence propre, de l'existence de l'univers extérieur, du commerce réciproque de l'un et de l'autre, de la faculté de discerner le vrai, le beau, le bien; de la liberté; de la loi du devoir, du sentiment du juste et de l'injuste; du jugement du mérite et du démérite de nos actions; de la dignité humaine; de la morale; de la croyance à la stabilité des lois de la nature; de Dieu; de la Providence; de l'immortalité de l'âme; d'une religion. Ces maximes sont le fond de la vie intellectuelle, sociale, morale et religieuse. »

M. van de Weyer divise en trois ordres distincts toutes les recherches dont les vérités du sens commun peuvent être le sujet.

1° Les constater et les étudier telles qu'elles sont dans l'homme ayant atteint le plein développement de ses facultés;

2° Remonter à leur origine dans l'esprit de l'homme;

3° Rechercher et établir leur légitimité. Et, sur ce dernier point, M. de Weyer remarque d'avance que c'est un fait qui rend leur vérité au plus haut degré présumable, que la foi constante et perpétuelle de tout le genre humain (p. 28).

C'est après avoir constaté les caractères actuels des vérités du sens commun, et recherché leur origine, que M. de Weyer se propose de les suivre à travers les systèmes philosophiques. « Ces vérités seront la pierre de touche de tous ces systèmes (p. 30). Les méconnaissent-ils? ils sont faux. N'en admettent-ils qu'un petit nombre? ils sont incomplets. Les offusquent-ils d'erreurs et de subtilités? il les en faut dégager. »

Tel est le principe de critique que M. de Weyer emprunte à la philosophie pour l'appliquer à son histoire. Ainsi étudiée, l'histoire de la philosophie cesse d'être un amas stérile d'extravagances et de contradictions. « Il est à peu près certain, dit M. van de Weyer (p. 13), que tout ce qu'il y a de vrai dans la nature a été observé, constaté ou entrevu par quelque philosophe... Les systèmes n'ont peut-être qu'une contradiction apparente... Vrais dans ce qu'ils admettent, faux dans ce qu'ils rejettent, c'est parce que chaque philosophe a eu un point de vue différent, c'est parce que, n'ayant observé qu'un côté de l'homme, il a raisonné comme s'il avait étudié l'homme tout entier, que leurs systèmes se combattent et s'entre-détruisent... Pénétrons-nous bien (p. 12) de cette idée qu'il n'y a point de grande et importante vérité que la philosophie n'ait proclamée, et c'est pour cela qu'elle s'est fait écouter des hommes; car si l'erreur peut un moment fasciner les yeux, jamais elle ne s'accrédite ni ne s'établit. C'est par ce que les systèmes de philosophie ont de vrai et de conforme à la nature de l'homme, qu'ils ont eu leurs sectateurs, leurs enthousiastes et leur durée d'existence; c'est par ce qu'ils ont eu de faux ou d'incomplet qu'ils sont tombés et ont été remplacés par d'autres systèmes, qui, également exclusifs et absolus, s'écroulent à leur tour, laissant pour unique trace de leur passage quelques erreurs détruites ou quelques vérités mieux établies. »

En résumé, le plan de M. van de Weyer est de partir des vérités du sens commun, d'en reconnaître les caractères actuels, d'en déterminer l'origine, d'en établir la légitimité; voilà pour lui la philosophie proprement dite : puis de suivre ces vérités à travers les systèmes philosophiques qui les mutilent plus ou moins sans les renier tout à fait; de n'épouser aveuglément aucun de ces systèmes, puisque tout système est ordinairement incomplet, et en même temps, de les

absoudre tous, parce que tous contiennent et ne peuvent pas ne pas contenir, plus ou moins défigurées, mais non pas détruites, les éternelles vérités du sens commun ; voilà l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même se tiennent par là intimement, et constituent un seul et même corps de doctrine animé par le même esprit.

Nous ne pouvons qu'approuver un pareil plan à la fois très-simple dans ses principes et très-fécond dans ses conséquences. On pourrait désirer que M. van de Weyer l'eût présenté dans un enchaînement plus rigoureux qui eût donné plus de précision à chaque point particulier, plus de lumière et de force à l'ensemble, au lieu de se laisser entraîner au développement brillant de quelques parties ; mais il ne faut pas oublier que c'est ici un discours d'ouverture, moins austère que des leçons ordinaires, et qu'un nombreux auditoire exige la première fois, au moins, quelques ménagements. D'ailleurs, le style de ce discours, quoiqu'il ait de l'éclat, est d'une correction parfaite. La chaleur y domine sans doute, mais non pas aux dépens de la lumière ; et M. de Weyer justifie (p. 34) l'enthousiasme qu'il montre sur l'impression naturelle des grandes vérités dont il se fait l'interprète. Il défend l'enthousiasme en lui-même et réclame pour la vraie philosophie l'honneur d'inspirer l'art, et d'être pour l'âme une source féconde de poésie. On reconnaît ici un éditeur d'Hemsterhuis ; et il est bien vrai, en effet, qu'il y a un riche fonds de poésie dans toute philosophie qui s'appuie sur les croyances éternelles de l'humanité. Mais la poésie doit être dans le fond, non dans la forme, ou si elle pénètre dans la forme, elle n'y doit être admise qu'avec une réserve et une sobriété extrêmes et sous la surveillance sévère du goût, qui n'est encore ici que le sens commun lui-même.

L'enseignement de M. de Weyer n'est pas resté stérile, et l'exemple d'écrire en français sur les matières philosophiques a eu bientôt des imitateurs. M. le baron de Reiffenberg, professeur de philosophie à Louvain, qui jusque-là ne s'était fait connaître que par des ouvrages étrangers à la philosophie, ouvrages parmi lesquels il faut distinguer une Vie de Juste Lipse (1), entra dans la route que M. van de Weyer avait ouverte le premier en Belgique, et publia en 1828 une brochure sur *la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques*. Cette brochure reproduit les principes que nous avons signalés dans le discours de M. de Weyer.

Nous avons vu que M. de Weyer distingue toutes les recherches philosophiques en trois classes, dont il détermine l'ordre : d'abord l'étude des caractères actuels des vérités générales, telles qu'elles se trouvent aujourd'hui dans la conscience de tous les hommes ; puis la recherche de leur origine ; enfin, leur explication ou l'examen et la démonstration de leur légitimité. M. de Reiffenberg reproduit le principe de cette division et de cette classification sous des formes un peu différentes, qui ne nous paraissent pas avoir gagné en profondeur ce qu'elles ont perdu en simplicité et en clarté. « Il y a, dit M. de Reiffenberg, un « double chemin à suivre en philosophie. Il faut s'assurer du *comment* ou de l'état des choses ; ensuite « de leur *pourquoi* ou de leur raison d'être. » Cette distinction établie, l'auteur montre fort bien qu'il faut commencer par reconnaître les choses telles qu'elles sont, avant de chercher leur raison d'être. « Le *comment*, dit-il (p. 9), sans le *pourquoi* n'est pas de « la science, mais renferme les matériaux de la science. « Ceci avertit de ne rien dédaigner, de ne refuser la « coopération de personne. N'êtes-vous pas doué « d'une tête forte, d'un coup d'œil d'aigle? Ne vous « découragez pas, vous pouvez encore être utile ; « observez avec attention ; tôt ou tard un homme de « génie se rencontrera, qui, s'emparant des phénomènes que vous aurez recueillis, et dont vous aurez « épié de nouvelles circonstances, les coordonnera « pour les réduire à leur principe. Le *comment* tout « seul n'est donc pas sans utilité ; sans lui, au contraire, le *pourquoi* n'est bon à rien ; il y a plus, il « est dangereux. D'où naissent toutes les aberrations « philosophiques, toutes les erreurs, n'importe dans « quelle classe d'objets elles se manifestent? De ce « que l'on construit le *pourquoi* en négligeant le *comment* ; de ce que l'on donne un faux *pourquoi* à un « *comment* qui n'était pas fait pour lui ; de ce que « l'on s'obstine à assigner un *pourquoi* à un *comment*, « qui n'en comporte pas jusqu'ici ; enfin, de ce que « l'on part d'un *comment* vicieux... Le rationalisme « (p. 10 et 11) le prétendrait en vain, il ne saurait « se passer de l'empirisme ; car que serait, je vous « prie, une explication sans chose à expliquer? Que « serait une connaissance quelconque, vide de faits, « privée d'observation et d'expérience? Toutefois « l'empirisme abandonné à lui-même ou le *comment*, « nous l'avons déjà remarqué, n'est pas de la science ; « il en est seulement la base, le point d'appui. » Il faut donc négliger provisoirement la question ultérieure de la raison des choses, pour les étudier telles qu'elles sont ; or dans ces limites, on peut se borner à reconnaître leurs caractères actuels, ou rechercher les caractères qu'elles ont pu avoir à leur origine, avant d'être arrivées à leur plein développement ; c'est-à-dire, pour parler avec M. de Reiffenberg, « le *comment* est ou actuel ou primitif, « et il faut aller du premier au second (p. 8). » Enfin,

(1) De Justi Lipsii Vitâ et scriptis Commentarius. Bruxellis, 1823.

« le *comment* est vicieux de deux manières (p. 11), « par addition et par soustraction : par addition, en « insérant dans l'analyse de la pensée humaine un « élément qui ne lui appartient pas ; par soustraction, « en y omettant un élément qui lui appartient. »

Ces principes de méthode déterminent le point de vue sous lequel M. de Reiffenberg considère l'histoire de la philosophie. Là, comme M. van de Weyer, il reconnait (p. 13, 14, 15) « qu'aucune philosophie « n'étant la philosophie tout entière, et un seul obser- « vateur, si expert qu'il soit, ne pouvant tout observer, « la connaissance de l'esprit humain ne se forme que « pièce à pièce. Or aucun système n'est entièrement « faux, le mensonge ne devenant admissible que par « sa ressemblance avec le vrai ; de sorte que jusque « dans l'erreur il y a manifestation de la vérité vers « laquelle nous tendons de notre nature : donc c'est « en mettant tous les systèmes les uns au bout des « autres qu'on formera, après contrôle et réduction, « le système le plus complet... L'histoire de la phi- « losophie nous mène du particulier à l'universel, de « l'intolérance à la tolérance, de l'exclusif à l'éclec- « tisme, par une pente douce et naturelle. Gardons- « nous d'être exclusifs, sous peine d'immobilité ; mais « exensons les auteurs de l'avoir été. Que dis-je? les « premiers venus n'ont pas besoin d'excuse : ils devaient « l'être, car ils n'avaient pas à opter, et étaient hors « d'état de dépasser leur horizon. Les suivants se pri- « rent de passion pour l'opinion traditionnelle qu'ils « avaient choisie, ou que leur siècle leur indiquait, « ou pour celle qu'ils avaient trouvée ; mais en se « renfermant dans une idée, ils la creusèrent peut- « être davantage, et en exprimèrent avec plus de « force ce qu'elle contenait... Héritiers des résultats « de leurs efforts, ce dont nous avons besoin, c'est « une philosophie qui résume et achève toutes les « précédentes. »

Arrivant à l'objet particulier de sa brochure, M. de Reiffenberg examine la situation de la Belgique, et se demande de quel côté la Belgique, placée entre l'Allemagne et la France, doit tourner les yeux en philosophie : il n'hésite pas à reconnaître et à déclarer que le centre littéraire et scientifique des Belges n'est pas du côté du Rhin, mais à Paris ; il va même jusqu'à affirmer que ce n'est qu'en passant par le territoire français que l'Allemagne pourrait s'ouvrir l'entrée de la Belgique ; et tout patriotisme à part, nous ne pouvons nous empêcher de partager l'opinion de l'auteur. Nous croyons que nul bon esprit ne sera tenté de la contester en considérant l'immense disproportion de la culture philosophique en Belgique et en Allemagne, disproportion qui n'est pas accidentelle, et qui a ses raisons générales si évidentes qu'il est inutile de les rappeler. Vouloir transporter brusquement la philosophie allemande en Belgique, c'est vouloir un effet sans cause ; c'est entreprendre de se passer du temps ; c'est agir contre la loi de gradation, qui n'est jamais impunément violée ; c'est étouffer les semences naturelles qui commencent à germer, dans une impuissance invincible de faire venir autre chose. On n'improvise point la philosophie d'un peuple. On ne la met pas plus en serre chaude que ses mœurs et sa religion. En un mot, si par sa position géographique, par ses habitudes religieuses et politiques, par son génie et par toute son histoire, la Hollande regarde l'Allemagne ; par ces mêmes motifs la Belgique regarde la France. Nous sommes encore de l'avis de M. de Reiffenberg lorsqu'en repoussant l'importation de la philosophie allemande en Belgique, il s'élève aussi avec force contre le matérialisme et le scepticisme qui découlent de la philosophie française d'un siècle qui n'est plus. Il termine par exprimer le vœu que les études philosophiques dans les universités belges soient surtout dirigées vers l'histoire de la philosophie, et de préférence vers l'histoire de la philosophie ancienne, comme on le fait dans les universités de Hollande, qui ont produit tant de travaux distingués en ce genre. C'est là une imitation de l'Allemagne et de la Hollande (1), qui nous paraît sans aucun danger et pleine d'avantages pour la Belgique. Ici encore nous appuyons de toutes nos forces le vœu de M. de Reiffenberg ; et ce n'est pas seulement en Belgique, c'est en France que nous désirons vivement que l'histoire de la philosophie ancienne soit cultivée ; car cette culture serait singulièrement propre à développer l'esprit de critique, qui se lie si intimement à l'esprit philosophique.

(1) Après l'Allemagne, la Hollande est assurément le pays de l'Europe où l'histoire de la philosophie ancienne est le plus cultivée, surtout depuis Wyttenbach. Voyez à cet égard des détails curieux dans la belle préface des *Initia philosophiæ Platonicæ* de M. van Heusde. *Traj. ad Rhen.*, 1827, *pars prior*, page 41. « Nunc in Academiis « nostris et Athenæis non tantum lectiones habentur Pla- « tonicæ, frequentes discentium numero ; sed jungunt « etiam suâ sponte juvenes sodalitia in quibus Platonem « legant secum invicem et interpretentur. Eduntur iden- « tidem specimina litteraria, cum alia de antiquis scrip- « toribus et historiæ philosophicæ argumentis, tum Pla- « tonica, quæ conscripta à tyronibus veteranis haud « videntur indigna ; auctores autem habent discipulos « eorum qui ipsi fuerunt Wyttenbachii discipuli. » Tout le monde connaît les savantes dissertations de MM. van Heusde, Bake, Mahne, van Lynden, Niewland, Winpersse, Martini, Hoogoliet, Peerlkamp, Prinsterer, Posthumus, Geer, Geel, van Limbourg, Thorbeke, etc., etc. En Belgique, on cite déjà quelques dissertations du même genre ; par exemple, celle de Baguet de Louvain *de Chrysippo*, 1822, une autre insérée dans les Mémoires de l'académie de Gand, 1824-1825, *de Carneade*, par Roulez ; une autre *de Hermotimo*, par Deutzinger de Liége, 1825.

Nous aurions bien quelques observations à faire sur cette brochure, mais elles s'appliquent mieux encore à l'ouvrage plus étendu dont il nous reste à rendre compte, savoir : *L'Éclectisme*, ou *premiers principes de philosophie générale*.

Cet ouvrage est un manuel destiné à servir de texte aux leçons du professeur, et de guide à ceux qui viennent l'entendre. L'auteur déclare qu'il ne l'a pas écrit dans la langue académique, parce qu'il n'est pas fâché de rendre compte de son enseignement, quel qu'il soit, à tout le monde, et qu'il regarde même cette publicité comme un devoir; et si tout y est abrégé, il rappelle que ses explications de vive voix doivent être le commentaire et le complément de son livre.

Il commence, dans des préliminaires, par diviser la philosophie en quatre parties. La philosophie traite : 1° de la sensibilité, de la génération des facultés de l'entendement et de la volonté (psychologie); 2° des produits de l'entendement ou idées (métaphysique); 3° des produits de la volonté ou actes moraux (éthique); 4° des formes rationnelles et méthodes à l'aide desquelles on peut augmenter les forces de l'esprit en rendant ses opérations plus faciles, plus promptes et plus sûres (logique). La théorie du beau dans les arts (esthétique) est, selon l'auteur, une dépendance directe de la morale. De ces quatre parties, il ne donne ici que la première, la psychologie, qui est le fondement des trois autres.

Il annonce, dans ces mêmes préliminaires, qu'il appliquera à ce nouveau travail les principes de sa brochure de 1828. Il prendra la vérité partout où il la trouvera, « avec empressement et sans rougir de « ses emprunts, *felix doctrinæ prædo*, comme dit « Bacon (1). Le vice des philosophes est moins d'avoir « mal vu que de n'avoir pas tout vu ; vouloir refaire « ce qu'ils ont bien fait est une vanité téméraire et « absurde... c'est éteindre la lumière qu'on n'a point « soi-même allumée. Ne méprisons pas l'héritage de « la sagesse des siècles, mais choisissons parmi ces « richesses, auxquelles se mêle tant d'alliage, et vérifions leur valeur, en ne renonçant point à juger par « nous-mêmes (pag. 10). » Telle est la pensée fondamentale de l'ouvrage de M. de Reiffenberg. De là le titre de cet ouvrage et la manière de l'auteur : elle consiste à présenter d'abord, sous une forme concise et presque aphoristique, les vérités relatives au sujet qu'il traite; ensuite à citer, sous le nom de *lectures*, les différents auteurs dont il a fait usage et auxquels il renvoie les élèves.

Cette première partie de l'ouvrage entier, la psychologie, ou traité des facultés de l'entendement et de la volonté, considérées dans leur origine, est divisée en cinq sections qui forment quatre livraisons, lesquelles ont paru successivement.

La première section renferme huit chapitres. Le premier établit le point de départ de la psychologie dans l'analyse des phénomènes de la conscience, abstraction faite de la nature de l'être pensant, soit spirituel, soit matériel, méthode qui tient à la fois de celle de Descartes et de celle de Bacon; et M. de Reiffenberg cite à cet égard un passage curieux et peu connu de Spinosa, où ce disciple immédiat de Descartes ne croit pas abandonner la méthode de son maître, en recommandant de commencer par une histoire de l'âme, non dans sa nature, mais dans ses phénomènes ou perceptions, d'après la méthode tracée par Bacon pour les sciences naturelles : « Non est « opus naturam mentis et primam ejus causam cognoscere, sed sufficit mentis sive perceptionum « historiolam concinnare modo illo quo Verulamius « docet (1). » Le chapitre suivant traite de l'existence des lois *à priori*; de l'unité comme loi fondamentale du MOI; de la passivité et de l'activité de l'être pensant ou de l'âme; des diverses hypothèses pour expliquer l'influence réciproque du corps sur l'âme, et de l'âme sur le corps; si le cerveau ne jouirait pas de la faculté de penser, etc... Chacun de ces chapitres est suivi d'un tableau de lectures correspondantes, et la section entière est terminée par des *questions sur ce qui précède*, questions dont le but est de s'assurer si les élèves ont bien compris tous les points traités directement ou indirectement dans les différentes leçons que représentent les chapitres antérieurs.

La deuxième section entre dans l'analyse des facultés de l'entendement. Voici les titres des chapitres dont elle se compose : La sensibilité. — Faut-il s'attacher à découvrir une faculté élémentaire et dont toutes les autres ne soient que des transformations? — La conscience. — L'attention. — La mémoire. — La comparaison et le jugement. — L'imagination. — La raison. — Chaque chapitre est accompagné de lectures, et le tout terminé par des questions sur ce qui précède.

Troisième section : De la volonté ou faculté morale. — La liberté. — Objections contre la liberté ou le libre arbitre. — De quelques lois de la volonté, des principes d'action qui influent sur elle. — L'habitude. — L'imitation et la sympathie. — Toujours avec des lectures et des questions.

Quatrième section : Digression sur le magnétisme animal à propos de la volonté. — Des esprits autres

(1) De Augment. scient., III, 4.

(1) Spinozæ opera quæ supersunt, edit. Paul., tom. I, pag. 600, epist. 42.

que l'âme humaine, et du démon de Socrate. — Apparition, vision. — Pressentiment, seconde vue. — Sommeil, songe, somnambulisme. — Le sentiment est-il contenu dans l'âme? — Comment l'âme est unie au corps. — Si tous les hommes ont originairement une égale intelligence. — Lectures et questions.

La cinquième section, annexée à la quatrième dans la même livraison, ne contient, au moins dans notre exemplaire, qu'un seul chapitre sur la séparation des deux principes constitutifs de l'homme, ou de la mort, sans lectures ni questions.

Maintenant, si l'on examine le fond de tous ces chapitres, on trouve que l'auteur y reste assez fidèle à son principe général de consulter toutes les écoles, sans épouser les préjugés d'aucune. Ainsi, partout il se prononce contre la direction exclusive de cette école qui prétend tirer de la sensibilité toutes nos facultés, celles de l'entendement et celles de la volonté, ainsi que toutes les idées qui dérivent de l'exercice de l'un et de l'autre, et toutes les règles qui doivent les diriger. Au chapitre V de la première section, il distingue avec toute l'école spiritualiste, avec le genre humain et les langues, l'activité et la passivité; il établit que l'âme est douée d'une énergie propre et de la puissance de se modifier elle-même. Au chapitre VII de la même section, il s'élève contre cette classe de philosophes, Priestley et autres, qui attribuent au cerveau la faculté de penser. Au chapitre XIV de la seconde section, il distingue contre Condillac la mémoire de la sensation continuée, la mémoire étant souvent le rappel de sensations ou de modifications qui ont disparu complétement. Dans la section cent onzième, il se prononce pour la liberté de la volonté contre la doctrine de la nécessité des motifs. D'un autre côté, il reconnaît hautement que la sensibilité est la condition de tout développement intellectuel et moral; et dans la section quatrième, chapitre XXIX, sur la question délicate de savoir si l'âme pense continuellement, il garde une sage circonspection entre l'opinion de Locke, qui soutient que l'âme ne pense pas toujours, et celle des cartésiens et de M. Royer-Collard (1), qui défendent la continuité de la pensée, et il conclut comme 'S Gravesande (2) par laisser la question indécise. « Autre chose, dit-il avec raison, « est de se tenir à l'entrée des difficultés par paresse « ou incapacité, autre chose de séparer les vérités « des simples conjectures. L'ignorance ainsi motivée « est de la science pour l'homme (p. 149). » Dans la digression sur le magnétisme animal, à propos de la volonté, il convient de la puissance de la volonté sur l'organisation, puissance qui produit une foule de phénomènes qui ne sont pas toujours des fables ou des fraudes, sans adopter légèrement ni tous les phénomènes que rapportent les partisans du magnétisme, ni surtout l'explication qu'ils en donnent. Il garde la même réserve sur les pressentiments (ch. XXVII), sur les songes et le somnambulisme (ch. XXVIII). Nulle part on ne rencontre, dans l'écrit de M. de Reiffenberg, aucune de ces hypothèses ultra-psychologiques qui égarent souvent l'école spiritualiste, ni, malgré son antipathie pour le scepticisme, aucune trace de mysticisme. Enfin de nombreuses citations non-seulement de philosophes, mais d'auteurs de toute espèce, de tous pays et de langues très-différentes, montrent une assez grande variété de connaissances et de lectures. Voilà la part du bien; et nous l'avons faite d'autant plus volontiers aussi étendue, que celle de la critique ne peut être moins considérable. En effet, tout en approuvant l'idée fondamentale de l'ouvrage de M. de Reiffenberg et sa direction générale, nous sommes forcé d'avouer que l'exécution est loin d'être satisfaisante. L'ouvrage entier, dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, est dominé et comme pénétré par un défaut grave, très-fâcheux sans doute dans toute espèce de livre, mais bien plus encore dans un livre élémentaire, et qui malheureusement se reproduit ici partout : nous voulons dire le désordre et la confusion. Nous signalerons successivement les points principaux où se montre ce défaut général dans l'écrit de M. de Reiffenberg.

1° Il y a quelque confusion dans le choix des matières. Puisque cet écrit n'étant que l'introduction d'un cours entier de philosophie, était uniquement consacré, comme le voulait la méthode, à la psychologie; la méthode voulait aussi qu'il n'y fût inséré et agité aucun problème dont l'observation psychologique ne fournît la solution. Or, par exemple, le chapitre XXV de la quatrième section, qui traite des esprits autres que l'être humain, appartient évidemment à l'ontologie, et même aux questions les plus délicates de l'ontologie. *Non erat hic locus.*

2° Il y a confusion dans la distribution des matières psychologiques elles-mêmes, dans l'ordre des sections dont ce traité de psychologie est composé. Ainsi, la première section renferme bien des chapitres qui eussent été beaucoup mieux placés dans la seconde ou dans la troisième, ou même rejetés dans la quatrième. Cette première section commence et devait en effet commencer par déterminer le point de départ de la psychologie, c'est-à-dire l'ordre des phénomènes dont s'occupe la psychologie, et la méthode qu'elle y

(1) Œuvres de Reid, t. 4, p. 436.

(2) 'S Grav., Introduct. ad philos. XV. Inter incerta relinquendum utrum mens semper cogitet, nec-ne.

applique. Il était naturel de procéder ensuite à l'analyse des phénomènes qui se rapportent à la psychologie, à l'analyse des facultés de l'âme, de l'entendement et de la volonté. Or cette analyse ne se trouve que beaucoup plus loin chez M. de Reiffenberg, dans la deuxième et dans la troisième section. Entre le premier chapitre de la première section et les deuxième et troisième sections, où vient enfin l'analyse des facultés de l'âme, se trouvent plusieurs chapitres qui, n'étant précédés ni de l'analyse de l'entendement ni de celle de la volonté, manquent tout à fait de lumière, et contiennent des questions méthodiquement insolubles, faute d'antécédents convenables. Le chapitre qui traite du point de départ de la psychologie est suivi immédiatement d'un chapitre sur l'existence des lois *à priori*; mais ces lois doivent être attachées à l'exercice de nos facultés, des facultés de l'entendement ou des facultés de la volonté; elles ne peuvent se développer qu'avec ces facultés; c'est donc dans l'analyse de ces facultés qu'on peut les observer et les recueillir: parler des lois qui président à l'action de nos facultés, avant d'avoir parlé de ces facultés, est un vice d'exposition qui ne va pas à moins qu'à donner à des lois réelles l'apparence de pures hypothèses. Qu'est-ce que l'unité comme loi fondamentale du MOI, pour qui ne sait encore ce que c'est que le MOI, qui ne connaît encore ni la conscience ni la mémoire, facultés sans lesquelles on ne saurait jamais, ni que le MOI existe, ni qu'il est un, ni bien moins encore qu'après avoir été découverte et puisée dans le MOI, l'unité est transportée à toutes ses conceptions ultérieures? Comment savoir si l'âme est passive ou active, quand on ne connaît aucun des phénomènes, aucune des facultés par lesquelles l'âme se manifeste, et dont le caractère actif ou passif peut éclairer sur la passivité ou l'activité de leur principe? Comment traîner les élèves dans les obscurités des différentes hypothèses qui ont été imaginées pour expliquer l'influence réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, avant de leur avoir expliqué ce que c'est que l'âme, et si elle est distincte du corps? Comment agiter la question si le cerveau ne jouirait pas de la faculté de penser, quand on n'a point dit encore ce que c'est que la faculté de penser qu'il s'agit d'attribuer ou de ne pas attribuer au cerveau? Il est évident que toutes ces questions exigent, pour être résolues avec méthode, une analyse approfondie de nos facultés.

3° Non-seulement l'ordre des sections et des chapitres est défectueux; mais il s'en faut que, dans chaque chapitre, celui des différents paragraphes soit irréprochable. Au lieu de procéder du connu à l'inconnu et de répandre ainsi sur les divers paragraphes de chaque chapitre une lumière croissante, l'auteur semble jeter au hasard des paragraphes scrupuleusement numérotés, mais dont les uns ne conduisent point aux autres, de sorte que, faute de gradation, l'ensemble est obscur. Fallait-il, dans le premier chapitre, sur le point de départ de la psychologie, présenter d'abord les problèmes les plus difficiles sous leurs formes les plus ardues, et dans la phraséologie scientifique la plus raffinée, antérieurement à toute analyse? Je lis au paragraphe 20 les phrases suivantes : « Le MOI se « pose et se fixe lui-même, mais toute affirmation « supposant une négation et réciproquement, il ne « le peut qu'en se distinguant du NON-MOI (paragraphe 23)... Le MOI est ou spontané ou réfléchi; « pour qu'il soit à ses propres yeux, il faut qu'il « agisse. Son action est la condition nécessaire de « son aperception : mais cette action est ou spontanée, « c'est-à-dire qu'elle s'accomplit d'abord sans que le « MOI prévoie son résultat et y consente, ou elle est « réfléchie, c'est-à-dire qu'elle s'accomplit parce que « le MOI y consent, et qu'il en connaît les conséquences. » Suivent des jugements sur le *cogito ergò sum* de Descartes et le principe analogue de Fichte. Ces phrases nous sont très-connues; elles peuvent être vraies, et même claires avec leurs antécédents et leurs conséquents; mais tirées violemment de leur place, et transportées de toutes pièces à l'entrée d'un livre élémentaire, elles y sont profondément inintelligibles; car l'élève ne sait ni ce que c'est que le MOI, ni ce que c'est que la spontanéité et la réflexion; et pour peu qu'il ait de sens, il doit être fort embarrassé de se trouver, au début de ses études, entre Descartes et Fichte. Il y a peu de chapitres sur lesquels on ne puisse faire la même critique.

4° Même confusion dans l'érudition de M. de Reiffenberg. Il y a un grand luxe de citations; on pourrait dire que le texte en est composé tout entier. Le mal n'est pas là; il est dans l'inexactitude de quelques-unes, et dans le désordre de toutes. Il n'est pas impossible de faire un très-bon chapitre avec des emprunts; mais des phrases d'emprunt mises au bout les unes des autres ne font pas toujours un bon chapitre. Quant aux lectures, assurément il était utile de renvoyer les élèves aux sources où ils peuvent puiser une instruction plus abondante, mais il fallait déterminer les points sur lesquels on les renvoie aux auteurs désignés; autrement ce n'est plus qu'une liste d'indications bibliographiques sans aucune utilité philosophique. Nous regrettons vivement que M. de Reiffenberg n'ait pas marqué sur quels points précis on doit consulter les livres dont il donne les titres et les dates. Nous regrettons encore qu'il ait, dans ses lectures, tellement mêlé les auteurs les plus difficiles à comprendre à côté des plus élémentaires, les plus rares avec les plus usuels, les étrangers avec les nationaux, les modernes avec les anciens, qu'en vérité il est extrêmement

difficile, surtout à des élèves, de s'orienter dans un pareil dédale.

5° Enfin, comme il arrive d'ordinaire, le vice du fond passe jusque dans la forme, et la critique la plus indulgente ne peut s'empêcher de reprocher à l'écrit de M. de Reiffenberg un style souvent inégal et négligé. Les tons les plus divers y sont mêlés ensemble, mais non pas fondus. Des anecdotes ou des détails bibliographiques s'y rencontrent brusquement à côté des réflexions de l'ordre le plus élevé. Ainsi, à propos de la liberté de la volonté au milieu des plus pressants motifs d'agir, section 3e, après le paragraphe 138, d'une gravité et d'une sécheresse toute métaphysique, vient le paragraphe suivant n° 139 : « Mais l'âne de Buridan?... « Qu'est-ce que l'âne de Buridan? C'est un conte « puéril qu'il faut pourtant connaître pour n'être pas « dépaysé dans l'ancienne philosophie scolastique. » Suit l'explication de Bayle avec cette remarque que « Spinosa ne parle point de l'âne mais de l'ânesse de « Buridan. » Nous doutons fort que ce ton léger, trop familier à l'auteur, et dont nous pourrions multiplier les exemples, soit de très-bon goût dans un livre de philosophie élémentaire.

En résumé, l'ouvrage que nous annonçons nous paraît recommandable par l'esprit général qui l'a dicté et la variété des connaissances et des lectures qu'il atteste; mais l'estime même que nous en faisons nous permettait à la fois et nous faisait un devoir de ne pas dissimuler les défauts qui le déparent. Les idées et l'érudition n'y sont point assez digérées, et il ne porte point l'empreinte d'une méditation préalable suffisante et d'un assez grand travail dans l'exécution. Nous terminerons par quelques observations que nous soumettons à l'auteur, et dont nous serions heureux qu'il voulût bien profiter dans la suite de son ouvrage. Nous persistons à considérer comme utile et féconde l'opinion qui commence à se répandre aujourd'hui que toute école exclusive est condamnée à l'erreur, quoiqu'elle contienne nécessairement quelque élément de vérité. De là l'idée très-philosophique, selon nous, d'emprunter à chaque école sans en excepter aucune. Cette impartialité supérieure qui étudie tout, ne méprise rien, et choisit partout, avec un discernement sévère, les vérités partielles que l'observation et le sens commun ont presque toujours introduites dans les systèmes les plus défectueux, est ce qu'on est convenu d'appeler d'un nom en lui-même aussi bon qu'un autre, *éclectisme*. Le mot n'est rien, la chose est tout. Or il n'y a rien qui n'ait ses mauvais et ses bons côtés, ses périls comme ses séductions. La séduction est ici dans l'étendue et la richesse des matériaux, qui se présentent en foule aussitôt qu'on ne repousse aucun système en totalité et qu'on les admet tous pour quelque chose dans la composition de son propre édifice. Encore une fois, là est la séduction, mais là est aussi le danger. Les matériaux sont abondants sans doute, car l'humanité n'est pas d'hier. La philosophie compte déjà bien des siècles, et les génies qui ne sont plus nous ont legué mille vérités. Mais ces vérités sont enfouies dans des systèmes où elles sont liées à de spécieuses erreurs. Il faut donc savoir discerner ces vérités des erreurs qui les entourent; il faut savoir reconnaître que ces vérités sont des vérités et non pas des erreurs; et on ne peut le faire, si l'on n'a pas une mesure d'appréciation, un principe de critique, si on ne sait pas ce qui est vrai, ce qui est faux en soi; et on ne peut le savoir qu'autant qu'on a fait soi-même une étude suffisante des problèmes philosophiques, de la nature humaine, de ses facultés et de leurs lois. C'est quand une analyse scientifique, patiente et profonde, nous a mis en possession des éléments réels, et de tous les éléments réels de l'humanité, que nous adressant aux systèmes des philosophes et les étudiant avec le même soin que nous avions mis à l'étude des questions philosophiques, nous pouvons reconnaître ce que ces systèmes possèdent et ce qui leur manque, discerner en eux le vrai et le faux, négliger l'un, nous approprier l'autre, et agrandir et étendre nos propres pensées par d'habiles et judicieux emprunts. Alors seulement vient le tour de l'analyse historique, qui doit être poussée extrêmement loin pour arriver jusqu'aux entrailles mêmes des systèmes qu'elle étudie et en saisir les éléments constitutifs. L'analyse historique des systèmes n'a-t-elle pas été précédée de l'analyse scientifique des matières en elles-mêmes? Elle manque de guide et de flambeau, et elle se perd dans les ténèbres; ou bien a-t-elle été précédée par l'analyse scientifique, mais manque-t-elle elle-même de profondeur et s'arrête-t-elle à la surface des systèmes? L'objet même qu'elle s'était proposé lui échappe. Ainsi deux conditions de l'éclectisme bien entendu : 1° l'analyse scientifique; 2° l'analyse historique, c'est-à-dire l'esprit philosophique et une érudition aussi sévère qu'étendue. Voilà l'idéal qu'il faut encore se proposer quand même on désespère de l'atteindre; voilà le but dont il faut approcher plus ou moins. Sur cette route bien tracée, il est des degrés divers où chacun peut arriver dans la mesure de ses forces, avec quelque utilité pour la science et non sans honneur pour soi-même. Mais supposez que l'analyse scientifique soit vague et superficielle, et que l'analyse historique ne le soit pas moins, et jugez ce qui pourra sortir d'un travail aussi léger. Au lieu de la combinaison réelle des éléments organiques des divers systèmes, vous n'aurez que la juxtaposition arbitraire de quelques phrases extraites çà et là des écrivains philosophiques : quelque impartialité sans doute y

sera, mais l'impartialité de la faiblesse et de l'impuissance; nulle précision dans les détails, nulle lumière dans l'ensemble, en un mot le syncrétisme au lieu de l'éclectisme. Mais même alors il ne faudrait pas oublier que tout commencement est faible, toute direction naissante nécessairement un peu vague; que rien ne peut se passer du temps, et que la philosophie, comme toute autre science, est progressive et vit de tâtonnements. Depuis quelques années, en France et ailleurs, plus d'un esprit distingué est entré dans la route que nous venons de signaler et que nous croyons bonne. En Belgique, MM. van de Weyer et de Reiffenberg ont transporté l'éclectisme dans leur enseignement, et le répandent par leurs écrits. Nous ne pouvons qu'applaudir à leur entreprise et encourager leurs essais, mais en les invitant à redoubler d'efforts et à ne point s'arrêter dans leur honorable carrière.

PRÉFACE DE LA TRADUCTION

DU MANUEL

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DE TENNEMANN.

(1er SEPTEMBRE 1828.)

La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de ces trois choses à faire :

Ou abdiquer, renoncer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne autorité, revenir au moyen âge;

Ou continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes usés, qui se détruisent réciproquement;

Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes, et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même, dans son essence et dans son unité.

Le premier parti est impossible. D'abord, la philosophie n'est qu'un effet, et non pas une cause. L'indépendance et pour ainsi dire la sécularisation de la pensée viennent du progrès général de l'esprit d'indépendance et de la sécularisation de toutes choses, état, science, art, industrie. Ainsi posée, la question est aisément résolue. Quel vent pourrait aujourd'hui déraciner cet arbre qui a poussé au milieu des orages, et qui a grandi, arrosé du sang et des larmes de tant de générations?

La civilisation moderne ne peut reculer, ni par conséquent la philosophie qui la représente. Là est la vanité de l'école théocratique. La théocratie est le berceau légitime des sociétés naissantes, mais elle ne les accompagne point dans le progrès de leur développement, progrès nécessaire qui dérive de la nature des choses; et comme la nature des choses ne peut pas être séparée des desseins de la Providence, il suit que toute lutte contre la nature des choses est dirigée contre la Providence elle-même, et qu'ainsi l'entreprise d'arrêter la civilisation et d'éteindre la philosophie est une gageure contre Dieu lui-même, que tout l'esprit du monde ne saurait gagner. Et puis, quel est le fondement de l'altière polémique de la théocratie contre la philosophie? Tout le monde le sait aujourd'hui : Un paralogisme. C'est avec la raison qu'ils attaquent la raison, invoquant ainsi l'autorité même qu'ils combattent et qu'ils entreprennent de convaincre d'impuissance. Un peu de rigueur et de conséquence a conduit l'école théocratique à réprouver non plus tel ou tel système philosophique, mais l'esprit commun de tous les systèmes, à savoir la libre réflexion, c'est-à-dire la philosophie elle-même. Plus de rigueur et de conséquence encore la pousserait au scepticisme absolu, on la ramènerait à la philosophie. Sans doute, après les grands mouvements qui, dans ces derniers temps,

ont si profondément et si diversement agité la société et la pensée humaine, sans avoir pu remplir encore l'inquiète espérance de ceux qui veulent semer et récolter en un jour, l'appel au moyen âge et à la foi aveugle pouvait séduire des esprits fatigués par l'appât de la nouveauté et le faux semblant d'une conséquence parfaite. De là ces abjurations philosophiques, nées du découragement et du désespoir, et qui, à des yeux mal exercés, semblaient le signal de la défaite de la philosophie et du retour de l'ancienne autorité. Mais aujourd'hui le secret est divulgué; la paix et l'innocence du moyen âge sont bien connues, et l'appel à la foi aveugle contre la raison par la raison même est convaincu de n'être qu'un paralogisme pusillanime, et cette seule vérité, rendue manifeste, protége désormais la philosophie et arrêtera les déserteurs.

D'un autre côté, laisser la philosophie dans l'état où le XIXe siècle l'a reçue des siècles précédents, c'est faire de la raison un usage très-peu raisonnable; c'est consentir au décri de la philosophie par elle-même; c'est prêter à ses ennemis et à la théocratie qui l'observe leurs armes les plus redoutables; ce n'est pas combattre l'esprit du temps, mais c'est rester au-dessous. En effet, la qualité qui nous distingue, que nous recherchons le plus, et dont nous sommes le plus fiers, c'est l'étendue. De toutes parts, en politique, dans les arts, en littérature, on aspire au complet. On refuse de se laisser éblouir par une seule face des choses, si brillante qu'elle soit; on veut les regarder toutes successivement pour se faire de la chose en question une idée complète et fidèle. Voilà le bien; le mal est dans l'affaiblissement ou l'absence de l'enthousiasme et de la grande originalité; je dis la grande, car pour la petite, elle surabonde. Dans cette disposition générale des esprits, quelle peut être la séduction de systèmes vieillis que la philosophie moderne produisit à sa naissance, et qu'elle a reproduits cent fois depuis deux siècles, sans qu'aucun d'eux ait pu se soutenir? Il est évident que chacun des systèmes que nous ont légués le XVIIe et le XVIIIe siècle, n'est pas absolument faux, puisqu'il a pu être; mais il est de toute évidence aussi que nul de ces systèmes n'est absolument vrai, puisqu'il a cessé d'être, à l'encontre de la vérité absolue, qui, si elle paraissait, éclairerait, rallierait, soumettrait toutes les intelligences. Il n'y a pas un de ces systèmes sur lequel n'ait passé une polémique accablante. Il n'y en a pas un qui ne soit percé à jour en quelque sorte, atteint et convaincu de contenir d'intolérables extravagances. Qu'il se présente quelqu'un de ces principes qui, dans le temps, ont séduit tant de bons esprits; il n'y a personne aujourd'hui qui, à l'instant même, n'impose à ce principe la longue chaîne des conséquences qu'il a successivement produites, et qui l'ont trahi et décrié. Proposez-vous d'expliquer l'intelligence par le principe célèbre de la sensation, qui naguère, entre les mains de Locke et de Condillac, exerçait sur les esprits un charme irrésistible? Aujourd'hui, sans grands frais de sagacité et de dialectique, il suffit d'un peu de lecture pour voir à découvert derrière l'attrayant principe ses terribles conséquences; à côté de Locke, Mandeville et Collins; à côté de Condillac, d'Holbach et La Métrie, et toutes les saturnales du matérialisme et de l'athéisme. Proposez-vous d'expliquer toutes les connaissances humaines par la seule force de l'âme, de la pensée et de ses lois, ce qui paraît assez naturel? Ce noble spiritualisme a contre lui la réputation équivoque des sublimes et chimériques abstractions auxquelles, si sage à son point de départ, il a fini par conduire plus d'une illustre école. Essayez-vous du doute? Le fantôme du scepticisme est là. Êtes-vous tenté de vous réfugier dans le sentiment? Mais qui ne vous signale d'avance la pente qui déjà vous précipite vers le mysticisme? Ainsi, principes et conséquences, il n'y a plus rien d'imprévu, par conséquent rien qui puisse faire illusion; car, il ne faut pas s'y tromper, la raison comme l'imagination ne s'élance guère qu'après l'inconnu et l'infini. Or, quel système possède encore aujourd'hui ce charme? C'est l'honneur de la raison humaine de ne se rendre, je ne dis pas qu'à la vérité absolue, mais qu'à ce qu'elle croit la vérité absolue. Aujourd'hui, il n'y a pas un esprit un peu bien fait qui ne sache de reste que tous les systèmes que présente la philosophie moderne, ne sont, en dernière analyse, que des systèmes particuliers, qui peuvent bien renfermer plus ou moins de vérité, mais qu'il serait ridicule de donner et de prendre pour la vérité tout entière.

Reste donc le troisième parti. A défaut du fanatisme pour tel ou tel système particulier, que le penchant à l'enthousiasme et une vue incomplète des choses produiraient peut-être, et dont il faut à peu près désespérer avec nos qualités comme avec nos défauts, je ne vois pas d'autres ressources à la philosophie, si elle ne veut pas passer sous le joug de la théocratie, que l'équité, la modération, l'impartialité, la sagesse. C'est, j'en conviens, une ressource un peu désespérée, mais, pour moi, je n'en vois pas d'autre. Il serait bizarre qu'il n'y eût plus que le sens commun qui pût faire quelque effet sur l'imagination des hommes. Mais il est certain que tout autre prestige paraît bien usé. Tous les rôles fanatiques en philosophie, tous les rôles à la fois d'injustice et de sottise, c'est-à-dire encore tous les rôles inférieurs, ont été dérobés au XIXe siècle par les siècles précédents; il est comme condamné à un rôle nouveau, le plus humble en apparence, mais en réalité le meilleur et le plus grand, celui d'être juste envers tous les sys-

tèmes, sans être dupe d'aucun d'eux ; de les étudier tous, et au lieu de se mettre à la suite de l'un d'eux, quel qu'il soit, de les enrôler tous sous sa bannière, et de marcher ainsi à leur tête, à la recherche et à la conquête de la vérité. Cette prétention de ne repousser aucun système, et de n'en accepter aucun en entier, de négliger ceci, de prendre cela, de choisir dans tout ce qui paraît vrai et bon, et par conséquent durable, d'un seul mot, c'est l'éclectisme.

L'éclectisme! je n'ignore pas que ce nom seul soulève toutes les doctrines exclusives; mais faut-il s'étonner qu'une opinion qui paraît un peu nouvelle, rencontre une vive résistance, surtout une opinion comme l'éclectisme? Proposez donc aux partis, je vous prie, de déposer leurs prétentions tyranniques dans le service de la commune patrie? Tous les partis vous accuseront d'être un mauvais citoyen. Les doctrines exclusives sont dans la philosophie ce que les partis sont dans l'État. L'éclectisme tend à substituer à leur action violente et irrégulière une direction ferme et modérée qui emploie toutes les forces, n'en néglige aucune, mais ne sacrifie à aucune l'ordre et l'intérêt général. Supposez encore que, parmi ces opinions, qui toutes aspirent à la domination exclusive, il y en ait une qui, depuis plus d'un demi-siècle, soit en possession d'une autorité universelle et incontestée, habituée à ne recevoir que des hommages, traitée presque comme une religion. Avisez-vous de contester la souveraineté de l'altière idole ; proposez-lui, le plus poliment du monde, de descendre de son trône, de paraître dans la mêlée, d'y faire valoir ses droits à la sueur de son front, de n'être enfin qu'une opinion tout comme une autre, ayant comme une autre du vrai et du faux, acceptée par ceux-ci, repoussée par ceux-là ; en un mot, proposez-lui de consentir au droit d'examen, et vous verrez éclater un bel orage. J'avais donc compté sur une polémique ardente, mais je l'avais espérée sérieuse. Au lieu d'objections, je n'ai rencontré que des déclamations, des calomnies. En vérité, j'avais cru l'école sensualiste plus forte. Loin de l'affaiblir, s'il était en mon pouvoir, je la fortifierais au contraire ; je lui donnerais un représentant sérieux et digne d'elle; car elle renferme de grandes vérités, elle doit tenir un rang élevé dans la science, et je regarde, en conscience, comme un véritable malheur l'état déplorable où elle est tombée parmi nous. Je regrette bien sincèrement que M. de Tracy, désarmé par l'âge, ne puisse entrer dans la lice avec la philosophie nouvelle. Ce n'est point à l'arsenal du jésuitisme qu'un pareil adversaire demanderait des armes. Il les trouverait dans l'étude approfondie des matières philosophiques, dans le talent d'analyse et la logique sévère dont il a donné tant de preuves, et alors pourrait s'établir une polémique loyale et scientifique. Nous sommes les premiers à la solliciter. En attendant, ni mes amis ni moi, nous n'avons pas le cœur assez faible pour nous laisser arrêter par les obstacles que l'on sème autour de nous. Nous ne sommes pas entrés dans la route où nous sommes pour y recueillir des applaudissements frivoles, mais pour y servir la philosophie. Pour moi, il y a déjà longtemps qu'après avoir étudié et traversé plus d'une école, essayant de me rendre compte de l'attrait que chacune avait tour à tour pour moi, et du crédit de systèmes très-différents, de celui de Condillac et de celui de Reid par exemple, auprès des meilleurs esprits et des hommes distingués dont j'avais reçu les leçons, M. La Romiguière et M. Royer-Collard, je m'aperçus que l'autorité de ces différents systèmes venait de ce que tous ont en effet quelque chose de vrai et de bon; je soupçonnai que tous n'étaient pas au fond aussi radicalement ennemis les uns des autres qu'ils le prétendent ; je m'assurai peu à peu que tous pouvaient très-bien aller les uns avec les autres à certaines conditions, et je leur proposai un traité de paix sur la base de concessions réciproques. Je prononçai dès lors le mot d'*éclectisme* ; s'il effarouche, je le retire bien volontiers, pourvu qu'on me cède la chose. Ce mot pourtant, exact en lui-même, déjà employé par ceux qui, dans le cours des siècles, ont eu à peu près la même idée, généralement accepté dans la langue de l'histoire de la philosophie, me paraît tout aussi bon qu'une étiquette peut l'être, et je ne vois aucune raison pour l'abandonner. Quant au fond de l'entreprise, la réflexion et l'étude m'y attachent plus que jamais. La vue même du fanatisme auquel peut conduire une opinion exclusive, recommande plus que jamais à mes yeux la modération et la sagesse; et c'est mon vœu bien réfléchi, sinon mon espérance, que l'éclectisme serve de guide à la philosophie française du XIXe siècle.

Si cette philosophie doit être éclectique, elle doit s'appuyer sur l'histoire de la philosophie. En effet, il est évident que toute philosophie éclectique a nécessairement pour base une connaissance profonde de tous les systèmes dont elle prétend combiner les éléments essentiels et vrais. Qu'est-ce d'ailleurs que l'histoire de la philosophie, sinon une leçon perpétuelle d'éclectisme ? Qu'enseigne l'histoire de la philosophie, sinon que tous les systèmes sont aussi vieux qu'elle et inhérents à l'esprit humain lui-même qui les produit au premier jour et les reproduit sans cesse; que vouloir établir la domination d'un seul est une tentative vaine, qui, si elle réussissait, serait le tombeau de la philosophie ; que, par conséquent, il n'y a rien à faire qu'à honorer l'esprit humain, à respecter sa liberté, à constater les lois qui la règlent et les systèmes fondamentaux qui émanent de ces lois, à perfectionner sans cesse ces divers systèmes l'un par l'autre, sans tenter d'en détruire aucun, en recherchant et en dégageant

la portion immortelle de vérité que chacun d'eux renferme, et par laquelle chacun d'eux est frère de tous les autres et fils légitime de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie eût suffi toute seule pour enfanter l'éclectisme, c'est-à-dire la tolérance philosophique, et, aussitôt que cette tolérance se fait jour, après le long règne du fanatisme, elle amène nécessairement le besoin et le goût de l'étude approfondie de tous les systèmes.

Telle est la raison de l'importance que j'attache à l'histoire de la philosophie; c'est là ce qui m'a engagé et soutenu dans tous les travaux que j'ai entrepris pour connaître moi-même et faire connaître aux autres certaines époques, certains systèmes, certains hommes. C'est encore là ce qui m'a déterminé, l'hiver dernier, avant d'entrer dans l'exposition et la discussion détaillée de toutes les écoles du XVIIIe siècle, à présenter à mes auditeurs, dans un cadre resserré, le tableau de toutes les écoles antérieures, modernes et anciennes, y compris même celles de l'Orient; et je serais heureux si cette courte introduction (1) pouvait éclairer l'obscur labyrinthe des systèmes et fournir à la philosophie contemporaine quelques directions utiles. Mais je ne me dissimule pas que ce n'est point là une base suffisante à l'étude de l'histoire de la philosophie. Je me suis donc décidé à demander à l'Allemagne, si riche en travaux de ce genre, un ouvrage qui pût remplir mes vues et satisfaire les besoins de mon auditoire; or, je n'en pouvais trouver un qui, tout compensé, jouît d'une réputation plus générale et plus méritée que celui de Tennemann.

Brucker est le père de l'histoire de la philosophie; Tennemann est le véritable successeur de Brucker; comme lui, il a consacré sa vie entière à l'histoire de la philosophie, et il a préludé à la composition de son grand ouvrage par une foule de dissertations spéciales, qui attestent ces études détaillées dans lesquelles seules peut se former l'esprit critique et se fonder l'alliance féconde de la philologie et de la philosophie. Comme Brucker, Tennemann a donné une histoire complète de la philosophie qu'il a conduite jusqu'à son temps; comme lui encore, il a fait de ce long ouvrage un abrégé plein et substantiel qui le reproduit dans ce qu'il a de plus excellent, avec cet avantage de ne point accabler l'intelligence sous un trop grand nombre de détails, tout en lui fournissant des données solides sur lesquelles elle peut s'appuyer avec confiance. C'est cet abrégé que je présente au public français.

Je me suis déjà expliqué ailleurs (1) sur Tennemann, sur ses mérites et ses défauts. En résumé, ses mérites sont : 1° l'érudition, la connaissance des sources, des monuments originaux où sont déposés les systèmes, et des travaux de tous les temps et de tous les pays auxquels ces systèmes ont donné lieu; 2° la critique, l'emploi raisonné des matériaux amassés par l'érudition, le discernement des sources pures et de celles qui le sont moins, la prudence qui ne s'appuie que sur des textes certains, bien examinés et bien constitués; 3° l'intelligence philosophique arrivée assez haut dans la science elle-même pour voir clair dans son histoire. Tennemann est assez fort pour être impartial: il veut l'être et il l'est généralement; toutefois son impartialité historique pourrait être plus grande encore; car sa philosophie pourrait être plus élevée. Tennemann est un élève de Kant; et l'école de Kant est une grande école sans doute, mais ce n'est enfin qu'une école particulière, trop étroite encore pour comprendre et dominer tous les systèmes philosophiques. Ce n'est guère, comme je crois l'avoir déjà dit, que l'école écossaise élevée à sa plus haute puissance. Ce qui caractérise la philosophie de Kant est d'avoir séparé fortement l'ontologie et la psychologie, d'avoir placé le fondement de toute spéculation philosophique dans l'étude préalable de la faculté de connaître et de ses lois. Voilà bien en effet le point de départ de la philosophie, mais son point de départ seulement et non pas sa fin. Il faudrait aller du point de départ à la fin, de la critique de la raison aux objets de la raison, aux êtres; mais Kant s'est si bien établi dans le point de départ, dans la psychologie, qu'il reste en route et n'arrive que par des détours et plus ou moins légitimement à une ontologie incertaine. Antisensualiste en psychologie, il est presque sceptique en ontologie, et dans la théodicée il est si loin du mysticisme qu'il est presque injuste à son égard et ne le comprend pas. Tel est aussi à peu près Tennemann. Il s'arme d'une sévérité excessive toutes les fois qu'il arrive à des systèmes auxquels sa mesure psychologique s'applique moins aisément, et qui lui présentent des parties ontologiques dont il ne se rend pas bien compte, un mysticisme réel ou même la seule apparence du mysticisme. Il eût été désirable que cet habile homme eût vu et jugé de plus haut les systèmes philosophiques; mais il s'en faut qu'il tombe jamais dans la partialité et l'injustice, et il est difficile de reproduire avec plus de fidélité et de précision les vrais caractères des systèmes et leurs tendances générales. D'ailleurs, je l'avoue, j'aime mieux que Tennemann pèche par un excès de sévérité psychologique que par le défaut contraire, la trop grande facilité à s'engager sans criti-

(1) Leçons de 1829.

(1) Leçons de 1828. Introduction à l'histoire de la philosophie, leçon 12e.

que dans les voies périlleuses de l'ontologie. La psychologie n'est pas la philosophie tout entière, mais c'en est le commencement légitime; de même l'ouvrage de Tennemann n'est pas le dernier terme de l'histoire de la philosophie, mais c'en est une base excellente. Tel qu'il est, il me paraît parfaitement convenir à l'état de la philosophie parmi nous, et pouvoir concourir efficacement, par ses qualités et par le défaut même que je viens de signaler, à la régénération des études philosophiques, régénération dont la condition première est une forte culture de la psychologie, l'importance de la psychologie dans la science et dans l'histoire dût-elle être d'abord un peu exagérée.

Comme l'esprit philosophique de l'ouvrage de Tennemann rappelle trop l'école à laquelle l'auteur appartient, de même les formes de cet ouvrage rappellent trop aussi les formes, la terminologie et la langue de la philosophie kantienne. Or, si je suis loin d'approuver de tout point la langue de cette philosophie prise en elle-même, je l'approuve bien moins encore transportée dans l'histoire. Elle n'est point assez simple et assez générale pour traduire tous les systèmes; mais enfin elle est précise, et par conséquent suffisamment claire. Il ne faut pas oublier non plus que ce livre est un manuel fait pour être étudié, et non pour être parcouru légèrement; il est partout substantiel, concis, sévère; il repousse la curiosité superficielle; il ne peut profiter qu'entre les mains du travail et de la patience.

Le succès de ce manuel a été tel en Allemagne, que, publié pour la première fois en 1812, l'auteur fut obligé d'en donner une seconde édition dès 1815, déjà fort améliorée; et il en préparait une troisième lorsque la mort vint interrompre ses travaux. Heureusement les matériaux qu'il avait rassemblés furent confiés à un homme très-capable de les bien employer, M. Am. Wendt, alors professeur à Leipsig, aujourd'hui professeur à Gœttingue, qui rendit cette troisième édition de 1820 supérieure à la précédente. Ces améliorations se sont encore considérablement accrues dans la quatrième édition qui parut en 1825. Les notes laissées par Tennemann étendaient déjà l'exposition de quelques systèmes, par exemple celle des systèmes allemands qui sont venus après celui de Kant. M. Wendt a lui-même ajouté quelques articles sur plusieurs philosophes de son pays qui vivent encore. J'ai gardé de ces articles la partie bibliographique, pour donner à la France une idée de la philosophie allemande contemporaine; mais j'ai supprimé l'exposition des doctrines, comme beaucoup trop courte pour être intelligible ailleurs qu'en Allemagne, et comme sujette à erreur et à changement, les doctrines de ces philosophes se modifiant et se développant sans cesse. C'est la mort qui fait entrer un homme dans le domaine de l'histoire; on ne peut bien le juger que quand il a fait toute son œuvre. Je n'ai excepté que M. Schelling, une grande renommée ayant à peu près les droits de la mort.

C'est sur la quatrième et dernière édition que cette traduction a été faite. Je saisis cette occasion pour remercier publiquement mon ami et ancien collègue à l'école normale, M. Viguier, qui a bien voulu m'aider dans cette tâche ingrate. Il n'y a que les personnes qui connaissent l'original qui pourront se faire une idée de la peine que nous a coûté cette traduction, tout imparfaite qu'elle est encore.

Je termine en offrant ce manuel à la jeunesse qui fréquente mes leçons. Puisse-t-il nourrir en elle l'amour de la vraie philosophie, le goût de la réflexion et de l'étude, et ces habitudes laborieuses et viriles qui seules en tout genre assurent les véritables succès, et seules peuvent préparer la génération nouvelle à remplacer dignement, sur la scène du monde, la forte génération qui l'a précédée, qui a fait ou qui a vu de si grandes choses.

INTRODUCTION

AUX ŒUVRES POSTHUMES

DE M. MAINE DE BIRAN.

(1er mars 1834.)

Quelques mois après la mort de M. Maine de Biran, M. Lainé, l'ami le plus intime et l'exécuteur testamentaire de l'honorable défunt, voulut bien me charger de reconnaître et d'examiner tous les papiers déposés entre ses mains. Voici la note dans laquelle je consignai les résultats de ce scrupuleux inventaire:

« Dans un premier travail, qui a été fait chez M. Lainé par le secrétaire de M. de Biran et par moi, nous avons séparé tous les papiers placés sous nos yeux en trois classes : la première renfermant les écrits politiques de M. de Biran, c'est-à-dire les brouillons de discours prononcés à la tribune de la chambre des députés, des projets de rapport au conseil d'État, et des notes sur divers sujets d'administration et de politique ; la deuxième, ses écrits philosophiques ; la troisième, des cahiers de souvenirs.

« Tous les papiers de la seconde classe m'ayant été remis, un examen attentif m'a fait reconnaître les ouvrages suivants :

« 1° Le manuscrit du mémoire couronné par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut sur *l'Influence de l'habitude*, mémoire qui est imprimé.

« 2° Le manuscrit du mémoire couronné par la même classe sur *la Décomposition de la pensée*. Ce manuscrit, en assez bon état, compléterait aisément l'impression de ce mémoire qui avait été commencée, puis abandonnée.

« 3° Le manuscrit du mémoire adressé à l'Académie de Berlin sur cette question : *Y a-t-il une aperception immédiate interne ? En quoi diffère-t-elle de la sensation ?* Ce manuscrit est entier, et l'écriture assez belle ; mais M. de Biran a couvert les marges d'additions difficiles à déchiffrer, et qui, s'étendant souvent jusque dans le texte, le défigurent. Si l'on voulait imprimer ce mémoire, il serait sage de négliger les remarques marginales, et de s'attacher au texte primitif, que l'on ferait bien de collationner sur une copie qu'il faudrait faire prendre à Berlin du manuscrit original, déposé probablement dans les archives de l'Académie.

« 4° Le manuscrit du mémoire couronné à l'Académie de Copenhague sur la question des *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit est la minute de l'auteur, et il y en a une copie en assez mauvais état. Pour imprimer ce mémoire, il faudrait aussi se procurer une copie du manuscrit de Copenhague. L'ouvrage est long et de la plus grande importance.

5° Plusieurs petits écrits de dates différentes ; un discours inédit, tenu à l'Académie de Bergerac, sans date ; quelques notes, également inédites, destinées à une société philosophique qui s'était formée en 1814 ; le brouillon de l'*Examen des leçons de M. Laromiguière*, celui de l'article Leibnitz de la *Biographie universelle* ; des extraits en français du premier volume de mon édition de Proclus, avec un certain nombre de feuilles tout à fait en désordre et sans suite.

« 6° Quelques morceaux qui ne sont point de M. de Biran, et qui lui auront été communiqués ; rien d'important.

« 7° Le travail dont s'occupait M. de Biran, dans les dernières années de sa vie, était la refonte de ses deux mémoires de Berlin et de Copenhague, dans un ouvrage dont il reste deux longs fragments parfaitement copiés : l'un sous le titre de *Recherches sur une division des faits physiologiques et philosophiques*, morceau complet ; l'autre sans titre, ne commençant qu'à la seizième page, mais appartenant évidemment au même ouvrage dont M. de Biran m'a souvent entretenu.

« 8° Un manuscrit intitulé : *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir d'un cours sur l'aliénation mentale*, écrit composé à ma connaissance entre 1821 et 1822, divisé en deux parties avec une table des matières et un avant-propos ; le tout fort bien copié et prêt pour l'impression. Cet ouvrage est, à mon sens, la meilleure pièce de l'auteur et la dernière expression de sa pensée. L'avant-propos très-bien fait contient une espèce d'histoire de ses travaux.

« Tel est le résultat de l'examen des papiers qui m'ont été remis par M. Lainé. Ces divers manuscrits pourraient et devraient servir à une édition complète des OEuvres philosophiques de M. de Biran. Voici quelles seraient mes idées à cet égard :

« Cette édition pourrait avoir quatre volumes ; le premier contiendrait, avec une introduction sur la personne et les travaux de M. de Biran, les deux mémoires couronnés à l'Institut de France, dont l'un a été imprimé en totalité, et l'autre aux trois quarts ; le second volume, les deux mémoires de Berlin et de Copenhague, tels qu'ils ont été composés d'abord ; le troisième, les deux morceaux dont il a été parlé à l'article 7, comme fragments importants d'un tout inachevé ; le quatrième, le traité des *Rapports du physique et du moral*, avec les meilleurs des petits écrits mentionnés dans l'article 5.

« S'il y avait quelque obstacle à cette édition complète, on pourrait au moins imprimer immédiatement le dernier ouvrage de M. de Biran, savoir : les *Considérations sur les rapports du moral et du physique*. Il est certain que l'intention de M. de Biran était de publier cet ouvrage le plus tôt possible ; le manuscrit, comme je l'ai dit, est visiblement préparé pour l'impression ; sa publication serait un véritable service rendu à la philosophie et une pierre d'attente au monument que méritent les travaux de M. de Biran. Paris, 15 août 1824. »

Ni l'une ni l'autre de ces deux propositions souvent renouvelées ne fut acceptée, et je dus rendre les papiers qui m'avaient été confiés, excepté le manuscrit des *Rapports du physique et du moral* que

M. Lainé voulut bien me permettre de garder, et qui me paraissait pouvoir suffire, à tout événement, avec l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'article sur Leibnitz, à sauver du naufrage la mémoire de M. de Biran. C'est cet écrit que je me hasarde à publier aujourd'hui. Je le considère comme le résumé de tous les ouvrages de l'auteur. Non-seulement il en renferme toutes les idées fondamentales, mais il en reproduit même les meilleurs chapitres intégralement ou en abrégé. Il est dégagé de ces tâtonnements laborieux qui, dans les premiers mémoires, attestent la fermentation un peu confuse d'un esprit qui invente et l'embarras d'un penseur qui cherche sa route et ne l'a point trouvée. Ici M. de Biran, arrivé à son entier développement, pose son but plus nettement, et y marche d'un pas plus ferme. C'est son dernier mot sur le sujet constant des méditations de toute sa vie. J'y ai joint l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'article Leibnitz, où la main d'un maître est si sensiblement empreinte, ainsi qu'une *Réponse* à des objections qui lui avaient été faites par notre savant ami M. Stapfer. Cette *Réponse* suppose une théorie parfaitement arrêtée. Je ne crains donc pas d'affirmer que ce volume renferme M. de Biran presque tout entier. Le voilà tel que je l'ai connu; et à défaut d'une édition complète de tous ses ouvrages, qui eût été si désirable, cette publication le présente à l'Europe philosophique à peu près tel qu'il aurait pu s'y présenter lui-même.

Puisque je lui sers d'introducteur, il me semble que je ne puis me dispenser de placer ici quelques mots qui aident le lecteur à s'orienter dans ce volume et dans une doctrine compliquée et obscure en apparence, et pourtant très-simple dans son principe et son caractère général.

Le premier mérite de cette doctrine est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France (1), M. de Biran, s'il n'est pas le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la moins solide partie de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. M. de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations.

Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et les affaires (2), après avoir débuté sous ces auspices par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans aucune influence étrangère; de jour en jour il s'en sépare davantage, et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès.

En l'an VIII (1800), la classe des sciences morales et politiques de l'Institut où régnait l'école de Condillac, mit au concours, pour prix de philosophie, l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Maine de Biran traita ce sujet dans la doctrine qui dominait, mais avec la finesse d'observation qui déjà le caractérise. Son mémoire fut couronné en 1802. C'est le livre de l'*Habitude* qui fit à cette époque la réputation de l'auteur.

Voilà, ce me semble, un homme bien engagé dans un système et par l'amour-propre et par la reconnaissance.

Dans l'an XI (1803), la même classe proposa pour sujet de prix la question suivante : « Comment on doit décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître. » Maine de Biran concourut encore. Les mêmes juges attendaient du même concurrent les mêmes principes. Loin de là, Maine de Biran fit à cette question une réponse qui trahissait une direction nouvelle.

Que s'était-il passé dans l'esprit du jeune lauréat? Quelle lumière lui était venue, et de quel côté de l'horizon philosophique? Elle n'avait pu lui venir ni de l'Écosse ni de l'Allemagne; il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait pu modifier sa pensée; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. A force de méditer la doctrine du jour, le disciple de Cabanis et de Tracy avait fini par en entrevoir l'insuffisance, par sentir le besoin et reconnaître la réalité d'un élément essentiellement distinct de la sensation. C'était une sorte de défection; et ce qui honore singulièrement les juges et témoigne en eux d'un sincère amour de la vérité, c'est qu'ils couronnèrent en 1805 le nouveau mémoire qui, sous les formes les plus polies, leur annonçait un adversaire. Ce fait m'a paru trop honorable à la philosophie pour ne pas être mentionné.

Le germe contenu dans ce mémoire, Maine de Biran a passé sa vie entière à le développer.

Dans ce mémoire il n'y a qu'une seule idée, et Maine de Biran n'a jamais eu que celle-là. Cette idée, confuse encore et timidement avancée dans le mémoire de 1805, il la reproduit déjà plus dégagée et plus pré-

(1) Voyez la 2e préface des *Fragments philosophiques*.

(2) Il fut nommé d'abord sous-préfet à Bergerac, dans le département de la Dordogne, son pays; puis membre du corps législatif, où il fit partie de la fameuse commission, que composaient avec lui MM. Lainé, Raynouard, Gallois et Flaugergues. Sous la restauration, il fut député et conseiller d'État. Il était correspondant de l'Institut de France et de l'Académie de Berlin.

cise dans le mémoire couronné en 1807 à l'Académie de Berlin (1); sur l'aperception immédiate interne, comme distincte de la sensation; il la reproduit, de plus en plus nette et vive, dans le mémoire couronné plus tard à l'Académie de Copenhague, sur les rapports du physique et du moral. Depuis, tous ses écrits n'ont été que des remaniements de ces trois mémoires. Quelle est donc l'idée qui a suffi à toute cette vie, à toute une destinée philosophique!

Cette idée n'est pas autre chose que la réintégration de l'élément actif avec le cortége entier de ses conséquences.

La philosophie régnante engendrait successivement toutes nos facultés, comme toutes nos idées, de la sensation, qu'elle expliquait par l'excitation du cerveau produite par les impressions faites sur les organes. L'homme n'était plus qu'un résultat de l'organisation, et toute la science de l'homme un appendice de la physiologie. Maine de Biran a successivement démontré que ce n'était là qu'un amas d'hypothèses, et qu'en revenant à l'observation et à l'expérience, on trouvait parmi les faits réels qui doivent composer une vraie science de l'homme, un fait tout aussi réel que les autres, qui se mêle sans doute à la sensation, mais qui n'est point explicable par elle, qui a des conditions organiques, mais qui est distinct et même indépendant de l'organisme, à savoir, l'activité; et cette activité, il l'a discernée de tout ce qui n'est pas elle; il a remonté à sa source; il l'a suivie dans tous ses développements; il lui a restitué son rang dans la vie intellectuelle; et de cet ensemble d'idées et de vues est sortie une théorie plus ou moins étendue, mais profonde, très-vraie en elle-même, indestructible dans ses bases, et qu'une philosophie complète doit recueillir et mettre à sa place.

Voici la série des vérités expérimentales dans lesquelles on peut renfermer cette théorie. Je suis forcé d'exprimer ici ces vérités dépouillées des observations qui les expliquent, et que l'on trouve abondamment dans les écrits de M. de Biran :

1° La vraie activité est dans la volonté;

2° La volonté c'est la personnalité et toute la personnalité, le MOI lui-même;

3° Vouloir c'est causer, et le MOI est la première cause qui nous est donnée.

Ces trois points sont le fond de la théorie de M. de Biran; ils sont contenus dans un seul et même fait, que chacun de nous peut répéter à tous les instants, l'effort musculaire.

Dans tout effort musculaire il y a : 1° une sensation musculaire plus ou moins vive, agréable ou pénible; 2° l'effort qui la produit. La sensation musculaire ne vient pas seulement à la suite de l'effort; la conscience atteste qu'elle est produite par l'effort, et que le rapport qui les lie n'est pas un rapport de simple succession, mais un rapport de la cause à l'effet. Et il n'y a besoin ici ni du raisonnement, ni même du langage : pour apercevoir l'effort musculaire, il suffit de le produire. Nous pouvons bien ignorer comment l'effort produit la sensation, mais nous ne pouvons pas douter qu'il ne la produise; et quand même nous saurions comment il la produit, nous ne saurions pas avec plus de certitude qu'il la produit : notre conviction n'en serait pas même augmentée. Mais nul ne fait effort qui ne veut le faire, et il n'y a pas d'effort involontaire. La volonté est donc le fond de l'effort, et la cause est ici une cause volontaire. D'autre part, c'est nous qui faisons l'effort; nous nous l'imputons certainement à nous-mêmes, et la volonté qui en est la cause est notre volonté propre. La personne, la volonté, la cause, sont donc identiques entre elles. Le MOI nous est donné dans la cause et la cause dans le vouloir. Otez le vouloir, c'est-à-dire l'effort, il n'y a plus rien, et le fait entier disparaît.

Ce fait profondément étudié et amené à une évidence irrésistible, est le principe de la théorie de M. de Biran. Cette théorie éclaire de toutes parts et la philosophie et l'histoire de la philosophie.

D'abord, sans sortir du fait même de l'effort musculaire, déjà on y puise de vives lumières. Le MOI y étant sous le type de la volonté, et la liberté étant le caractère même de la volonté, la liberté du MOI est identique à son existence et immédiatement aperçue par la conscience. La voilà donc placée au-dessus de tous les sophismes, puisqu'elle est soustraite au raisonnement.

Il en est de même de la spiritualité du MOI. Au lieu de tant de raisonnements qui ne valent guère mieux pour que contre, la spiritualité du MOI nous apparaît ici dans son unité et son identité, unité et identité qui sont encore des aperceptions immédiates de conscience. Dans la continuité de l'effort, le MOI se sent toujours vouloir et toujours agir; et il se sent la même volonté et la même cause, alors même que les effets voulus et produits varient. Ce MOI identique et un, distinct de ses effets variables, ne tombe ni sous les sens ni sous l'imagination; il s'aperçoit lui-même directement dans la continuité de son activité qui est

(1) A parler rigoureusement, le mémoire de M. de Biran eut seulement l'accessit; mais l'Académie exprima ses regrets que, le mémoire qui lui avait été envoyé étant anonyme, cette circonstance l'empêchât d'accorder un prix à l'auteur. Le prix fut décerné à M. Suabedissen, qui depuis s'est fait connaître honorablement en philosophie. Voyez les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1804-1811, page 8. L'année où le prix fut décerné est 1807 et non pas 1809, comme le dit M. de Biran dans sa préface, page 3.

pour lui la continuité même de son existence ; il existe donc incontestablement pour lui-même d'une existence qui échappe à l'imagination et aux sens : c'est là l'existence spirituelle. Nul raisonnement ne peut procurer cette certitude, comme aussi nul raisonnement ne peut ni la détruire ni l'ébranler.

Voilà donc le spiritualisme rétabli dans la philosophie sur la base même de l'expérience ; mais ce n'est pas un spiritualisme extravagant et sans rapport avec le monde que nous habitons ; car l'esprit que nous sommes, le *moi* nous est donné dans un rapport dont il forme le premier terme, mais dont le second terme est une sensation, et une sensation qui se localise dans tel ou tel point du corps. Ainsi, l'esprit nous est donné avec son contraire, le dehors avec le dedans, la nature en même temps que l'homme.

Condillac et ses disciples expliquent toutes nos facultés par la sensation, c'est-à-dire par l'élément passif. Pour eux, l'attention est la sensation devenue exclusive ; la mémoire, une sensation prolongée ; l'idée, une sensation éclaircie. Mais qui éclaircit la sensation pour la convertir en idée ? Qui retient ou rappelle la sensation pour en faire un ressouvenir ? Qui considère isolément la sensation pour la rendre exclusive ? Si la sensibilité a sa part dans nos facultés, la volonté y a la sienne aussi. Une sensation devenue exclusive par sa vivacité propre n'est pas l'attention qui s'y applique, et sans laquelle plus la sensation serait exclusive et moins elle serait aperçue. La sensation sollicite souvent la volonté ; mais loin de la constituer, elle l'étouffe, quand elle prédomine. Il y a sans doute des souvenirs qui ne sont que des échos de la sensation, des images qui reviennent involontairement sous les yeux de l'imagination ; c'est là la mémoire animale en quelque sorte ; mais il y a une autre mémoire où la volonté intervient. Souvent nous allons chercher dans le passé tel souvenir qui nous échappe, nous le ranimons à moitié évanoui, nous lui donnons de la précision et de la consistance, et il y a une mémoire volontaire comme il y a une mémoire passive. La conscience elle-même, qui semble ce qu'il y a de plus involontaire, la conscience a pour condition un degré quelconque d'attention ; or l'attention c'est la volonté. Dans le berceau même de la vie intellectuelle, nous trouvons donc la volonté ; nous la trouvons partout où nous sommes, partout où est déjà la personne humaine, le *moi*.

Si la volonté explique presque toutes nos facultés, elle doit expliquer presque toutes nos idées. La plus féconde de toutes, celle sur laquelle repose la métaphysique, est assurément l'idée de cause : ici ce n'est plus une hypothèse, c'est l'idée la plus certaine recueillie dans un fait primitif, évident par lui-même, la volition. Par là le faux dogmatisme est frappé à sa racine aussi bien que le scepticisme, et la lumière la plus haute se trouve empruntée à la source la plus pure, celle de l'expérience intérieure.

Dès que la volonté est bien conçue comme la personnalité elle-même, une foule de questions curieuses et obscures, sur lesquelles on dispute depuis longtemps, s'éclaircissent. On cherche encore l'explication du sommeil et de la veille, qui souvent se ressemblent si fort. Le somnambulisme est devenu un des problèmes de notre époque. La controverse dure encore sur la nature des animaux, et plusieurs écrits célèbres (1) sont loin d'avoir terminé le débat du vrai caractère de la folie. Toutes ces questions se résolvent d'elles-mêmes dans la théorie de M. de Biran. La veille, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté ; le sommeil, dans ses degrés divers, est l'affaiblissement de l'état volontaire ; le sommeil absolu en serait l'abolition complète. Le somnambulisme est un état où la volonté ne tient plus les rênes, et où toutes nos facultés, surtout l'imagination et les sens, ont encore leur exercice, mais leur exercice déréglé, sans liberté, sans conscience, et, par conséquent, sans mémoire. Pour concevoir l'animal, il suffit à l'homme de faire abstraction de sa volonté et de se réduire à la sensibilité et à l'imagination. Tout ce qui n'est pas volontaire en nous est animal, et l'homme retombe à l'état d'animalité toutes les fois qu'il abdique l'empire de lui-même. Comme beaucoup d'hommes sommeillent pendant la veille ordinaire, ainsi nous sommes des animaux pendant une très-grande partie de notre vie. Enfin, qu'une cause quelconque, morale ou physique, détruise notre liberté, cette liberté étant précisément notre vraie personnalité, le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme, et ne laisse qu'un automate où s'exécutent encore les fonctions organiques et même intellectuelles, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience ni la responsabilité. Nous devenons comme étrangers à nous-mêmes : nous sommes hors de nous ; c'est là l'aliénation (*alienus à se*), la démence (*amens, à mente*), la folie dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté.

Que d'absurdités n'a-t-on pas entassées sur la question du langage et des signes ? L'école théologique, pour abaisser l'esprit humain, prétend que Dieu seul a pu inventer le langage ! Mais la difficulté n'est pas d'avoir des signes : les sons, les gestes, notre visage, tout notre corps, expriment nos sentiments instinctivement et souvent même à notre insu : voilà les données primitives du langage, les signes naturels que Dieu n'a faits que comme il a fait toutes choses. Main-

(1) Voyez les Traités de Pinel et de M. Broussais.

tenant, pour convertir ces signes naturels en véritables signes et instituer le langage, il faut une autre condition : il faut qu'au lieu de faire de nouveau tel geste, de pousser tel son instinctivement comme la première fois, ayant remarqué nous-mêmes que d'ordinaire ces mouvements extérieurs accompagnent tel ou tel mouvement de l'âme, nous les répétions volontairement, avec l'intention de leur faire exprimer le même sentiment. La répétition volontaire d'un geste ou d'un son produit d'abord par instinct et sans intention, telle est l'institution du signe proprement dit, du langage. Cette répétition volontaire est la convention primitive sans laquelle toute convention ultérieure avec les autres hommes est impossible ; or il est absurde d'employer Dieu pour faire cette convention première à notre place : il est évident que nous seuls pouvons faire celle-là. L'institution du langage par Dieu recule donc et déplace la difficulté et ne la résout pas. Des signes inventés par Dieu, seraient pour nous non des signes, mais des choses qu'il s'agirait ensuite pour nous d'élever à l'état de signes, en y attachant telle ou telle signification. Le langage est une institution de la volonté, travaillant sur l'instinct et la nature. Mais ôtez la volonté, il n'y a plus de répétition libre possible d'aucun signe naturel, il n'y a plus de vrais signes possibles, et la sensibilité toute seule n'explique pas plus le langage que l'intervention de Dieu. Enfin ôtez la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, la racine du JE est enlevée ; il n'y a plus de sujet, ni par conséquent d'attribut ; il n'y a plus de verbe, expression de l'action et de l'existence : il n'est pas plus au pouvoir de Dieu qu'il n'appartient aux sens et à l'imagination, de nous en suggérer la moindre idée.

La théorie de M. de Biran touche à tout, renouvelle tout, jusqu'à l'histoire des systèmes philosophiphes ; j'entends l'histoire des systèmes modernes, les seuls dont s'occupât la philosophie française à cette époque.

M. de Biran est le premier en France qui ait réhabilité la gloire de Descartes, presque supprimée par le XVIII[e] siècle, et qui ait osé regarder en face celle de Bacon. Le précepte fondamental de Bacon est de faire abstraction des causes et de s'en tenir à la recherche des faits et à l'induction des lois ; et cela suffit ou peut suffire jusqu'à un certain point dans les sciences physiques ; mais, en philosophie, négliger les causes, c'est négliger les êtres ; c'est, par exemple, dans l'étude de l'homme, faire abstraction du fond même de la nature humaine, de la racine de toute réalité, du MOI, sujet propre de toutes les facultés qu'il s'agit de reconnaître, parce qu'il est la cause de tous les actes dont ces facultés ne sont que la généralisation. C'est Bacon qui, en détournant la philosophie de la recherche des causes, l'a séparée de la réalité, et l'a condamnée à des observations sans profondeur et à des classifications artificielles. Locke, qui admettait deux sources d'idées, la sensation et la réflexion, eût pu, s'il eût été fidèle à sa théorie, trouver dans la réflexion toute la vie intellectuelle et morale de l'homme ; mais il emprunte beaucoup moins à la réflexion qu'à la sensation. Bientôt, entre les mains de Condillac, la réflexion devient une simple modification de la sensation, et l'homme de la sensation sans activité véritable, sans volonté, sans puissance propre, sans personnalité, n'est plus qu'un fantôme hypothétique, une abstraction, un signe. De là le nominalisme de M. de Tracy, ou bien encore cette physiologie systématique qui, poursuivant dans l'organisation les classifications à moitié verbales d'une idéologie arbitraire, n'aboutit qu'à fonder des hypothèses sur des hypothèses. M. de Biran a été le premier et le plus solide adversaire de toute l'école sensualiste et physiologiste, dont il a mis à nu la fausse méthode et les chimériques prétentions.

Descartes est pour lui le créateur de la vraie philosophie. En effet : *Je pense, donc je suis*, est et sera toujours le point de départ de toute saine recherche philosophique. La *pensée*, le *cogito* de Descartes, est la conscience dans notre moderne langage. Descartes a très-bien vu que la conscience seule éclaire à nos yeux l'existence et nous révèle notre personnalité. Son tort est de n'avoir pas recherché et de n'avoir pas su reconnaître la condition de toute vraie pensée, de toute conscience, et à quel ordre de phénomènes est attaché le sentiment de la personnalité. Si au lieu de dire vaguement : *Je pense, donc je suis*, Descartes eût dit : *Je veux, donc je suis*, il eût posé d'abord un MOI, cause de ses actes, au lieu d'une âme substance de ses modes, une personnalité, non-seulement distincte comme la pensée de l'étendue, mais douée d'une énergie capable de suffire à l'explication de toutes ses opérations et de toutes ses idées, sans qu'on ait besoin de recourir à l'intervention divine ; et il eût arrêté peut-être l'école cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme. Mais une fois la nature propre du MOI et sa puissance causatrice méconnues, il était assez naturel que Malebranche appelât à son secours l'efficace divine pour expliquer des opérations inexplicables par la seule pensée, et que Spinosa rapportât à une substance étrangère, ainsi que l'étendue, une pensée sans volonté, puissance, sans individualité réelle.

Le point de vue de M. de Biran l'élevait naturellement à l'intelligence de celui de Leibnitz. Aussi s'est-il complu à remettre en honneur ce grand nom. Pour la première fois en France, depuis un siècle, ce nom qui ne semblait plus appartenir qu'aux sciences

mathématiques, reparut avec éclat dans la philosophie; et la monadologie, jusque-là reléguée parmi des hypothèses surannées par l'école la plus hypothétique qui fut jamais, de nouveau examinée à la lumière de la vraie méthode, fut déclarée contenir plus de vérités d'expérience que toute la philosophie du XVIIIe siècle. Il est curieux de voir M. de Biran retrouver toutes ses idées dans quelques phrases de Leibnitz. En voici une, par exemple, que M. de Biran a plusieurs fois citée, et qu'en effet la plus longue méditation épuiserait difficilement :

« Pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter « à celle de force ou d'énergie... La force active ou « agissante n'est pas la puissance nue de l'école; il ne « faut pas l'entendre en effet, ainsi que les scolastiques, comme une simple faculté ou possibilité d'agir, « qui, pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait « besoin d'une excitation venue du dehors, et comme « d'un *stimulus* étranger. La véritable force active « renferme l'action en elle-même; elle est entéléchie, pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir « et l'acte déterminé ou effectué : cette énergie contient ou enveloppe l'effort (*conatum involvit*). »

Cette phrase si riche et si pleine est cachée dans le coin d'un petit écrit, où Leibnitz ne se proposait pas moins que de réformer toute la philosophie en réformant la notion de substance, c'est-à-dire en donnant pour caractéristique à cette notion celle de cause, que, par des raisons différentes, Descartes et Locke avaient presque également négligée ou méconnue (1).

Voici un autre passage d'un caractère moins absolu et moins élevé, qui semble appartenir à M. de Biran lui-même (2) : « La force peut être conçue très-distinctement (*distinctè intelligi*); mais elle ne peut être expliquée par aucune image (*non explicari imaginabiliter*). »

Leibnitz distingue partout la pure impression organique, qui relève de la physique générale, la sensation proprement dite, qui constitue la vie animale et l'aperception de conscience, qui constitue la vie intellectuelle. Il caractérise parfaitement cette aperception de conscience, ou « connaissance réflexive de notre état intérieur, connaissance qui n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme (3). » Il parle ailleurs « d'actes réfléchis, en vertu desquels nous pensons l'être qui s'appelle MOI... En nous pensant nous-mêmes, nous pensons en même temps l'être, la substance, l'esprit et Dieu lui-même, en concevant comme infini ce qui est fini en nous (4). »

Ainsi l'aperception de conscience nous donne la connaissance du MOI, substance et cause tout ensemble, force simple, monade, qui se développe par l'activité, activité qui se manifeste par l'effort. C'est bien là la théorie de M. de Biran; mais ce n'est encore que le commencement du système de Leibnitz; et ce système est, selon moi, bien plus solide qu'il ne semble au premier coup d'œil. Ma conviction est que la psychologie la plus sévère, en partant de l'aperception de conscience, de la cause personnelle, de la monade MOI, peut arriver très-légitimement à un NON-MOI, dont la seule notion serait celle de cause impersonnelle, de force encore et par conséquent de monade, pour s'élever jusqu'à la cause des causes, la monade première, de manière à justifier non-seulement le fondement de la monadologie, mais la monadologie tout entière, et peut-être aussi l'harmonie préétablie bien comprise. En effet, selon la monadologie, toutes les monades agissent et influent les unes sur les autres; mais quelle est la nature de cette action ? C'est ici qu'il faut bien entendre Leibnitz. L'action d'une monade sur une autre ne peut pas aller jusqu'à changer la nature de cette monade, c'est-à-dire, dans le système donné, son activité propre, ce qu'elle devrait faire pour être la cause de ses déterminations. Elle n'est pas la cause de ses déterminations, mais seulement de ses perceptions, et, comme nous dirions aujourd'hui, de ses sensations. Les déterminations d'un être qui est une cause véritable, n'appartiennent qu'à lui; mais il n'en est pas ainsi de ses sensations : celles-ci lui viennent du dehors, et sont l'effet de l'action des autres êtres ou causes extérieures. Une saine philosophie peut très-bien maintenir tout cela. L'univers en agissant sur moi n'y produit aucune opération, aucune volition; l'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme; il ne peut donc me donner que des sensations, lesquelles limitent mes opérations et ne les constituent pas, mais à l'occasion desquelles il arrive aussi que ma puissance personnelle entre en exercice et se développe, sans que jamais le monde extérieur puisse être appelé la cause de ce développement. Ici s'applique encore la grande maxime : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* : le MOI, la cause personnelle et libre agit par sa propre vertu et obéit à ses propres lois. Il en est de même de la cause impersonnelle, du NON-MOI, de la nature extérieure qui a ses forces et ses lois aussi, que toute mon action ne peut pas changer. Je puis, il est vrai, modifier l'action des corps comme la leur

(1) Opera Leibn., éd. Dutens, tom. 2, pag. 18. De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.

(2) Ib., 2e partie, p. 49. De ipsâ naturâ sive de vi insitâ, § 7.

(3) Ibid., 1re partie, p. 33. Principes de la nature et de la grâce.

(4) ... *Actus reflexos... quorum vi istud cogitamus quod ego appellatur..., nosmetipsos cogitantes de ente, substantiâ... de immateriali et ipso Deo cogitamus...* Principia philosophiæ, sive theses in gratiam principis Eugenii. Opera Leibn., tom. 2, 1re partie, p. 21.

modifie la mienne ; mais ces modifications mêmes s'accomplissent en vertu des lois qui gouvernent les corps. Tous les êtres, toutes les forces agissent donc les unes sur les autres, mais dans certaines limites. Comme toutes les forces se ressemblent, leurs lois sont plus semblables aussi qu'on ne le pense, et parce qu'elles se ressemblent, elles s'accordent. Cette concordance, établie d'abord par celui qui a tout fait avec poids et mesure, est l'harmonie préétablie. Ainsi entendue, l'harmonie préétablie est une conséquence de la monadologie ; tandis qu'autrement, si on suppose qu'elle exclut toute influence réciproque des monades, elle est en contradiction manifeste avec la monadologie, dont le principe est l'action perpétuelle des monades ; or cette action apparemment ne se dissipe point, et dans ses effets, elle forme nécessairement les perceptions des diverses monades, lesquelles perceptions sont leurs représentations et réfléchissent pour chacune d'elles l'univers entier. Il n'y a donc aucune contradiction, comme on l'a prétendu et comme l'a trop répété M. de Biran ; il y a au contraire une liaison intime entre la monadologie et l'harmonie préétablie. Peut-être cette liaison n'est-elle pas assez marquée dans les ouvrages de Leibnitz, qui ne sont que des fragments ; mais elle ne pouvait pas ne pas exister dans cette vaste intelligence où la variété la plus riche s'alliait à la plus puissante unité. Les disciples n'ont jamais pu venir à bout de bien expliquer la pensée du maître, et ils ont fini presque par l'abandonner. On y revient aujourd'hui de toutes parts. Schelling, en décrivant l'harmonie des lois de l'esprit humain et des lois de la nature, ne se doutait pas qu'il ne faisait autre chose que développer une idée de Leibnitz ; et l'auteur de cet écrit, après avoir lu Leibnitz comme tout le monde, ne l'a compris qu'après être arrivé de son côté à peu près aux mêmes résultats par une autre méthode (1). Nous n'entendons guère que nos propres pensées. J'avoue encore qu'il m'a fallu l'éclectisme pour reconnaître et goûter la direction éclectique répandue dans tous les ouvrages de Leibnitz. A mesure que j'avance, ou crois avancer en philosophie, il me semble que je vois plus clair dans la pensée de ce grand homme, et tout mon progrès consiste à le mieux comprendre. M. de Biran, au point où il s'est arrêté, n'a bien saisi du système entier de Leibnitz que la partie qu'éclairait à ses yeux sa propre théorie ; mais cette partie est la clef de toutes les autres, et ceux qui pénétreront un jour plus avant dans le sanctuaire, ne devront point oublier que c'est M. de Biran qui les y a introduits, et qui a donné le flambeau qui illumine tout l'édifice.

Mais s'il y a dans le dogmatisme de Leibnitz des hauteurs moins accessibles à la psychologie de M. de Biran, elle était singulièrement faite pour se mesurer avec avantage contre le scepticisme de Hume et lui enlever son dernier retranchement, en réfutant d'une manière victorieuse le fameux *Essai sur l'idée de pouvoir* (2). On sait que Locke, après avoir affirmé dans un chapitre sur l'*idée de cause et d'effet* que cette idée nous est donnée par la sensation, s'avise, dans un chapitre différent sur *la puissance*, d'une tout autre origine, bien qu'il s'agisse au fond de la même idée ; il trouve cette origine nouvelle dans la réflexion appliquée à la volonté, et il prend pour exemple la volonté de remuer certaines parties de notre corps, volonté qui produit effectivement le mouvement et nous suggère l'idée de pouvoir. Cette théorie de Locke est le germe de la théorie de M. de Biran ; j'en ai fait voir ailleurs les rapports et les différences (3). Hume n'était pas homme à accepter la première explication, et il a parfaitement établi que l'idée de cause ne peut pas venir de la sensation ; sur ce point il est accablant ; il a condamné à jamais le sensualisme au scepticisme. Examinant ensuite la seconde explication de Locke, il essaye d'en venir à bout comme de la première par une suite d'argumenta très-spécieux, contre lesquels Reid s'est contenté de protester au nom du sens commun et de la croyance générale de l'humanité. Mais cette protestation ne pouvait être qu'une sorte d'acte conservatoire, en attendant un examen plus approfondi. C'est cet examen qu'a institué M. de Biran. Il lutte corps à corps avec le redoutable sceptique, le poursuit dans tous ses replis, et lui oppose une analyse tout aussi déliée, mais plus solide que la sienne. Selon nous, cette argumentation ne laisse rien à désirer ni rien à répliquer. On ne peut pas mieux exposer la vanité de l'argument fondamental de Hume qui a fait une si grande fortune, savoir, que pour être certain que notre volonté est la cause de tel ou tel mouvement des muscles, il faudrait connaître *comment* ce mouvement est produit, la nature de l'âme qui veut et qui cause, la nature du corps où l'effet volontaire a lieu, et le rapport de ces deux natures entre elles. M. de Biran montre à merveille quelle absurdité il y aurait de subordonner ainsi la certitude irrécusable des faits, et des faits les plus évidents de tous, ceux de conscience, à une certitude d'un tout autre ordre, qui probablement ne pourra jamais être obtenue, et qui, le fût-elle, ne pourrait rien ajouter à la première ; car, quand je saurais comment je meus mon bras, je ne serais pas plus sûr que je le meus réellement. Mais cette polémique est trop serrée pour qu'il soit possible d'en détacher quelques anneaux ; il faut en em-

(1) Voyez le système développé dans les *Fragments philosophiques*, t. 1er, 1re et 2e préfaces, et dans le cours de philosophie de 1828.

(2) Hume, *Essais sur l'entendement*, Essai septième.

(3) Cours de 1829, tome I, leçon 19e.

brasser la chaîne entière, et nous renvoyons au livre même de M. de Biran tous ceux qui auraient pu se laisser séduire par les arguments de Hume, et par la théorie célèbre qui prétend expliquer la relation de la cause à l'effet par le principe de l'association des idées, théorie fantastique qui donne un démenti à la croyance universelle et aux faits, théorie destructive de toute vraie métaphysique, et à laquelle le successeur infidèle de Dugald Stewart et de Reid, homme d'esprit, philosophe assez médiocre, Th. Brown, a donné en Angleterre et même en Écosse, et jusqu'en Amérique, une déplorable popularité (1).

Telle est la doctrine de M. de Biran : je crois en avoir fait ressortir tous les points saillants et le caractère fondamental. Je me flatte que si l'auteur était là, il reconnaîtrait que je ne lui ai rien ôté. Je me rends du moins cette justice à moi-même que de toutes les idées de quelque importance qu'il m'est possible de rapporter directement ou même indirectement à M. de Biran, à ses écrits ou à sa conversation, je n'en aperçois plus une que je ne lui aie ici fidèlement et religieusement restituée. Or cette doctrine, telle que je viens de l'exposer, je l'adopte et l'adopte sans réserve. Jusque-là et dans ces limites, elle me paraît inattaquable, et aussi exacte que profonde.

Mais M. de Biran a-t-il eu la sagesse de la retenir dans ces limites? Après m'être complu à relever le bien, qu'il me soit permis aussi de ne pas taire le mal, dans l'intérêt suprême de la vérité et de la bonne cause philosophique.

M. de Biran a cru pouvoir tirer toute la philosophie de la doctrine que nous venons d'exposer. Cette doctrine est purement psychologique; mais pour réussir à tirer toute la philosophie de la psychologie, la première condition est que la psychologie elle-même soit complète, qu'elle reproduise tous les faits de conscience; sans quoi les lacunes des prémisses psychologiques se retrouveront nécessairement dans les conclusions ontologiques, et plus tard dans les vues historiques.

La psychologie de l'école sensualiste n'a abouti et ne pouvait aboutir qu'au nominalisme ou au matérialisme.

En face de la sensation, M. de Biran a replacé la volonté. La volonté constitue un ordre de faits distinct de celui des faits sensitifs, et qui, enrichissant la psychologie, doit agrandir la philosophie. Non-seulement M. de Biran a reconnu ces nouveaux faits de conscience, mais il les a mis à leur vraie place; il a prouvé que ces faits, si négligés dans la philosophie du XVIII[e] siècle, sont précisément la condition de la connaissance de tous les autres; il les a saisis et présentés sous leur type le plus frappant, l'effort musculaire, où éclate irrésistiblement le caractère de la volonté, son énergie productrice, et la relation de la cause à l'effet. Voilà donc deux ordres de faits : 1° les faits sensitifs, qui tout seuls n'arriveraient pas à la conscience; 2° les faits actifs et volontaires, dont l'aperception directe et immédiate rend seule possible l'aperception des autres phénomènes. Maintenant ces deux ordres de faits épuisent-ils tous les faits de conscience? C'est là la prétention de M. de Biran. Selon moi, cette prétention est une illusion, une erreur fondamentale qui vicie la psychologie de M. de Biran, et qui, y introduisant une lacune énorme, a d'avance enchaîné toute sa philosophie dans un cercle qu'elle n'a pu franchir ensuite que par des hypothèses.

Il suffit, en effet, de l'observation la moins clairvoyante, pourvu qu'elle ne soit point aveuglée par l'esprit de système, pour reconnaître dans la conscience, à côté des faits sensibles et des faits volontaires, un troisième ordre de faits tout aussi réel que les deux autres, et qui en est parfaitement distinct : je veux parler des faits rationnels proprement dits.

Que la volonté soit la condition de l'exercice de toutes nos facultés, j'en tombe d'accord, comme M. de Biran accorde aussi que les sens sont la condition de l'exercice de la volonté. Mais nier ou négliger l'entendement, parce que l'entendement a pour condition de son exercice la volonté, c'est, j'en demande bien pardon à mon ingénieux et savant maître, un vice d'analyse tout aussi grave que nier ou négliger la volonté parce qu'elle est liée à la sensibilité.

Je ne dis rien là que de fort vulgaire. Tous les auteurs distinguent les facultés de l'entendement de celles de la volonté. Il est vrai que la plupart, après avoir distingué dans le mot, confondent en réalité ou même intervertissent ces deux ordres de facultés de la manière la plus bizarre. Par exemple, je me suis permis de le remarquer ailleurs (2), M. Laromiguière place parmi les facultés de la volonté la préférence qui évidemment est involontaire, et il met à la tête des facultés de l'entendement l'attention qui, non moins évidemment, appartient à la volonté. Nous sommes maîtres, jusqu'à un certain point, de notre attention; mais nous ne sommes pas maîtres de nos préférences. Quand je préfère le bien au mal, ceci à cela, je le fais parce que je ne puis pas ne pas le faire; ma volonté n'est ici pour rien. Préférer est donc un fait qui n'a point de rapport à la volonté; il ne se rap-

(1) *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820. Il en a paru en 1833 une septième édition; et on en a fait en Amérique un abrégé qui sert de base à la plupart des cours de philosophie. — (2) Voyez, plus haut, *Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme*, par M. Laromiguière.

porte pas davantage à la sensation : je suppose cela prouvé ; c'est un fait pourtant ; et si c'est un fait, il faut bien le reconnaître et le rapporter à une faculté quelconque, différente de la sensation et de la volonté.

Il en est de juger comme de préférer. En supposant que juger ne soit que percevoir des rapports selon la théorie commune, je demande si nous percevons des rapports à volonté ?

On pense comme on peut, non pas comme on veut.

Il y a dans la croyance la même nécessité : on ne fait pas sa croyance, on la reçoit.

J'ai souvent pris, pour discerner nos diverses facultés, l'exemple d'un homme qui étudie un livre de mathématiques. Assurément si cet homme n'avait point d'yeux, il ne verrait point le livre, ni les pages ni les lettres ; il ne pourrait comprendre ce qu'il ne pourrait pas lire. D'un autre côté, s'il ne voulait pas donner son attention, s'il ne contraignait pas ses yeux à lire, son esprit à méditer ce qu'il lit, il ne comprendrait rien non plus à ce livre. Mais quand ses yeux sont ouverts, et quand son esprit est attentif, tout est-il achevé ? Non. Il faut encore qu'il comprenne, qu'il saisisse ou croie saisir la vérité. Saisir, reconnaître la vérité est un fait qui peut avoir bien des circonstances et des conditions diverses : mais c'est en soi un fait simple, indécomposable, qui ne peut se réduire à la simple volonté attentive non plus qu'à la sensation ; et à ce titre, il doit avoir sa place à part dans une classification légitime des faits qui tombent sous l'œil de la conscience.

Je parle de la conscience ; mais la conscience elle-même, l'aperception de conscience, ce fait fondamental et permanent que le tort de presque tous les systèmes est de prétendre expliquer par un seul terme, que le sensualisme explique par une sensation devenue exclusive, sans s'enquérir de ce qui la rend exclusive, que M. de Biran explique par la volonté produisant une sensation, ce fait pourrait-il avoir lieu sans l'intervention de quelque autre chose encore qui n'est ni la sensation ni la volonté, mais qui aperçoit et connaît l'une et l'autre ? Avoir conscience, c'est apercevoir, c'est connaître, c'est savoir ; le mot même le dit (*scientia-cum.*) Non-seulement je sens, mais je sais que je sens ; non-seulement je veux, mais je sais que je veux ; et c'est ce savoir-là qui est la conscience. Ou il faut prouver que la volonté et la sensation sont douées de la faculté de s'apercevoir, de se connaître elles-mêmes, ou il faut admettre un troisième terme sans lequel les deux autres seraient comme s'ils n'étaient pas. La conscience est un phénomène triple, où sentir, vouloir et connaître se servent de condition réciproque, et dans leur connexité, dans leur simultanéité à la fois et leur distinction, composent la vie intellectuelle tout entière. Otez le *sentir*, et il n'y a plus ni occasion ni objet au vouloir, qui dès lors ne s'exerce plus. Otez le *vouloir*, plus d'action véritable, plus de MOI, plus de sujet d'aperception, partant plus d'objet aperceptible. Otez le *connaître*, c'en est fait également de toute aperception quelconque ; nulle lumière qui fasse paraître ce qui est, le sentir, le vouloir, et leur rapport ; la conscience perd son flambeau ; elle cesse d'être.

Connaître est donc un fait incontestable, distinct de tout autre, *sui generis*.

A quelle faculté rapporter ce fait ? Nommez-la entendement, esprit, intelligence, raison, peu importe, pourvu que vous reconnaissiez que c'est une faculté élémentaire. On l'appelle ordinairement *la raison*.

Chose étrange ! M. de Biran ne semble pas avoir soupçonné qu'il y eût là un ordre de faits qui réclamât une attention particulière. Dans son mémoire *sur la décomposition de la pensée, et sur les facultés élémentaires qu'il y faut reconnaître*, il affirme sans aucune preuve que « la faculté d'apercevoir et celle de vouloir sont indivisibles (p. 189 des feuilles imprimées) » et que « les métaphysiciens ont eu bien tort de diviser en deux classes l'entendement et la volonté (ibid.) ». Il n'admet qu'un seul principe intellectuel et moral distinct de la sensibilité, lequel est la volonté, et il rejette la raison comme faculté originale. Plus tard, pressé par nos objections, il se contente de la négliger, ou s'il lui rend quelquefois un tardif hommage, c'est par pure politesse ; car il ne l'emploie jamais : elle ne joue aucun rôle dans sa théorie.

Ainsi ce profond observateur de la conscience n'y a pas vu ce sans quoi précisément il serait impossible d'y rien voir ; lui qui reproche sans cesse à la philosophie de la sensation de mutiler l'esprit humain pour l'expliquer par la seule sensation, ne s'aperçoit pas qu'il le dépouille lui-même de sa plus haute faculté, pour l'expliquer par la volonté seule, et que par là il tarit à leur source les idées les plus sublimes que la volonté n'explique pas plus que la sensation.

D'abord, c'est supprimer le principe de toute idée, c'est-à-dire de toute connaissance ; car il n'y en a pas une ni grande ni petite, ni importante ni vulgaire, qui ne relève nécessairement de la faculté de connaître, de la raison. Mais, même sans parler avec cette rigueur, qui pourtant est la loi de toute saine philosophie, il est évident que n'admettre qu'un seul ordre de facultés, celles qu'engendre la volonté, c'est n'admettre qu'un seul ordre d'idées, savoir, l'idée de cause et celles qui en dérivent. En effet, si la puissance volontaire, réduite à soi seule, peut donner quelque idée, elle donne l'idée de cause, mais elle est condamnée à ne donner que celle-là ; concentrée dans l'action, toute sa portée s'y renferme, et elle ne peut

sortir de l'ordre d'idées qui s'y rapporte sans sortir de soi. Or toutes nos idées sont-elles réductibles à celle de cause? Beaucoup s'y ramènent; mais il en est beaucoup aussi que cette idée n'explique point.

Dans le commencement de ses travaux, M. de Biran était assez mal disposé pour l'idée de substance, à laquelle il voulait substituer celle de cause plus directe et plus claire; il ne s'est raccommodé avec l'idée de substance qu'assez tard, lorsqu'il eut appris de Leibnitz son vrai caractère. La substance réduite à la cause en soi, au pouvoir virtuel qui fait passer la cause à l'acte considéré avant l'acte même, trouva plus aisément grâce aux yeux d'une psychologie dont le principe unique est l'aperception de la cause personnelle. Cependant à la rigueur le moi volonté ne donne que la cause en action, et non pas le principe insaisissable et invisible de cette cause que nous concevons nécessairement, mais que nous n'apercevons pas directement. La cause en action n'équivaut pas à la cause en soi. La volonté donne la cause en acte; la raison seule peut donner la cause en soi, la substance.

Mais où la théorie de M. de Biran succombe entièrement, c'est devant l'idée de l'infini. Le moi, substance ou cause, est fini et borné comme l'activité volontaire qui en est le signe. Pressez, tourmentez tant qu'il vous plaira le moi, la volonté et la sensation, isolées ou combinées, vous n'en tirerez jamais l'idée de l'infini; il faut la demander encore à la raison qui, pourvue d'une puissance qui lui est propre, en présence du fini seul, conçoit et révèle l'infini, l'infini du temps et l'infini de l'espace, tandis que les sens ne peuvent jamais donner que les corps et non l'espace qui les contient, comme l'effort, la continuité du vouloir, ne peut donner que la durée du moi, le temps relatif, et non pas le temps absolu, la durée infinie(1).

Que sera-ce donc quand il s'agira d'expliquer par la volonté, non plus seulement des idées, mais des principes, et encore des principes marqués du caractère d'universalité et de nécessité, et entre autres celui de causalité? Le principe de causalité est incontestablement universel et nécessaire; or il répugne que l'aperception d'une cause tout individuelle et contingente puisse porter jusque-là. Cependant c'est le principe seul de causalité, et non pas la simple notion de notre cause individuelle, qui nous fait sortir de nous-mêmes, qui nous fait concevoir des causes extérieures, et de ces causes limitées et finies nous élève à la cause infinie et indéfectible. Supposons que nous ayons la conscience de notre force causatrice, mais que nous puissions éprouver et apercevoir une sensation sans la rapporter à une cause, le monde extérieur ne serait jamais pour nous. Sans doute le principe de causalité ne se développerait point, si préalablement une notion positive de cause individuelle ne nous était donnée dans la volonté; mais une notion individuelle et contingente qui précède un principe nécessaire, ne l'explique pas et n'en peut pas tenir lieu(2). Que fait donc M. de Biran? Au-dessus ou à côté de la simple idée de cause volontaire et personnelle qui ne lui suffit pas, et à la place du principe de causalité dont il ne peut pas se passer, il imagine un procédé dont nul philosophe ne s'était encore avisé, qui n'est pas le principe de causalité, mais qui en a toute la vertu: procédé magique que son ingénieux inventeur décrit à peine, et auquel il attribue sans discussion la propriété merveilleuse de transporter et de répandre en quelque sorte la force du moi hors de lui-même: ce procédé, il l'appelle *induction* (p. 393).

Je pourrais d'un mot arrêter tout court cette nouvelle théorie, en demandant qui fait cette induction extraordinaire? Évidemment c'est le moi lui-même; car, avec la sensation, il n'y a rien autre chose pour M. de Biran. Mais le moi de M. Biran, c'est uniquement le sujet personnel de la volonté; il n'a d'autres fonctions que la volition et l'action. A ce titre, il peut donner l'idée de cause; mais il est dans une impuissance absolue d'en faire aucune induction, ni légitime ni illégitime: induire est un procédé tout rationnel qui n'appartient pas à la volonté.

Il suffirait, ce semble, de cette objection radicale. Cependant comme cette théorie est pour M. de Biran la clef du passage de la psychologie à l'ontologie; comme d'ailleurs l'homme de France dont le jugement m'impose le plus, M. Royer-Collard, en mettant à profit, ainsi que moi, les travaux et les entretiens de M. de Biran, a adopté et fortifié de son autorité cette théorie que je ne puis pas admettre, j'ai cru devoir la soumettre à une discussion régulière (3), qui en a, je crois, démontré le peu de solidité et dont il suffira de reproduire ici la conclusion.

Toute induction dont le fondement et l'instrument unique est le moi, en supposant qu'elle soit possible, ne peut rendre, en dernière analyse, que le moi lui-même, c'est-à-dire des causes volontaires et personnelles; et l'anthropomorphisme est la loi universelle et nécessaire de la pensée.

Suivant cette induction, toute idée de cause involontaire est impossible. Il n'y a pas seulement des forces dans la nature, il y a, et même il n'y a que des causes, je ne dis pas semblables, mais identiques à celle que nous sommes. L'aimant n'attire pas seulement le fer, il veut l'attirer; il pourrait donc ne le

(1) Cours de 1829, leçon 18e.
(2) Cours de 1829, leçons 17e, 18e et 19e.
(3) Cours de 1829, leçon 19e.

pas vouloir. Le *Fatum* disparaît et la liberté seule subsiste. Voilà pour la nature extérieure.

Le Dieu de cette induction est bien, il est vrai, un Dieu personnel et providentiel; mais de quelle personnalité, de quelle providence? D'une personnalité pleine de misères comme la nôtre, d'une providence nécessairement bornée et finie, ombre vaine de cette éternelle et infinie providence que le genre humain adore, dont la toute-puissance égale la sagesse, et qui embrasse dans ses conseils tous les temps comme tous les lieux. Un Dieu dont le MOI est le type et la mesure, ne peut avoir en partage la toute-puissance, l'éternité, l'infinité.

Une métaphysique aussi étroite dans sa base n'admet point une morale solide. La personne, l'activité volontaire et libre est bien le sujet propre de la morale, et c'est déjà une donnée précieuse; mais cette donnée est insuffisante. Ce n'est pas la volonté qui peut fournir la règle qui lui est imposée, les lois qui doivent gouverner les volontés, les actions, les personnes, et dans le monde intérieur de l'âme, et dans le monde de la société, de l'État. Le bien, la loi doit être conforme sans doute à la nature de celui qui doit l'accomplir; mais il répugne que le sujet soit jamais le législateur.

Enfin une pareille philosophie ne peut comprendre l'histoire entière de la philosophie : elle reculera nécessairement devant tout grand dogmatisme qui aura essayé d'embrasser l'universalité des choses. Les systèmes les plus illustres lui paraîtront des hypothèses surhumaines, parce qu'ils dépasseront de toutes parts la mesure unique qui leur sera appliquée, celle d'une psychologie incomplète, qui, se coupant les ailes à elle-même, sur trois ordres de faits réels, néglige précisément le plus important et le plus fécond, celui qui, tout en faisant son apparition dans la conscience, la surpasse, et ouvre à l'homme la seule route qui peut le conduire de lui-même à tout le reste.

Il en est des erreurs en philosophie comme des fautes dans la vie : leur punition est dans leurs conséquences inévitables. Tout ordre de faits réels retranché ou négligé laisse dans la conscience un vide qui ne peut plus être rempli que par des hypothèses. Toute omission condamne à quelque invention. M. de Biran, préoccupé des faits volontaires qu'il est parvenu à dégager du sein des faits sensibles qui les couvraient à tous les yeux, las ou ébloui, n'aperçoit pas les faits rationnels. Voilà une lacune. On la lui signale, et, pour la réparer, il invente l'hypothèse d'une induction illégitime. Mais cette hypothèse, qu'il n'a jamais exposée avec beaucoup de lucidité et de précision, est trop inconsistante et trop vague pour lui suffire, et peu à peu il a recours à une bien autre invention. Contre le scepticisme que tout idéalisme traîne ordinairement à sa suite, il se réfugie dans une sorte de mysticisme qu'on voit déjà poindre dans la longue et curieuse note jointe aux *Considérations sur le moral et sur le physique*. Ici il convient à peu près que toutes les déductions ou inductions que la personnalité peut tirer d'elle-même ne suffisent point à l'âme humaine, et il s'adresse à l'intervention divine, à une révélation non accidentelle, mais universelle, par laquelle Dieu s'unit à l'homme et lui enseigne la vérité. Il allègue le témoignage de Platon dans un dialogue sur la *Prière* qui n'appartient point à Platon, il cite quelques passages admirables de la *République* qui ont besoin d'être expliqués; il emprunte à Proclus des morceaux où plus d'une vérité profonde se cache sous une enveloppe obscure; il invoque van Helmont et Malebranche, et l'auteur d'une théorie toute personnelle et toute subjective, finit presque par en appeler à la grâce.

Il y a loin du sentiment de l'effort musculaire à cette conclusion, et cela sans doute est une inconséquence; mais c'est une inconséquence nécessaire : car on ne se repose point dans l'exclusif et l'incomplet. L'homme étouffe dans la prison de lui-même, il ne respire à son aise que dans une sphère plus vaste et plus haute. Cette sphère est celle de la raison, la raison, cette faculté extraordinaire, humaine, si l'on veut, par son rapport au MOI, mais distincte en elle-même et indépendante du MOI, qui nous découvre le vrai, le bien, le beau, et leurs contraires, tantôt à tel degré, tantôt à tel autre; ici sous la forme du raisonnement et même du syllogisme, qoi a sa valeur aussi et son autorité légitime; là sous une forme plus dégagée et plus pure, à l'état de spontanéité, d'inspiration, de révélation. C'est là la source commune de toutes les vérités les plus élevées comme les plus humbles; c'est là la lumière qui éclaire le MOI, et que le MOI n'a point faite. Faute de reconnaître et de suivre cette lumière, on la remplace par son ombre. On passe à côté de la raison sans l'apercevoir; puis on désespère de la science, et on se précipite dans le mysticisme, dont toute la vérité est empruntée pourtant à cette même raison qu'il réfléchit imparfaitement et à laquelle il mêle souvent de déplorables extravagances (1).

Que serait-il arrivé à M. de Biran, si nous ne l'eussions perdu en 1824? Je l'ai assez connu, et, s'il m'est permis de le dire, je connais assez l'histoire de la philosophie et les pentes cachées, mais irrésistibles,

(1) Sur la raison, comme distincte à la fois de la volonté et de la sensation, et comme le principe unique de toute vérité, voyez les *Fragments*, 1re et 2e préfaces; et, t. 1er, le cours de 1828 et celui de 1829.

de tous les principes, pour oser affirmer que l'auteur de la note en question aurait fini comme Fichte a fini lui-même.

Fichte est le grand représentant, et, par la trempe de son âme comme par celle de son esprit, le véritable héros de la philosophie de la volonté et du MOI. La théorie de Fichte est celle de M. de Biran, mais plus profonde encore dans ses bases psychologiques, plus rigoureuse dans ses procédés, plus hardie dans ses conséquences. Fichte aussi, comme M. de Biran, part de l'acte primitif du vouloir, dans lequel le MOI s'aperçoit lui-même comme force libre, et se distingue de tout ce qui n'est pas lui. Ce MOI qui se pose d'abord lui-même, qui va sans cesse se développant et se réfléchissant, est le principe unique duquel Fichte a tiré toute sa psychologie, toute sa métaphysique, toute sa religion, toute sa morale, toute sa politique; et le système entier fondé sur ce principe unique, il n'a pas craint de l'appeler lui-même *idéalisme subjectif*. Eh bien! cet idéaliste intrépide, ce stoïcien théorique et pratique, duquel vraiment on ne saurait pas dire si le système est plus fait pour le caractère ou le caractère pour le système, cette tête et cette âme si bien d'accord, cette nature si une et si ferme, cet homme fort par excellence, et précisément parce qu'il était fort, ne put tenir jusqu'au bout dans le cercle aride où l'enchaînait la rigueur de l'analyse et de la dialectique. En dépit de l'une et de l'autre, et quoi qu'il en ait dit, il changea de doctrine; et sortant du MOI, il invoqua une intervention divine, une grâce mystérieuse qui descend d'en haut sur l'homme. Mais, pour que cette grâce nous éclaire et nous persuade, il faut bien qu'elle rencontre quelque chose en nous qui puisse la reconnaître, l'accueillir, la comprendre. Cette faculté supérieure, encore une fois, c'est la raison, qui, si elle n'eût pas été retranchée d'abord par l'esprit de système, eût naturellement révélé au philosophe, comme elle le fait au genre humain, toutes les grandes vérités que le scepticisme ne peut ébranler, que le mysticisme défigure, et notre propre existence, attachée à la volonté, et celle de la nature extérieure, qui a sans doute de l'analogie avec le MOI, mais qui en diffère aussi, et au-dessus du MOI et du NON-MOI, une cause première et souveraine, dont la cause personnelle et les causes extérieures ne sont que des copies imparfaites (1).

Ce rapport de la destinée de Fichte et de celle de M. de Biran est frappant. Cette double expérience contemporaine est une leçon décisive que l'histoire adresse à l'esprit systématique.

En résumé, la théorie de M. de Biran, vraie en elle-même, est profonde, mais étroite. M. de Biran a retrouvé et remis à leur place un ordre réel de faits entièrement méconnus et effacés : il a séparé de la sensation et rétabli dans son indépendance l'activité volontaire et libre qui caractérise la personne humaine. Mais, comme épuisé dans ce travail, il ne lui est plus resté assez de force ni de lumières pour rechercher et discerner un autre ordre de phénomènes enfoui sous les deux premiers. Telle est la faiblesse humaine. A un seul homme une seule tâche; celle qu'a accomplie M. de Biran a de l'importance et de la grandeur; qu'elle suffise donc à l'honneur de son nom. Les esprits profonds sont souvent exclusifs; en retour, les esprits étendus sont quelquefois superficiels : ils laissent rarement une trace aussi féconde dans le champ de l'intelligence.

Tel est le jugement que je crois pouvoir porter des travaux de M. de Biran. Avec leurs défauts et leurs mérites, ils ont servi la science; ils ne doivent pas périr. Je l'ai dit et je le répète avec une entière conviction : M. de Biran est le premier métaphysicien français de mon temps. Il est un des maîtres que j'ai été si heureux de rencontrer au début de ma carrière; et puisque de tristes circonstances m'ont empêché de lui fermer les yeux, je devais du moins ce monument à sa mémoire.

(1) Sur Fichte, voyez Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. fr., tome 2, p. 272, 294.

MÉMOIRE

SUR

LE SIC ET NON

(OUI ET NON);

ÉCRIT THÉOLOGIQUE INÉDIT D'ABEILARD,

D'APRÈS LES DEUX MANUSCRITS DE SAINT-MICHEL ET DE MARMOUTIERS.

Lu à l'Académie des sciences morales et politiques, dans la séance du 1er mars 1835.

J'ai fixé ailleurs (1) le caractère général, marqué les périodes, signalé les grands noms, esquissé les principaux systèmes de la philosophie scolastique. J'ajoute ici que la scolastique appartient à la France, qui produisit, forma ou attira les docteurs les plus illustres de cette époque. L'université de Paris est au moyen âge la grande école de l'Europe. Or on ne peut nier que l'homme qui, par ses qualités et par ses défauts, par la hardiesse de ses opinions, l'éclat de sa vie, la passion innée de la polémique et le plus rare talent d'enseignement, concourut le plus à accroître et à répandre le goût des études et ce mouvement intellectuel d'où est sortie au XIIIe siècle (2) l'université de Paris, cet homme est Pierre Abeilard.

Ce nom est assurément un des noms les plus célèbres, et la gloire n'a jamais tort : il ne s'agit que d'en retrouver les titres.

Abeilard, de Palais, près Nantes, après avoir fait ses premières études philosophiques en son pays, et parcouru les écoles de plusieurs provinces pour y augmenter son instruction, vint se perfectionner à Paris (3), où d'élève il devint bientôt le rival et le vainqueur de tout ce qu'il y avait de maîtres renommés : il régna en quelque sorte dans la dialectique. Plus tard, quand il mêla la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude d'auditeurs de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir, ni la terre à les nourrir (4). Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule ; le désert où il se retirait devenait peu à peu un auditoire immense (5). En philosophie, il intervint dans la plus grande querelle du temps, celle du réalisme et du nominalisme, et il créa un système inter-

(1) Cours de 1829, leçon 9e. On peut aussi consulter Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. franç., tome I, p. 331-392.

(2) Elle existait déjà en réalité dès le milieu du XIIe siècle, comme le prouve le passage célèbre du *Metalogicus* de Jean de Salisbury ; mais le diplôme de Philippe-Auguste est de 1200, et le statut de Robert de Courçon de 1215.

(3) Abælard. opp. ed Amb., *Hist. Calamit.*, page 2. Les écoles les plus célèbres dans le voisinage ou sur la route d'Abeilard, étaient celles de Poitiers, du Bec, de Tours, du Mans, d'Angers et de Chartres.

(4) *Ibid.*, page 19, *Hist. Calamit.* : Ut nec locus hospitiis nec terra sufficeret alimentis. Voyez aussi la lettre de Foulques à Abeilard. ed Amb., *Hist. Calamit.* Abælard opp., page 218 : Roma suos tibi docendos transmittebat alumnos... Nulla terrarum spatia, nulla montium cacumina, nulla concava vallium, nulla vis difficili licet obsita periculo et latrone, quominùs ad te properarent, retinebat. Anglorum turbam juvenum mare interjacens et undarum terribilis procella non terrebat... Remota Britannia... Andegavenses,... Pictavi, Vascones, et Hiberi ; Normania, Flandria, Theutonicus et Suevus... Præterea cunctos Parisiorum civitatem habitantes...

(5) Abælard. opp. ed Amb., *Hist. Calamit.*, page 28 : Oratorium quoddam... ex calamis et culmo primum construxi... Scholares cœperunt undique concurrere, et relictis civitatibus et castellis solitudinem inhabitare.

médiaire. En théologie, il mit de côté la vieille école d'Anselme de Laon (1), qui exposait sans expliquer, et fonda ce qu'on appelle aujourd'hui le rationalisme. Et il ne brilla pas seulement dans l'école; il émut l'Église et l'État, il occupa deux grands conciles (2), il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnauld de Brescia (3). Enfin, pour que rien ne manquât à la singularité de sa vie et à la popularité de son nom, ce dialecticien qui avait éclipsé Guillaume de Champeaux, ce théologien contre lequel se leva le Bossuet du XIIe siècle, était beau, poëte et musicien; il faisait en langue vulgaire des chansons qui amusaient les écoliers et les dames (4); et, chanoine de la cathédrale, professeur du cloître, il fut aimé jusqu'au plus absolu dévouement par cette noble créature qui aima comme sainte Thérèse, écrivit quelquefois comme Sénèque, et dont la grâce devait être irrésistible puisqu'elle charma saint Bernard lui-même (5). Héros de roman dans l'Église, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion, tout concourut à faire d'Abeilard un personnage extraordinaire. Mais de tous ces titres, celui qui se rapporte à notre objet, et qui lui donne une place à part dans l'histoire de l'esprit humain comme inventeur et homme de génie, c'est l'application de la dialectique à la théologie. Sans doute avant Abeilard on trouverait quelques rares exemples de cette application périlleuse, mais utile, dans ses écarts mêmes, au progrès de la raison; mais c'est Abeilard qui l'érigea en principe; c'est lui donc qui contribua le plus à fonder la scolastique, car la scolastique n'est pas autre chose. Depuis Charlemagne, et même auparavant, on enseignait dans beaucoup de lieux un peu de grammaire et de logique; en même temps un enseignement religieux ne manquait pas; mais cet enseignement se réduisait à une exposition plus ou moins régulière des dogmes sacrés : il pouvait suffire à la foi, il ne fécondait pas l'intelligence. L'introduction de la dialectique dans la théologie pouvait seule amener cet esprit de controverse qui est et le vice et l'honneur de la scolastique. Abeilard est en grande partie l'auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen âge : de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au XIIe siècle par Abeilard, et au commencement du XVIIe, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne. Et il n'y a point là d'inconséquence; car le même esprit qui avait élevé l'enseignement religieux ordinaire à cette forme systématique et rationnelle qu'on appelle la scolastique, pouvait seul surpasser cette forme même et produire la philosophie proprement dite. Le même pays a donc très-bien pu porter, à quelques siècles de distance, Abeilard et Descartes; aussi remarque-t-on entre ces deux grands hommes une similitude frappante, à travers bien des différences. Tous deux sont à la tête de deux grands mouvements intellectuels, qui semblent se combattre et qui se succèdent nécessairement. Abeilard a essayé de se rendre compte de la seule chose qu'on pût étudier de son temps, la théologie; Descartes s'est rendu compte de ce qu'il était enfin permis d'étudier du sien, l'homme et la nature. Celui-ci n'a reconnu d'autre autorité que celle de la raison; celui-là a entrepris de transporter la raison dans l'autorité. Tous deux ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l'évidence : c'est là le trait commun qu'ils empruntent à l'esprit français, et ce trait fondamental de ressemblance en amène beaucoup d'autres; par exemple, cette clarté de langage qui naît spontanément de la netteté et de la précision des idées. Ajoutez qu'Abeilard et Descartes ne sont pas seulement Français, mais qu'ils appartiennent à la même province, à cette Bretagne dont les habitants se distinguent par un si vif sentiment d'indépendance et une si forte personnalité. De là, dans les deux illustres compatriotes, avec leur originalité naturelle, une certaine disposition à médiocrement admirer ce qui s'était fait avant eux et ce qui se faisait de leur temps, l'indépendance poussée souvent jusqu'à l'esprit de querelle, la confiance dans leurs forces et le mépris de leurs adversaires (6),

(1) *Histoire littéraire de la France*, tome X, page 170

(2) Le concile de Soissons en 1121, et celui de Sens en 1140.

(3) Condamné au concile de Sens avec Abeilard. Concil., tome VI, p. 11. Page 1219, éd. Hard.

(4) *Hist. littéraire de la France*, tome IX, page 173; tome XII, page 133. — Abæl. opp. Epistol. Helois. ed. Amb., p. 48 : Duo autem, fateor, tibi specialiter inerant quibus fœminarum quarumlibet animos statim allicere poteras, dictandi videlicet et cantandi gratia... amatorio metro vel rhythmo composita reliquisti carmina, quæ præ nimiâ suavitate tam dictaminis quam cantus sæpius frequentata tuum in ore omnium nomen incessanter tenebant.

(5) *Hist. littéraire de la France*, tome XII, page 642, article *Héloïse* : « Les plus grands hommes de son temps se firent une gloire d'être en relation avec elle... Saint Bernard, depuis sa rupture avec Abeilard, ne cessa point d'estimer Héloïse, malgré l'attachement inviolable qu'il lui connaissait pour son époux. Elle, réciproquement, conserva toujours les mêmes sentiments de vénération pour l'abbé de Clairvaux. Hugues Metel, autre adversaire d'Abeilard, ne fut pas moins zélé partisan de l'abbesse du Paraclet. » Voyez les deux lettres de Metel, citées dans cet article, et la lettre de Pierre le Vénérable.

(6) Pour Descartes, voyez le *Discours sur la Méthode* et toute sa correspondance; pour Abeilard, la fameuse lettre, *Hist. Calamit*, où il s'accuse lui-même d'arrogance, et tous ses ouvrages. Othon de Frisingen, son contemporain, qui l'avait connu personnellement, s'en exprime ainsi, *De Gestis Friderici*, lib. 1, chap. 47 : Tam arrogans suoque

plus de conséquence que de solidité dans leurs opinions, plus de sagacité que d'étendue, plus de vigueur dans la trempe de l'esprit et du caractère que d'élévation ou de profondeur dans la pensée, plus d'invention que de sens commun, abondant dans leur sens propre plutôt que s'élevant à la raison universelle, opiniâtres, aventureux, novateurs, révolutionnaires.

Abeilard et Descartes sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes; et cependant, il y a douze années, la France n'avait point une édition complète de Descartes, et elle attend une édition complète d'Abeilard. Le volume donné en 1616 par le conseiller d'État Amboise (1), contient toute l'histoire des rapports d'Abeilard avec Héloïse, le Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Romains, et l'*Introduction à la théologie;* mais les pièces si précieuses de ce recueil sont publiées sans aucun ordre, je pourrais dire sans aucun soin. Quelques autres écrits d'Abeilard sont épars et presque perdus dans les collections bénédictines (2). Un bon nombre d'ouvrages jadis célèbres sont encore ensevelis dans la poussière des bibliothèques de la France et de l'Europe (3). J'appelle de tous mes vœux, je seconderais de tous les moyens qui sont en moi, une édition complète des œuvres de Pierre Abeilard. Si j'étais plus jeune, je n'hésiterais point à l'entreprendre, et je signale ce travail à la fois patriotique et philosophique à quelqu'un de ces jeunes professeurs, pleins de zèle et de talent, auxquels j'ai ouvert la carrière, et que j'y suis avec tant d'intérêt. Je veux du moins me charger d'une partie de cette tâche, en publiant et en faisant connaître quelques ouvrages jusqu'alors inédits de ce Descartes du XIIe siècle.

Celui de ces ouvrages dont nous nous proposons de rendre compte dans ce mémoire, est le fameux *Sic et Non*, OUI ET NON.

C'est Guillaume de Saint-Thierry qui, en dénonçant à saint Bernard la théologie d'Abeilard, déférée plus tard et condamnée au concile de Sens en 1140, lui parle du *Sic et Non* comme d'un ouvrage suspect, qui circulait mystérieusement parmi les élèves et les partisans d'Abeilard : *Sunt autem, ut audio, adhuc alia ejus opuscula quorum nomina sunt :* SIC ET NON, SCITO TE IPSUM, *et alia quædam de quibus timeo ne, sicut monstruosi sunt nominis, sic etiam sint monstruosi dogmatis : sed, sicut dicunt, oderunt lucem, nec etiam quæsita inveniuntur* (4). C'est là l'unique endroit dans tout le moyen âge où il soit question du *Sic et Non*, et ni Abeilard, ni ses partisans, ni ses adversaires, n'y font nulle part la moindre allusion. Cependant l'ouvrage oublié n'avait point péri. Martenne et Durand, dans la préface du tome IV du *Thesaur. nov. anecdotorum*, nous apprennent qu'il existait encore de leur temps à Saint Germain, et que leur confrère Dachery avait songé à le mettre au jour; mais qu'après l'avoir examiné sérieusement, il n'avait osé le publier de peur de scandale. « *Est penes nos ejusdem Abælardi liber in quo, genio suo indulgens, omnia christianæ religionis mysteria in utramque partem versat, negans quod asseruerat et asserens quod negaverat, quod opus aliquando publici juris facere cogitaverat noster Dacherius, verum serio examinatum æternis tenebris potius quam luce dignum de virorum consilio existimavit.* » Ce que les historiens de la philosophie ont dit du *Sic et Non* n'a pas d'autre fondement que ce peu de lignes des deux savants bénédictins (5). L'auteur de l'article *Abeilard*, dans le tome XII de l'*Histoire littéraire de la France*, D. Clément en parle seulement sur les notes laissées par ses prédécesseurs; car il déclare qu'il n'a pu retrouver à Saint-Germain le manuscrit qu'avaient eu entre les mains Dachery, Martenne et Durand, et il suppose que ce manuscrit n'appartenait pas à Saint-Germain, et que c'était l'un des deux exemplaires qui se voyaient de son temps, à ce qu'il assure, à la bibliothèque de Marmoutiers et à celle du Mont Saint-Michel (6). En effet, le *Sic et Non* n'est point aujourd'hui dans le fonds de Saint-Germain conservé à la bibliothèque royale de Paris. Il n'est pas non plus et il ne passe pas pour avoir jamais été dans l'ancien fonds du roi, ni dans ceux de Saint-Victor, de Sorbonne et de Notre-Dame. Toutes nos espérances se reportaient donc sur Marmoutiers et Saint-Michel; et elles n'ont pas été trompées.

De la dévastation de la bibliothèque du Mont Saint-Michel pendant la révolution, nous savions qu'il était échappé un bon nombre de manuscrits qui avaient été transportés au chef-lieu du département, à Avranches. Un écrit récent (7) donne même une sorte de catalogue de ces manuscrits, fait par M. de Saint-Victor. On y trouve l'indication suivante : *Commentarius in Psal-*

tantum ingenio confidens ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suæ humiliatus descenderet.

(1) Petri Abælardi Opera, in-4°, avec des notes de Duchesne.

(2) La *Theologia Christiana* et l'*Hexameron*, dans le *Thesaurus novus anecdotorum* de Martenne et Durand, 1717; tome V; l'*Ethica* seu liber : *Scito te ipsum*, dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. III, p. 626-688, de B. Pez, 1721.

(3) Il a paru à Berlin, en 1831, le *Dialogus inter philosophum, Judæum et Christianum*, ed. Rheinwald.

(4) *Opera* S. Bernard., tom. I, pag. 301.

(5) Brucker, tome III, page 763; Tiedemann, tome IV, page 286, et Tennemann, tome VIII, page 190.

(6) *Histoire littéraire de la France*, tome XII, pag. 131.

(7) *Histoire pittoresque du Mont Saint-Michel*, par Max. Raoul. Paris, 1833.

terium ac in Sic et Non, sans nom d'auteur et sans aucun renseignement. Il n'était pas bien difficile de soupçonner sous ce titre le *Sic et Non* d'Abeilard ; et ayant obtenu la communication de ce manuscrit par l'entremise de M. le ministre de l'instruction publique, en l'ouvrant, nous lûmes d'abord en caractères rouges, parfaitement formés : *Incipit prologus Petri Abælardi in Sic et Non*. Et la preuve incontestable que ce manuscrit est bien celui du Mont Saint-Michel, c'est que sur le dernier feuillet est écrit d'une main ancienne : *Iste liber est monasterii montis sancti Michaelis in periculo maris*.

Sur le dos de la couverture est le titre suivant : *In psalterium ac in Sic et Non*, avec le nº 2381, qui est probablement celui de la bibliothèque d'Avranches, tandis que, à l'intérieur, sur la marge du premier feuillet, est marqué, d'une écriture beaucoup plus ancienne, le nº 237, qui doit avoir été celui de la bibliothèque de Saint-Michel.

Le manuscrit est in-4º, en parchemin, réglé, écrit avec soin, mais avec beaucoup d'abréviations ; il appartient certainement au XIIIᵉ siècle.

Il contient deux ouvrages : un commentaire sur le psautier et le *Sic et Non*. Le titre du premier ouvrage est écrit en encre rouge, à moitié effacée ; on y lit encore fo t bien... *onis, signiensis episcopi*... et à la marge, d'une main récente : *Brunonis signiensis episcopi in Italia commentarius in Psalterium*. Il est évident qu'il s'agit ici de Bruno, de l'ordre des Bénédictins, moine d'Asti, nommé évêque de Segni, dans les États du pape, en 1110, mort en 1125, lequel a laissé des commentaires sur le Pentateuque, Job, le Psautier, le Cantique des cantiques et l'Apocalypse (1). Ce commentaire sur le psautier comprend ici les deux tiers du volume : il a été publié.

Le dernier tiers est rempli par le *Sic et Non*. Il n'y a pas d'autre titre que celui-ci : *Incipit prologus Petri Abælardi in Sic et Non*. L'ouvrage occupe 176 feuillets, 352 pages in-4º dont chacune équivaudrait au moins à deux pages d'un in-4º imprimé ordinaire.

Cependant, notre parfaite confiance dans l'exactitude de dom Clément nous laissait convaincus que le *Sic et Non* devait se trouver aussi parmi les manuscrits de l'abbaye de Marmoutiers, déposés aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Tours. Nous priâmes donc le professeur de philosophie du collége de cette ville de vouloir bien faire cette vérification, sur des indications qui lui furent transmises. En effet, au premier examen, le *Sic et Non* fut trouvé sous le nº 99, dans un in-folio intitulé : *Glossæ in sacram scripturam*, et nous parvînmes à obtenir de la ville de Tours que ce manuscrit nous fût envoyé, afin de le collationner avec celui d'Avranches, et de tirer de l'un et de l'autre un texte plus sûr.

Nul doute que ce manuscrit ne soit celui de l'abbaye de Marmoutiers ; car on lit sur le premier feuillet : *Glossæ in scripturam sacram majoris monasterii congr. S. Mauri*. C'est un in-folio en parchemin, reglé, à deux colonnes, d'une écriture très-nette, très-fine et pleine d'abréviations. Comme celle du manuscrit d'Avranches, elle appartient au XIIIᵉ siècle.

Ce manuscrit est une collection d'un grand nombre de pièces de toutes sortes. Un savant bénédictin, peut-être Dachery, Martenne ou Durand, en a fait un examen approfondi, et a déterminé le sujet et le titre de chacune de ces pièces dans un index placé en tête du volume et que nous donnons ici, avec les indications qui se rencontrent aux marges du manuscrit.

1º Glossæ in varios scripturæ libros.
2º Explicatio Cantici canticorum.
3º Petri Abælardi liber inscriptus : *Sic et Non*.
4º Theologia christiana.
5º Introductio ad theologiam.
6º Ad Hugonem Victorinum epistola Gualterii de Mauritania (edita in notis ad Robertum Pullum, p. 332).
7º Ejusdem Hugonis responsio ad Gualterium : De Sapientia animæ Christi, an fuerit æqualis cum divina ?
8º Ejusdem tractatus de B. Mariæ perpetua virginitate.
9º Ejusdem cap. IV institutionum catholicarum de substantia dilectionis et charitate ordinata.
10º Ejusdem de septem vitiis et septem virtutibus.
11º Ejusdem quæstio : Utrum probabile sit matrimonium sine consensu coitus contrahi posse.
12º Ejusdem de potestate remittendi peccata.
13º Ejusdem eruditionum theologicarum libri primi capita 174, 175, 176, 177, 178, 179.
14º Ejusdem libri primi titulus 61.
15º Ejusdem libri primi capita 76, 77.
16º Ejusdem fragmentum libri de formatione arcæ (qui in editis inscribitur : De arcæ mysticæ descriptione. Vid. edit. ann. 1526, tom. II, fol. 185, c. 2, lig. 4).
17º et 18º Ejusdem sermones in adventu Domini ad populum et in natali Domini.
19º Ejusdem liber de Trinitatis summæ per visibilia agnitione, sive de tribus diebus.
20º Ejusdem de sacramentis legis naturalis et scriptæ.
21º Ejusdem de arca Noæ (supra inscript. : De formatione arcæ, et in edit. de arcæ mysticæ descriptione).
22º Ejusdem expositio in Hexameron.

(1) Voyez Fabricius, *Bibl. med. lat.*, art. *Bruno*.

23° Ejusdem de verbi divini efficacia.
24° Ejusdem aliquot fragments.
25° Ejusdem sermo de charitate.
26° Auctoris incerti de conjugio libri duo.
27° Census prioratus S. Nicolai de Ploarimis.

Ce dernier article, savoir, les comptes du prieuré de Saint-Nicolas de Ploërmel, commence ainsi : *Hi sunt census prioratus S. Nicolai de Ploarimis* in *festo omnium sanctorum,* anno *millesimo centesimo quinquagesimo quarto*. Ceci semble donner la date précise du manuscrit, qui se trouverait alors presque contemporain d'Abeilard; mais cette pièce est d'une autre main que toutes les autres, et il est fort possible qu'elle ait été copiée ainsi après coup d'après le véritable original, aujourd'hui perdu, sur la dernière feuille de notre manuscrit.

C'est sur ce manuscrit que la *Theologia christiana* a été publiée par Martenne et Durand. *Thesaurus novus anecdotorum*, tome V, page 1140. Quant à l'*Introductio ad theologiam*, loin d'être ici plus complète que dans l'édition d'Amboise, elle y est encore bien plus mutilée, ou plutôt ce n'est qu'un fragment de l'ouvrage imprimé. Il est très-probable que c'est sur ce manuscrit que Martenne et Durand, et avant eux Dachery, ont étudié le *Sic et Non*, puisque le monastère de Marmoutiers appartenait à leur congrégation, et qu'ils ont tiré de ce même manuscrit la *Theologia christiana.*

Le *Sic et Non* occupe dans le manuscrit de Tours vingt-sept feuillets à deux colonnes.

Quand on compare ce manuscrit à celui d'Avranches, on le trouve plus complet sous certains rapports, et moins complet sous quelques autres. L'ouvrage comprend d'abord une préface, appelée prologue, *prologus*, exactement de la même étendue dans les deux manuscrits. Puis vient l'ouvrage lui-même, composé d'un certain nombre de chapitres, sous la forme de questions. Chacune de ces questions a son titre soigneusement marqué en encre rouge dans le manuscrit d'Avranches, tandis que les titres manquent assez souvent dans celui de Tours. Souvent aussi plusieurs questions sont réunies en une seule dans ce dernier manuscrit : celui d'Avranches divise davantage. Quelquefois l'ordre des chapitres n'est pas le même dans tous les deux, et il y a une foule de morceaux qui, dans celui-ci, se rapportent à telle question, et dans celui-là à telle autre; et dans chaque chapitre, l'ordre des paragraphes n'est pas le même non plus. Enfin les derniers chapitres manquent entièrement dans le manuscrit de Tours. Mais, en revanche, il contient de fort longs extraits de Bède le Vénérable, qui peuvent très-bien avoir été faits par Abeilard dans le même but que le reste de l'ouvrage; et à la suite de ces extraits viennent encore d'autres extraits du livre des *Retractationes* de saint Augustin, qu'à la fin du *prologus*, l'un et l'autre manuscrits promettaient formellement, et que celui d'Avranches ne donne point.

Si maintenant on examine ces deux manuscrits sous le rapport de la pureté du texte, celui de Tours paraît en général préférable. Il présente rarement de ces fautes grossières qui trahissent un copiste sans intelligence. Nous avons donc pris pour base de notre travail le manuscrit d'Avranches, à cause de son ordonnance, de ses divisions bien marquées, de ses titres commodes, et nous l'avons fréquemment rectifié dans le détail sur le manuscrit de Tours.

Mais il est temps d'arriver à l'ouvrage lui-même. Expliquons-en d'abord le sujet et le titre.

Le dialecticien Abeilard, en entrant dans la théologie, y transporta d'abord ses habitudes philosophiques. Il conçut l'idée très-simple en elle-même, mais très-féconde, d'établir sur tous les points de quelque importance le pour et le contre, à l'aide de passages des saintes Écritures et des saints Pères qui semblent se combattre et dire le oui et le non, *sic et non.*

Au premier coup d'œil, c'est donc ici une pure compilation d'autorités contraires; mais en réalité, c'est une construction de problèmes et d'antinomies théologiques puissamment établies, qui condamnent l'esprit à un doute salutaire, le prémunissent contre le danger de toute solution étroite et précipitée, et le préparent à de meilleures solutions. Mais ces solutions ne sont pas même indiquées, et elles ne devaient pas l'être; car Abeilard eût fait alors un traité de théologie, et non pas ce qu'il voulait faire, une préparation critique à la théologie. Et il ne faut point s'effrayer ici, avec Dachery, Durand et Martenne, de l'apparence du scepticisme; car ce scepticisme n'est que provisoire. Abeilard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie chrétienne à travers le doute et par la puissance même de la dialectique. Telle est la pensée fondamentale de cet ouvrage. Elle suffit pour en faire un monument historique important et original.

Les questions du *Sic et Non* embrassent la théologie tout entière, et forment en quelque sorte la table des matières des traités dogmatiques de théologie et de morale composés par Abeilard. Chaque question ou chapitre suppose une assez grande lecture, et le choix des auteurs une érudition bien entendue. Les auteurs les plus cités sont, avec les saintes Écritures, les Pères et les docteurs de l'Église latine, surtout saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Isidore, saint Grégoire, Bède le Vénérable. Les Pères de l'Église grecque sont bien plus rarement cités,

et seulement dans les traductions latines. Boèce est souvent invoqué et comme théologien et comme philosophe. Des autorités profanes sont mêlées aux autorités sacrées. Aristote est cité plusieurs fois, mais seulement dans les Catégories, et toujours dans la traduction latine de Boèce. A côté de Boèce et d'Aristote, sujets habituels des études d'Abeilard, on rencontre quelquefois Sénèque et Cicéron. Un seul poëte est cité, et ce poëte est Ovide, et Ovide dans l'*Art d'aimer*.

Quant aux questions elles-mêmes, elles sont posées avec une grande indépendance; il en est qui sentent déjà le hardi théologien duquel saint Bernard a pu dire : *Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium* (1). Par exemple, les questions suivantes contiennent et renouvellent les vieilles controverses de l'arianisme et du sabellianisme : Q. 6. *Quod sit Deus tripartitus*, *et contra*. 7. *Quod in Trinitate non sunt dicendi plures æterni*, *et contra*. 9. *Quod non sit substantia*, *et contra*. 11. *Quod divinæ personæ ab invicem differunt*, *et contra*. 12. *Quod in Trinitate alter sit unus cum altero*, *et contra*. 13. *Quod Deus sit causa Filii*, *et contra*. 14. *Quod sit Filius sine principio*, *et contra*. 15. *Quod Deus non genuit se*, *et contra*. 17. *Quod solus Pater dicatur ingenitus*, *et contra*. 18. *Quod æterna generatio Filii narrari vel sciri vel intelligi possit*, *et non*. Voici des questions où pouvait sembler engagé le nestorianisme. Q. 62. *Quod Deus personam hominis non susceperit*, *sed naturam*, *et contra*. 63. *Quod filius Dei mutatus sit suscipiendo carnem*, *et contra*. En voici d'autres qui remuaient les cendres du pélagianisme : Q. 27. *Quod prædestinatio Dei in bono tantum sit accipienda*. *et contra*. 35. *Quod nihil fiat Deo nolente*, *et contra*, 54. *Quod homo liberum arbitrium peccando amiserit*, *et contra*. Je veux encore signaler la question 23. *Quod philosophi quoque Trinitatem seu verbum Dei crediderint*, *et non*; question qui peut nous faire comprendre cette autre accusation portée contre Abeilard, qu'il était trop favorable à la philosophie païenne et surtout à Platon : *Dum multum sudat quomodo Platonem faciat Christianum*, *se probat Ethnicum* (2). Du reste, il est impossible de donner une idée plus précise du travail d'Abeilard : ce serait citer des citations; nous renvoyons à l'ouvrage lui-même.

Mais la partie la plus curieuse du *Sic et Non*, celle qui lui donne son vrai caractère, c'est l'introduction, le *prologus*, où Abeilard indique lui-même le but qu'il s'est proposé, et découvre de loin en loin l'indépendance de ses vues. Il s'y rencontre plus d'un germe, faible encore, que le temps a développé; mais il ne faut pas oublier que nous sommes ici au XII[e] siècle. Nous allons rendre compte en détail de cette pièce intéressante.

1° Abeilard commence par remarquer l'extrême difficulté de l'interprétation des textes sacrés, et il en énumère plusieurs raisons; celle sur laquelle il insiste davantage, est le caractère particulier du langage des saintes Écritures, et même de la plupart des saints Pères. Ce langage n'était pas destiné aux doctes; il a été fait pour les ignorants, et il en est d'autant mieux approprié aux besoins du peuple. A cette occasion, Abeilard prend vivement le parti de cette façon d'écrire et de parler, et, en manière d'apologie des saints Pères, et par la bouche de saint Augustin, il adresse aux professeurs de son temps les conseils de la sagesse la plus ingénieuse et la plus hardie.

2° La seconde difficulté d'une bonne interprétation est la corruption des textes et la multiplicité des ouvrages apocryphes. Ici les remarques d'Abeilard sont encore plus en avant de son temps. Il n'hésite pas à déclarer que souvent « on a mis parmi les livres « sacrés bien des ouvrages qui ne le sont pas, afin « de leur donner de l'autorité. » « Pleraque enim « apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem haberent, intitulata sunt. » — « Et dans les « ouvrages authentiques, et qu'il faut véritablement « attribuer à l'Esprit-Saint, beaucoup de passages « sont corrompus. » « Et nonnulla in ipsis etiam « divinorum Testamentorum scriptis corrupta sunt. » Il ne s'arrête point à cette assertion générale, mais il l'explique et il donne un assez bon nombre d'exemples décisifs. « Or, s'il en est ainsi dans le texte des « saintes Écritures, à plus forte raison en est-il de « même dans les ouvrages des Pères. » « Quid itaque « mirum si in Evangeliis quoque nonnulla per ignorantiam scriptorum corrupta fuerint, ita et in scriptis « posteriorum Patrum, quæ longe minoris sunt auctoritatis, nonnunquam eveniat?

« La source de ces corruptions est l'ignorance des « copistes. Les Églises primitives étaient composées « de gentils ignorants, et le copiste qui ne comprenait « pas tel ou tel mot, tel ou tel tour de phrase, croyait « faire merveille en les changeant; et pour corriger « de prétendues erreurs, il en introduisait de véritables. » « Et ut errorem emendaret, fecit errorem. » Je prie qu'on se souvienne que c'est précisément par cette critique verbale, en apparence si inoffensive, que la réforme a été préparée, et qu'elle a procédé.

3° Le troisième point que recommande Abeilard,

(1) Opp. S. Bern., tom. I, ep. 366.

(2) Epistol. S. Bern. ad papam Innocentium. Opp. Abæl., pag. 284.

est de rechercher si le passage de tel ou tel Père, dont on s'autorise, n'a pas été rétracté par lui ; et il cite l'ouvrage de saint Augustin, où ce saint Père a rétracté beaucoup d'assertions sur lesquelles on pourrait fort bien s'appuyer, si on ne connaissait pas cet ouvrage.

4° Il y a dans les Pères bien des choses qui se sentent de leur érudition profane, et qu'ils ont avancées sans y attacher une grande importance.

5° Ils parlent quelquefois selon le sens apparent, et d'après les opinions reçues de la multitude à laquelle ils s'adressent.

6° Leurs contradictions apparentes viennent souvent de la diversité du sens que les différents Pères attachent quelquefois au même mot.

7° Quand les contradictions ne peuvent pas être résolues de cette manière, il faut s'en rapporter aux témoignages les plus accrédités ; et pour les passages dont on ne peut pas se rendre compte, il faut les abandonner, en se disant, non que tel Père a tort, mais que le manuscrit dont on se sert est défectueux, ou telle autre raison qui n'ôte rien à l'autorité générale de ce Père.

8° Distinguer les écritures canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, où tout est nécessairement vrai, d'avec tous les autres écrits ecclésiastiques, qu'il faut consulter sans qu'on soit tenu de les suivre. Faire exception en faveur des apôtres, mais des apôtres seuls, et bien se garder encore de confondre les commentaires avec les textes.

Ces dernières règles sont exposées par Abeilard avec beaucoup de réserve et entourées d'une foule d'autorités. On voit qu'il redoute de passer pour un téméraire et de paraître trop donner à la raison ; aussi va-t-il jusqu'à recommander de porter dans l'interprétation sacrée l'esprit d'humilité et cette charité « qui « croit tout, espère tout, supporte tout, et ne soup- « çonne pas aisément les défauts de ceux qu'elle « aime. » « Si itaque aliquid a veritate absonum in « scriptis sanctorum forte videatur, pium est et humi- « litati congruum atque caritati debitum quæ omnia « credit, omnia sperat, omnia suffert, nec facile « vitia eorum quos amplectitur suspicatur, ut aut eum « scripturæ locum non fideliter interpretatum aut « corruptum esse credamus, aut nos eum non intel- « ligere profiteamur. » Il faut avouer que, sous cet appareil de précautions et de citations, la pensée d'Abeilard fléchit au milieu de ce prologue, et le style avec la pensée ; mais l'un et l'autre se relèvent à la fin, quand Abeilard arrive au but du *Sic et Non*. Là il proclame hautement, que la vraie clef de la sagesse est le doute ; il s'appuie sur Aristote, qu'il appelle « phi- « losophus ille omnium perspicacissimus. » Il cite le témoignage de la vérité elle-même, qui a dit : *Cherchez, et vous trouverez ; frappez, et on vous ouvrira.* Il invoque même et présente à ses auditeurs l'exemple de Jésus-Christ lui-même, qui dès l'âge de douze ans s'asseyait parmi les docteurs, interrogeait, étudiait et faisait l'office d'écolier. C'est précisément, dit Abeilard, parce que les saintes Écritures sont inspirées qu'il faut s'efforcer davantage d'en pénétrer le sens caché. « His « autem prælibatis placet, ut instituimus, diversa « sanctorum Patrum dicta colligere, quæ occurre- « rint memoriæ, aliqua ex dissonantia quam habere « videntur quæstionem contrahentia, quæ teneros lec- « tores ad maximum inquirendæ veritatis exercitium « provocent et acutiores in inquisitione reddant. Hæc « quippe prima sapientiæ clavis definitur, assidua sci- « licet seu frequens interrogatio. Ad quam quidem « toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium « perspicacissimus Aristoteles in Prædicamento *ad ali-* « *quid* studiosos adhortatur, dicens : *Fortasse autem* « *difficile est de hujusmodi rebus confidenter declarare* « *nisi pertractatæ sint sæpe ; dubitare autem de sin-* « *gulis non erit inutile* (1). Dubitando enim ad inquisi- « tionem venimus ; inquirendo veritatem percipimus, « juxta quod et veritas ipsa : *Quærite*, inquit, *et inve-* « *nietis, pulsate et aperietur vobis.* Quæ nos etiam « proprio exemplo moraliter instruens circa duode- « cimum ætatis annum sedens et interrogans in medio « doctorum inveniri voluit, potius (2) discipuli nobis « formam per interrogationem exhibens, quam ma- « gistri per prædicationem, cum sit tamen in ipsa Dei « plena ac perfecta sapientia. Cum autem aliqua « scripturarum inducantur dicta, tanto amplius lecto- « rem excitant et ad inquirendam veritatem alliciunt, « quanto magis scripturæ ipsius commendatur auc- « toritas. »

Il restait à rechercher l'époque à laquelle a pu être composé le *Sic et Non*. On voit par la lettre de Guillaume de Saint-Thierry qu'il parut dans le monde en même temps que les deux traités de théologie et de morale, et quelques autres ouvrages, *alia quædam*, par lesquels nous supposons qu'il faut entendre l'*Hexameron*, et surtout le commentaire sur les Épîtres de saint Paul, commentaire évidemment écrit après l'*Introduction à la théologie*, qui y est citée, et avant la *Théologie morale*, qui y est annoncée. Le *Sic et Non* parut donc, ou plutôt commença à être connu en même temps que ces différents ouvrages ; mais il est assez vraisemblable qu'il aura été composé avant eux. En effet, il semble répugner qu'on pose des questions après les avoir résolues. Il eût été aussi inutile pour Abeilard que pour les autres de revenir sur

(1) Aristot. Categoriæ, ch. v, édit. Buhle, t. I, p. 486.

(2) Les deux manuscrits : *primum*.

des contradictions qu'il aurait déjà levées, et c'est un homme au début de la carrière, et non pas un athlète consommé, qui fait ainsi provision de passages et d'autorités. Par cette même raison, on pourrait penser que le *Sic et Non* est même antérieur au concile de Soissons ; car on ne conçoit guère que notre auteur ait pu entreprendre un traité dogmatique de la Trinité, avant les études d'érudition et de critique que représente le *Sic et Non*. Ajoutez que, dans ce dernier écrit, Abeilard paraît encore tout imbu de ses habitudes de dialectique ; il cite Aristote et le livre des *Catégories*. Nous inclinerons donc à placer la composition du *Sic et Non* avant le concile de Soissons, c'est-à-dire, avant 1121. Dans ce cas, il ne resterait que deux époques à choisir : ou, lorsque après les malheurs qui résultèrent de sa liaison avec Héloïse, retiré à Saint-Denis, Abeilard donna dans un lieu voisin de cette abbaye ces leçons qui attirèrent tant d'auditeurs, lui firent tant d'ennemis, et frayèrent la voie à sa première condamnation : c'est l'époque certaine de la publication du traité sur la Trinité (1) ; ou lorsque, avant de connaître Héloïse, à son retour de Laon, il commença à appliquer la dialectique à la théologie, et que, en possession de l'école du cloître, il faisait, comme il le dit lui-même, des leçons de philosophie et de théologie (2), avec des succès incroyables, attestés par la lettre de Foulques (3). Nous préférons cette dernière hypothèse, parce qu'il nous est difficile d'admettre aucune publication ni aucun enseignement théologique régulier d'Abeilard avant ce premier travail en quelque sorte préparatoire. Il y a une analogie frappante entre notre prologue et un petit écrit du même auteur, inséré dans la collection d'Amboise (4), contre un ignorant en dialectique qui prétendait qu'elle était contraire à la théologie (*Invectiva in quemdam dialectices ignarum*). Une grande partie des citations de ce petit écrit sont celles dont se compose la première question du *Sic et Non* : *Quod fides humanis rationibus sit adstruenda*. Aristote y est cité comme dans le prologue, avec le titre de *Peripateticorum princeps*, presque à l'égal de Jésus-Christ. Sans doute on reconnaît dans ces deux écrits un homme qui se tient en garde contre les inculpations fâcheuses, et qui a connu déjà les premières atteintes de la calomnie ; mais son aventure de Laon, à l'occasion de son début en théologie et de son Commentaire sur Ézéchiel (5), suffit à expliquer ces précautions ; et les écrits qu'Abeilard a composés depuis sa première condamnation, entre le concile de Soissons et celui de Sens, contiennent des précautions bien autrement fortes et une apologie bien plus explicite. Le *Sic et Non* serait donc de la même époque que l'invective ; ce serait le premier écrit théologique d'Abeilard, écrit qui n'aurait pas été d'abord fort répandu dans le monde : ce qui explique la plainte tardive de Guillaume de Saint-Thierry ; parce qu'il avait été composé pour les besoins personnels du professeur, comme une compilation commode d'autorités diverses, où il pouvait puiser dans l'occasion, et peut-être aussi comme un texte à son enseignement. Par tous ces motifs, nous regarderions volontiers le *Sic et Non* comme l'ouvrage de théologie le plus ancien que nous possédions d'Abeilard. Mais ce n'est là qu'une conjecture à laquelle nous n'attachons pas une grande importance. Tout ce que nous avons voulu faire voir, c'est que cet écrit, quelle que soit la date précise de sa composition, est un monument précieux de la manière dont Abeilard aborda la théologie et transporta dans cette nouvelle étude la méthode de la dialectique (6).

VERS INÉDITS D'ABEILARD

A SON FILS ASTRALABE.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* (7) nous apprennent que la bibliothèque Cottonienne de Londres possède un petit poëme d'Abeilard à son fils Astralabe, sous ce titre : *Petri Abælardi versus elegiaci ad Astralabium filium suum de moribus et vita pia ac proba* ; et ils en ont publié les douze premiers

(1) Abæl. Opp. *Hist. Calamit.*, pag. 19-20.
(2) *Ibid.*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 218.
(4) *Ibid.*, p. 238.
(5) *Ibid.*, pag. 9.
(6) Voyez pour la dialectique d'Abeilard l'ouvrage intitulé : *Ouvrages inédits d'Abeilard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France.* Paris, 1836, in-4°.
(7) Tome XII, p. 134.

vers. Empressé de recueillir les moindres vestiges de tout ce qui se rapporte à ce triste et touchant épisode de la vie d'un grand homme, je me suis adressé à l'obligeance de M. Thomas Wright, garde du *British Museum* où se trouve aujourd'hui la bibliothèque Cottonienne; et, grâce à cette obligeance, je puis donner ici ce petit poëme tout entier. Il ne nuira pas à la réputation de bel esprit de son auteur.

VERSUS PETRI ABÆLARDI AD ASTRALABIUM FILIUM SUUM.

Astralabi fili, vitæ dulcedo paternæ,
Doctrinæ studio pauca relinquo tuæ.
Major discendi tibi sit quam cura docendi :
Hinc aliis etenim proficis, inde tibi.
Cum tibi defuerit quod discas, discere cessa,
Nec tibi cessandum diseris esse prius.
Disce diu firmaque tibi, tardaque docere;
Atque ad scribendum ne cito prosilias.
Non a quo, sed quid dicatur sit tibi curæ :
Auctori nomen dant bene dicta suo.
Ne tibi dilecti jures in verba magistri,
Nec te detineat doctor amore suo.
Fructu non foliis pomorum quisque cibatur,
Et sensus verbis ante ferendus erit.
Ornatis animos captet persuasio verbis,
Doctrinæ magis est debita planities.
Copia verborum est ubi non est copia sensus,
Constat et errantem multiplicare vias.
Cujus doctrinam sibi dissentire videbis,
Nil illam certi constet habere tibi.
¶ Instabilis lunæ stultus mutatur ad instar,
Sicut sol sapiens permanet ipse sibi.
Nunc huc nunc illuc stulti mens cæca vagatur,
Provida mens stabilem figit ubique gradum.
Providet ante diu quid recte dicere possit,
Ne judex fiat turpiter ipsa sui.
Nolo repentini tua sit doctrina magistri,
Qui cogatur adhuc fingere quæ doceat.
Nemo tibi tribuet quod nondum est nomen adeptus :
Post multos, si vis, experiaris eum.
Filius est sapiens benedictio multa parentum,
Ipsorum stultus dedecus atque dolor.
Insipiens rex est asinus diademate pollens,
Tam sibi quam cunctis perniciosus hic est.
Scripturæ ignarus princeps qui sustinet esse
Cogitur archanum pandere sæpe suum.
¶ Occasum sapiens, stultus considerat ortum,
Finis quippe rei cantica laudis habet.
Doctis doctorum factis intende bonorum :
Ferveat har semper pectus avaritia.
Ingenii sapiens fit nullius acumine magni;
Hunc potius mores et bona vita creant.
Factis, non verbis, sapientia se profitetur;
Solis concessa est gratia tanta bonis.
Credit inhumanam mentem sapientibus esse,
Qui nihil illorum corda dolere putat.
Ferrea non adeo virtutis duraque mens est,
Ut pietas horum viscera nulla ciat.
Sit tibi cura prior faciendi, deinde docendi
Quæ bona sunt, ne sis dissonus ipse tibi.
¶ Sit tibi, quæso, frequens scripturæ lectio sacræ :
Cætera si qua legis, omnia propter eam.
Est justi proprium reddi sua velle quibusque;
Fortis in adversis non trepidare suis;
Illicitos animi motus frenare modesti,
Tunc cum succedunt prospera præcipue,
Sicut in adversis virtus ea murus habetur,
Sic istius egent prospera temperie,

Nec prior illa manet virtus, nisi fulta sit istis,
Ne sit fracta malis, sive remissa bonis.
Quid vitii, quid sit virtutis discute prudens :
Quod si perdideris, desinis esse quod es.
Philosophus causas rerum discernit opacas;
Effectus operum practicus exequitur.
¶ Sit tibi præcipuus divini cultus honoris,
Teque timor semper subdat amorque Deo
Nemo Deum metuet vel amabit sicut oportet,
Si non agnoscat sicut oportet eum,
Quam justus sit is atque potens, quam sit bonus ipse,
Quantum nos toleret, quam grave perentiat
Quo melior cunctis Deus est, plus debet amari;
Et melior post hunc ordine quisque suo.
Quo melior quisque est, majori est dignus amore;
Utque Deo fuerit carior, et tibi sit.
Quos etenim nisi propter eum debemus amare?
Finis hic in cunctis quæ facis unus erit.
Non tua, sed Domini quæratur gloria per te,
Non tibi, sed cunctis viseris, immo Deo.
¶ Detrimenta tuæ cavens super omnia famæ,
Ut multis possis et tibi proficere.
Quæ præcesserunt cogunt nova crimina credi;
Et prior in testem vita sequentis erit.
Scandala quam possis hominum vitare labora,
Ut tunc incurras scandala nulla Dei.
Infames fugiat tua conversatio semper,
Et socio gaude te meliore frui.
Est melius socium quam cognatum esse bonorum :
Hinc etenim virtus eminet, inde genus.
Ne tentare Deum, fili, præsumpseris unquam :
Nitere quod possis et merearis opem.
Summa Dei bonitas disponens omnia recta,
Quæ bona, quæ mala sunt ordinat ipse bene.
Hinc nec in adversis justo solatia desunt,
Ut mala sint etiam cum sciat esse bonum.
¶ Jussa potestatis terrenæ discutienda :
Celestis tibi mox perficienda scias.
Si quis divinis jubeat contraria jussis,
Te contra Dominum pactio nulla trahat.
Contemnendo Deum peccat solummodo quisque,
Nec nisi contemptus hunc facit esse reum.
Non est contemptor qui nescit quid sit agendum,
Si non hoc culpa nesciat ipse sua.
Major adhuc tamen est insania quam furor ille
Qui differt illum conciliare sibi.
Supremus furor est offendere cuncta potentem :
Quod qui præsumit, nescio quid metuat.
Quisquis apud Dominum se quærit justificari,
Justitiam, si qua est, nesciat ipse suam,
Agnoscat culpas, accuset, corrigat illas;
Ne te corde bonum censeat, ore malum
Hoc autem pro justitia reputetur ab illo
Quod bona quæ impendit reddita, non data sunt.
Quæ tibi tu non vis fieri ne feceris ulli.
Quæ fieri tibi vis, hæc quoque fac aliis.
¶ Omnia dona Dei transcendit verus amicus :
Divitiis cunctis anteferendus hic est.
Nullus pauper erit thesauro præditus isto,
Qui quo rarior est, hoc preciosior est.
Sunt multi fratres, sed in illis rarus amicus :
Hos natura creat, gratia præbet eum.
Gratia libertas, natura coactio quædam est;
Dum generi quivis hæret amore suo,
Quo pecudes etiam naturæ lege trahuntur,
Affectus quarum gratia nulla manet.
Si roget aut faciat quisquam quod lædat honestum,
Metas et legem transit amicitiæ.
Exaudire preces inhonesta rogantis amici
Est ab amicitiæ calle referre pedem.
Plus tamen offendit qui cogit ad ista rogando,
Quam qui consensum dat prece victus eis.

Nullum te Dominus plus quam te cogit amare;
    Nec te quisquis te turpia poscit amat.
Turpia ne facias, sed vitra propter amicum,
    Si cupis ut vere sis preciosus ei.
Turpiter excusat noxam quam propter amicum
    A se hanc committi dicere non pudeat.
Propter amicitiam si quid commisero vile,
    Re turpi pulchram fœda, malaque bonam.
Debita sunt quam dona magis quæ dantur amico;
    Nil tamen est quo plus non increator amor.
Quos in amicitia sua quærere lucra videbis,
    Quod dici cupiunt, hoc simulare scias.
Si non subvenias donec te exoret amicus,
    Quæ dare te credis, vendere crede magis.
Non parvo pretio est rubor ille rogantis habendus
    Quo quæ tu dicis dona, coactus emit.
Plus recipit quam dat pro donis quisquis amator;
    Nam quid amicitia carius esse potest?
Majores gratæ dono majore meremur :
    Majus se dando quam sua quisque dabit.
Alter ego nisi sis, non es mihi verus amicus;
    Ni mihi sis ut ego, non eris alter ego.
Qui bonus est damnum contemnit propter amicum;
    Sic etenim prodi (1) si sic amicus habet.
Cujus criminibus cito credis, non es amicus.
    Ultimus hinc propriæ scit mala quisque domus.
Non poterit proprios cognoscere dives amicos
    An sint fortunæ scilicet aut hominis.
Pauper in hoc felix errore est liber ab isto;
    Cum perit hæc, pereunt quos dabat illa tibi.
Cui mala fecisti ne te commiseria ulli :
    Prætereunte malo permanet ira mali.
Quam jactura mali jactantia pejor habetur,
    Et gravior læso cuilibet esse solet.
Sit tibi præcipuus quisquis bonus inter amicos,
    Nec memor in talem conditionis eris.
Erectum stimulis et verbere comprimere illum,
    In tua ne calcem dirigat ora suam.
Non homini te, sed vitiis servire pudebit.
    Cum sit libera mens, nil tibi turpe potes,
Non est quem possunt corrumpere dona, fidelis :
    Proditor alterius non tibi fidus erit.
Obsequio superant meretrix et proditor omnes :
    Qua placeant aliis hæc via sola patet.
¶ Nil melius muliere bona, nil quam mala pejus :
    Omnibus ista bonis præstat, et illa malis.
Quæcumque est avium species assueta rapinis,
    Quo plus possit in his fœmina fortior est;
Nec rapit humanas animas plus fœmina quidquam;
    Fortis in his hæc est quolibet hoste magis.
Quæ se luxuriæ gratis supponit, amica
    Censetur, meretrix quæ pretio gerit hoc.
In vitio tamen hoc ardentior illa videtur
    Quæ præter sordes suscipit inde nihil.
Uxorem ratione suam vir debet amare,
    Et non ad coitum sicut adultera sit.
Ut pecudes quo vult trahit impetuosa voluptas,
    Sic homines agitat luxuriosus amor.
Si post conceptum pœndum satiata libido
    Ferre marem noiit, quid mulier quid agat?
An se luxuriæ solam putet esse creatam,
    Ad coitus fructum cætera nata feret?
Gratior est humilis meretrix quam casta superba,
    Perturbatque domum sæpius ista suam.
Polluit illa domum quam incendit sæpius ista :
    Sorde magis domui flamma nocere potest.
Mitior est anguis linguosæ conjugis ira :
    Qui tenet hanc, ejus non caret angue sinus.

(1) Sic.
(2) Sic.
(3) Abælard. Opp. p. 13.

Deterior longe linguosa est fœmina scorto :
    Hoc aliquis, nullis illa placere potest,
Est linguosa domus incendia maxima conjux :
    Hac levior flamma quilibet ignis erit.
¶ Cum modicum membrum sit lingua est maximus ignis .
    Non tot per gladium quam periere per hanc.
Prævalet in lingua qui non est fortis in armis.
    Nullus in hac pugna plus meretrice potest.
Ex hoc præcipue distant ignavus et audax,
    Quod factis iste (2) prævalet, ille minis :
Si linguæ bellum quam armorum fortius esset,
    Tersites Trojæ major Achille foret.
In verbis pavidus semper lætare fuisse :
    In factis audax sis, aliquando licet.
Nil magis offendit quam parvus sermo potentem;
    Plus probra liber homo quam sua damna timet.
Accensas mollis responsio mitigat iras;
    Auget eas potius dura creatque novas.
¶ Nolo virum doceas uxoris crimen amatæ,
    Quod sciri potius quam fieri gravat hunc.
Opprobriis aurem propriis dat nemo libenter,
    Nec tu nec quemquam talia scire volet.
Cuique viro casto conjux sua casta videtur,
    Semperque incestus suspiciosus erit.
Ne sis natarum sic cæcus amore tuarum
    Ut non corrumpi posse rearis eas.
Quam cito fas sit eas festina tradere nuptum
    Vilescit mulier suspicione cito.

Il est impossible de ne pas s'intéresser à la destinée de cet enfant dont le père s'appelait Abeilard et la mère Héloïse. Abeilard lui-même nous apprend que c'est Héloïse qui lui donna le nom d'Astralabe (3), qu'il naquit et fut élevé en Bretagne (4). Plus tard, nous voyons Héloïse le recommander à Pierre le Vénérable et demander pour lui une prébende, soit dans le diocèse de Paris, soit dans tout autre diocèse (5). Il entra donc dans l'Église. Voilà le peu que nous savons sur son compte : toute autre trace de son existence est effacée.

Voyageant en Suisse dans le mois de septembre 1837, et me trouvant dans le canton de Fribourg, au couvent de Hauterive, où j'étais allé assister à une conférence de maîtres d'école, l'abbé me présenta la liste de ses prédécesseurs qui remontent jusqu'au XII[e] siècle. Le second abbé de Hauterive avait nom Astralabe, et il mourut, selon le nécrologe du couvent, en 1162. Aurais-je, par hasard, retrouvé dans un couvent de la Suisse la dernière trace du fils d'Héloïse? Le nom d'Astralabe est bien rare. C'était presque un nom de fantaisie, inspiré à Héloïse par son admiration passionnée pour le divin génie auquel elle avait tout sacrifié : pour elle, le fils d'Abeilard était un enfant du ciel. D'un autre côté, le couvent de Hauterive est de l'ordre des Bernardins. La grande âme de saint Bernard aura bien pu ouvrir au fils de son illustre et infortuné adversaire l'asile d'un cloître de son ordre. Pierre le Vénérable, auquel Héloïse recommanda

(4) Abælard. Opp. p. 13.
(5) *Ibid.*, p. 383.

son fils, aura bien pu obtenir de saint Bernard, dont il était l'ami, ce témoignage d'intérêt. Enfin Astralabe, né avant le concile de Soissons, en 1120, a bien pu mourir en 1162 vers l'âge de quarante-deux ans. Du moins il n'y a rien d'impossible à tout cela. Mais ce n'est là qu'une conjecture que je n'ai pu vérifier, et je devrais demander grâce à la critique, si une conjecture un peu romanesque n'était pas, pour ainsi dire, à sa place dans un sujet qui tient du roman autant que de l'histoire.

LETTRES INÉDITES

DE DESCARTES,

ET

REMARQUES DE HUYGENS

SUR LA VIE DE DESCARTES PAR BAILLET,

TIRÉES DE LA BIBLIOTHÈQUE DE LEYDE.

Le catalogue imprimé des manuscrits de la bibliothèque de Leyde (1) m'avait donné des espérances qui, grâce à Dieu, n'ont pas été tout à fait vaines.

Le bibliothécaire de Leyde est M. Geel, connu de tous les amis de la philosophie ancienne par l'*Historia critica Sophistarum* (2). C'est un homme plein d'esprit et d'activité, et qui a eu la bonté de s'enfermer avec moi pendant tout un dimanche dans la bibliothèque, pour me la faire connaître en détail. Celle-ci est à la fois très-belle, très-bonne et très-commode : elle est divisée comme celle de Gœttingue et comme celle d'Utrecht en autant de salles qu'il y a de grandes divisions bibliographiques : la théologie, la médecine, la jurisprudence, la philosophie, etc. On s'établit dans chacune de ces salles, qui sont plus ou moins grandes selon les matières qu'elles renferment, et on y travaille tout à son aise, entouré des livres dont on a besoin. Non-seulement les étudiants y sont admis un certain nombre de jours de la semaine ; mais on leur prête des livres, comme à Gœttingue et partout en Allemagne, sur leur signature, et sous la garantie d'un de leurs professeurs.

Cette bibliothèque contient d'excellents portraits. J'y ai vu avec un plaisir extrême ceux des Dousa, les fondateurs et les promoteurs de l'université de Leyde. M. Geel a commencé par me montrer les manuscrits curieux, entre autres un vieux manuscrit français de Monstrelet, avec les plus belles vignettes. Ce sont de petits tableaux d'un coloris admirable, où il y a déjà de la composition et même du dessin. Je les signale à M. le comte de Bastard pour sa belle collection des peintures des manuscrits du moyen âge. M. Geel m'a fait voir avec orgueil le fameux manuscrit de Suidas, que M. Gaisford a fait collationner pour son édition, et dont les bonnes leçons sont maintenant imprimées. Il voulait me montrer aussi le commentaire inédit d'Olympiodore sur le *Phédon* qui a servi à Wyttembach; mais j'avais vu en Italie bien des manuscrits d'Olympiodore, et nous en avons d'excellents à Paris (3). J'ai donc prié M. Geel de me mettre en présence du véritable trésor de la bibliothèque de Leyde, je veux dire les papiers de Huygens. Mais cette riche collection ayant été mise à la disposition de M. Uylenbroeck, qui en a déjà tiré deux volumes in-4° (4), il fallut s'adresser à ce professeur qui eut l'obligeance de venir lui-même à la bibliothèque me faire les honneurs des manuscrits de son illustre compatriote. Là, j'ai vu de mes yeux, touché de mes mains une foule de lettres de Leibnitz, de cette écriture ferme et serrée qui n'est pas tout à fait celle de son siècle. Ces

(1) Catalogus librorum tam impressorum quam manuscriptorum bibliothecæ publicæ Universitatis Lugduno-Batavæ. Lugd. Bat. 1716.

(2) In-8°. Traject. ad Rhenum, 1823.

(3) Voyez le *Journal des Savants*, 1834.

(4) Christiani Hugenii... Hagæ comitum, 1833.

lettres sont pleines de révélations littéraires du plus haut intérêt ; par exemple elles nous apprennent que Leibnitz avait composé sur les *Principes* de Descartes le même travail que sur l'*Essai* de Locke. Adressées à Huygens, elles se rapportent surtout aux mathématiques et à la physique ; mais Leibnitz ne se retient pas toujours dans ces limites, et il lui échappe de loin en loin de ces traits vastes et profonds qu'il semait à pleines mains autour de lui avec la profusion et la négligence du génie. Dutens n'a pas connu ces lettres, et, en les publiant, M. Uylenbroeck a rendu à l'histoire de l'esprit humain un signalé service. J'en témoignai ma vive reconnaissance au savant éditeur qu'un article du *Journal des Savants* (1) avait découragé au point qu'il avait à peu près renoncé à continuer sa publication commencée. Mais l'article en question, qui m'était encore présent, loin de faire voir l'inutilité de la publication de M. Uylenbroeck, en démontre au contraire l'importance, puisqu'il lui emprunte tant de lumières nouvelles sur la grande découverte du calcul différentiel, sur la fameuse querelle de Leibnitz et de Newton, et sur la cause ou l'instrument de cette querelle, ce Fatio de Duilliers, qui s'était mis entre ces deux grands hommes pour les brouiller, à peu près comme Sorbière entre Gassendi et Descartes. Enfin, c'est précisément de ces papiers qu'est sortie la célèbre note d'Huygens, avec les lettres de Leibnitz qui la confirment, sur le dérangement d'esprit éprouvé par Newton ; document qui est la base principale de la discussion qui s'est élevée à ce sujet entre le docteur Brewster et le savant et ingénieux auteur de l'article. D'ailleurs, qui peut douter que la correspondance des grands hommes ne soit la source la plus sûre de renseignements certains sur leur vie, sur leur caractère, sur l'ordre de leurs travaux, et sur celui du développement de leur génie? Ainsi la correspondance de Leibnitz et celle de Descartes sont aux yeux de tout ami de l'histoire des monuments d'un prix infini. La correspondance d'Huygens n'a pas, il est vrai, la même importance ; car Huygens est déjà un homme spécial ; sa gloire et ses travaux appartiennent exclusivement aux mathématiques, tandis que Descartes et surtout Leibnitz embrassent le champ entier des connaissances humaines, et sont encore plus grands comme philosophes que comme géomètres. L'horizon d'Huygens est loin d'être aussi vaste. Il y a pourtant dans ses papiers, et surtout dans ceux que M. Uylenbroeck n'a pas encore publiés, bien des choses précieuses pour l'histoire de la philosophie, et je les aurais très-volontiers transcrites ; mais l'intérêt de M. Uylenbroeck pour ces papiers paraissant se ranimer, je me contentai de lui dire que m'abstenir de copier de telles pages, c'était lui imposer l'obligation de les publier. Je le priai seulement de me permettre de rechercher et de noter ce qui se rapporterait directement à Descartes, qui avait été lié avec Huygens et avec toute sa famille. En parcourant donc ces manuscrits qui sont très-volumineux, nous tombâmes sur un petit paquet que M. Uylenbroeck n'avait jamais examiné, et qui contient des remarques sur la vie de Descartes par Baillet. Ces remarques n'étaient destinées qu'à relever les erreurs de l'ouvrage de Baillet relativement à la famille de Huygens. Elles sont d'abord très-minutieuses ; mais peu à peu elles s'élèvent, et elles se terminent par un morceau sur Descartes, sur son caractère et sur ses travaux, qui me paraît digne d'être médité et rapproché de plusieurs passages analogues de Leibnitz. En ma qualité d'éditeur de Descartes, je demandai à M. Uylenbroeck la permission de copier au moins ce petit morceau, en ne lui dissimulant pas l'intention de le publier. Il me l'accorda, et pour plus de bonne grâce, il voulut absolument que je le tinsse de sa main. Mais il me fit observer que ce morceau était très-défavorable à Descartes, et que, d'après moi-même, il était d'une sévérité voisine de l'injustice. « Oui, lui répondis-je, mais il est sur Descartes et de la main d'Huygens ; par conséquent je ne me crois pas le droit de le dérober à la connaissance du public devant lequel se débat le grand procès de l'appréciation parfaite des grands hommes. C'est une pièce de ce procès ; il la faut publier, quelque usage qu'on en fasse, et qu'elle tourne à l'honneur de Descartes ou contre lui. »

Cependant, je ne pouvais me persuader qu'il n'y eût pas à Leyde quelques lettres inédites de Descartes lui-même. Il avait habité longtemps *Endegeest*, maison de campagne à côté de Leyde, sur la route de Harlem. Il avait été lié non-seulement avec les Huygens, mais avec beaucoup d'autres savants hommes et de Leyde et de toute la Hollande. Je priai donc M. Geel de vouloir bien me communiquer le recueil de toutes les lettres inédites que contient la bibliothèque. Ces lettres ne sont pas cataloguées. Je parcourus plusieurs paquets, entre autres, les deux gros volumes du legs de Papenbroeck. Je rencontrai un bon nombre de lettres inédites de Bayle, de Grotius, de Gassendi, de Heinsius, des Junius, deux lettres françaises de Mersenne ; enfin, plusieurs morceaux autographes de Descartes. Je reconnus immédiatement sa main et sa signature. Je tombai d'abord sur un billet fort insignifiant à son horloger, mais écrit en hollandais, dans le plus mauvais hollandais, à ce que me dit M. Geel, qui a eu la bonté de me copier et de me traduire ce petit morceau : il est de l'année 1643. Je trouvai ensuite deux autres lettres plus intéressantes de cette même année, l'une en français, l'autre en latin, toutes deux adressées à M. Colvius, à Dordrecht, et se rapportant

(1) Année 1834, pag. 201.

à la querelle de Descartes et de Voet, avec une réponse latine de M. Colvius, correspondant de Descartes qui ne nous était pas connu jusqu'ici. Ce sont là les seules petites découvertes cartésiennes que j'ai faites en Hollande, où je suis convaincu qu'un plus long séjour mettrait sur la voie de découvertes tout autrement précieuses.

A M. Colvius, ministre de la parole de Dieu, à Dordrecht.

« Monsieur,

« Les nouvelles du ciel que vous m'avez fait la faveur de m'escrire m'ont extremement obligé; elles m'ont esté extremement nouvelles, et ie n'en avois point ouy parler auparavant; mais on m'a escrit depuis de Paris que M. Gassendi, qui est héritier de la bonne et célèbre lunette de Galilée, ayant voulu chercher par son ayde ces 5 nouvelles planètes autour de Jupiter, a iugé que ce n'estoient que des estoiles fixes que le bon père capuchin aura pris pour des planètes, de quoy on pourra aysément découvrir la vérité, et les quatre planètes desia cy-devant découvertes autour de Jupiter ont donné tant d'admiration que les cinq autres ne la peuvent guères augmenter.

« J estois en la description du ciel et particulièrement des planètes lorsque votre lettre m'a esté renduë; mais estant sur le point de déloger d'icy pour aller demeurer auprès d'Alemaer *op de hoef* où i'ay loué une maison; et ayant entre les mains un mauvais livre *de Philosophia Cartesiana* que vous aurez peut estre vû et dont on dit que M. Voetius est l'autheur, i'ay quitté le ciel pour quelques iours, et ay brouillé un peu de papier pour tascher à me défendre des iniures qu'on me fait en terre; et ie m'assure que tous ceux qui ont de l'honneur et de la conscience trouveront ma cause si iuste que ie ne craindray pas de la soumettre à vostre iugement, bien que i'aye affaire à un homme de vostre profession; et ie vous supplie de me croyre,

« Monsieur

« Vostre très-humble et obéissant serviteur

« Descartes. »

D'Endegeest, ce 20 avril 1643.

Réponse de Colvius à Descartes.

« Nobilissime vir,

« Accepi apologeticum scriptum tuum, legi illud et dolui. Quid enim aliud potui in acerrimo certamine amicorum meorum? quorum unum semper propter eminentem cognitionem in philosophicis, alterum propter theologica æstimavi. Hactenus vos fuistis antistites Dei et naturæ, qui optima et facillima via nos (1) ad summum ens illiusque proprietates ducere debent genus humanum. Quam vero horrendum utrumque atheismi crimine accusari, idque ab iis qui atheismum maxime detestantur! Ille te atheum speculativum, quales nullos revera esse affirmat, probare conatur, sed sine ratione et charitate, quæ saltem non cogitat malum nec est suspicax; tu illum conaris probare atheum practicum, horresco referens, hominem futilem, perfidum, mendacissimum et diabolicum. Si talis, quomodo iam cathedram aut suggestum ascendere audebit? quomodo magistratus eum tolerare amplius poterit? quomodo ex ipsius ore populus et studiosa iuventus sacra haurire poterit? Ad quid hæc scripta prosunt, nisi ut omnis eruditio omnium risui exponatur, et doctos quam maxime iusanire omnes revera judicent, qui nihil sapiunt in propria causa? Vereor ne in respondendo leges charitatis D. Voetio prescriptas observaveris : non enim solum neminem primo lædere nec factis nec verbis nec scriptis debemus, sed nec reddere malum pro malo ad explendam vindictam; et quæcumque a malevolo animo procedunt, plus auctorem quam alium lædere solent : quæ a voluntate procedunt, ut vere ais, revera nostra sunt. Quanto præstaret utrumque certare pro gloria Dei, ostendendo nobis eius potentiam, sapientiam et bonitatem ex libro naturæ, et veritatem, iusticiam et misericordiam ex libro S. Scripturæ! Cur autem tantum vitia, infirmitates in oculos et mentem vestram incurrunt, et virtutes egregiasque dotes non videtis, aut videre non vultis? Cur ille in te non videt subtile et vere mathemathicum ingenium, in scribendo modestiam sine alicuius offensione, promissa maxima, quæ elicere aut saltem patienter nobiscum expectare debuit? Cur tu non laudas in eo diligentiam indefessam, multijugam cognitionem linguarum et rerum, vitæ modestiam, quæ infestissimi hostes eius in eo fatentur? Charitas cooperit multitudinem peccatorum : sine ca sumus aquilæ et serpentes in aliorum vitiis intuendis; et tamen sine charitate nihil sumus. Quæso, vir summe, da mundo quæ tamdiu promisisti, et omitte rixas illas tetricas, quæ ingenia præclarissima inficere solent et sunt remoræ bonæ mentis. Vides quam hæc procedant ab animo vacuo ab omni male-olentia, ut me arctiori affectu constringas. Vale. »

Dordraci, 9 Junii 1643

Clarissimo et præstantissimo viro A. Colvio Theologiæ doctori R. Descartes S. D.

« Non ita mihi complaceo ut nihil a me fieri existimem, quod merito possit reprehendi; et tanta teneor cupiditate errores meos cognoscendi, ut etiam iniuste reprehendentes, quibus non est animus malus,

(1) Dele nos aut supple *et* post *debent*.

mihi soleant esse pergrati. Et sane dubitare non debes quin litteræ quas a te accepi summopere me tibi devinciant. Etsi enim in illis quædam mea reprehendas, in quibus non mihi videor valde peccasse, ac me comparas cum homine a quo quam maxime differre velim, quia tamen ab animo peramico simulque ingenuo et pio profectas esse animadverto, non modo illas libenter legi, sed etiam reprehensionibus tuis assensus sum. Dolendum est quod non omnes homines commodis publicis inserviant, et aliqui sibi mutuo nocere conentur. At iustam defensionem meæ famæ suscipere cogebar, et uni forsan nocere ut pluribus prodessem. Transgressus sum leges charitatis; at credidi me ad eas erga illum non magis teneri quam erga ethnicum et publicanum, quia audiebam ipsum nec fratrum suorum nec etiam magistratuum precibus flecti potuisse. Non celebravi eius egregias dotes, vel non vidi: nam indefessos labores, memoriam, et qualemcumque doctrinam, tanquam instrumenta vitiorum timenda in eo esse putavi, non laudanda; vitæ vero probitatem et modestiam prorsus non vidi. Petis etiam cui bono? Ego bonum pacis quæsivi; nimis enim multi adversarii quotidie in me insurgerent, si nullas umquam iniurias propulsarem. Non dico quid de eo iam fiet, neque enim scio; sed eius domini super hac re videntur velle deliberare, ut ex celebri eorum programmate forte notasti. Quid vero ad illud respondeam, in chartis hic adiunctis si placet leges, et scies eo pluris me facere virtutes tuas, quo aliorum vitia magis aversor. Vale. »

Egmundæ *op de Hoef*, 5 julii 1643.

Lettre de Descartes, au sieur G. BRANDT, *horloger, demeurant à Amsterdam.*

TRADUCTION.

« Monsieur Gerrit-Brandt,

« Je vous envoie mon horloge, et je vous prie de faire faire la chaîne, et de l'y appliquer, comme nous sommes convenus ensemble, excepté que je vous ai parlé d'une chaîne de 12 aunes. Craignant qu'elle ne soit trop longue et trop difficile à appliquer et qu'elle ne cause de l'embarras, je crois qu'il vaudra mieux prendre la moitié de cette longueur, d'après la mesure de la corde, que j'ai jointe à l'horloge. Je vous envoie en même temps les poids et la poulie, à laquelle le plus léger des poids doit être suspendu. Pardonnez-moi mon mauvais hollandais.

« Votre bienveillant ami.

« DESCARTES. »

d'Egmond *op de Hoef*, 18 juillet 1643.

Puisque j'ai donné ici plusieurs lettres nouvelles du père de la philosophie moderne, qu'il me soit permis d'en citer encore une autre également inédite et bien plus intéressante, et qui se rapporte à l'histoire des *Méditations* (1).

« Mon révérend père (2),

« Je n'ay pas beaucoup de choses à vous mander à ce voyage à cause que je n'ay point receu de vos lettres, mais je n'ai pas voulu differer pour cela de vous envoyer le reste de ma response aux objections de M. Arnaut. Vous verrez que j'y accorde tellement avec ma philosophie ce qui est déterminé par les conciles touchant le saint sacrement, que je prétends qu'il est impossible de le bien expliquer par la philosophie vulgaire; en sorte que je croy qu'on l'auroit rejetée comme répugnante à la foy, si la mienne avoit esté connüe la première. Et je vous jure sérieusement que je le croy ainsy que je l'escris. Aussy n'ay-je pas voulu le taire affin de batre de leurs armes ceux qui meslent Aristôte avec la Bible, et veulent abuser de l'authorité de l'Église pour exercer leurs passions; j'entends de ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feroient bien condamner aussy mes opinions s'ils pouvoient en mesme sorte. Mais si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de monstrer qu'il n'y a aucune opinion en leur philosophie qui s'accorde si bien avec la foy que les miennes. Au reste, je croy que sitost que M. Arnaut aura vû mes responses, il sera tems de présenter le tout à la Sorbonne pour en avoir leur sentiment, et de le faire imprimer. Pour la grandeur du volume et les charactères de l'impression, les titres que j'ay omis et les avertissemens au lecteur, s'il est besoin de l'avertir de quelque chose que je n'aye pas escrit, je m'en remets entierement à vous qui avez desja pris tant de peine pour cet escrit que la meilleure part vous en appartient.

« Je suis,

« Mon révérend père,

« Votre très obligé et très passionné serviteur,

« DESCARTES. »

Au jour de Pasques 1641.

« Je vous envoie un escrit pour le libraire que vous ne trouverez pas daté de Leyde, à cause que je n'y demeure plus, mais à une maison qui n'en est qu'à demi lieue, en laquelle je me suis retiré pour travailler plus commodément à la philosophie et ensemble aux expériences. Il n'est point besoin pour cela de changer l'adresse de vos lettres, ou plutost il n'est point besoin

(1) Je dois la communication de cette lettre à l'obligeance de M. Chambry.

(2) Le père Mersenne.

d'y mettre aucune autre adresse que mon nom, car le messager de Leyde sçait assez le lieu où il les doit envoyer.

DE LA VIE DE M. DESCARTES PAR BAILLET.

SECOND VOLUME.

Page 485. C'est Wilkins qui a donné des essais d'une langue universelle et non pas Wren. C'est un livre in-fol.

P. 526. L'autheur du livre de l'usage des orgues estoit M. de Zuylichem, mon père.

P. 537. Il semble croire que l'opinion de Descartes touchant l'ame des bestes est quelque chose de beau, qui me paroît à moy un paradoxe ridicule.

P. 380. Il prend mon père pour moy. Je ne sçavois pas encore si bien escrire en françois, et j'ay escrit très peu de lettres au P. Mersenne. J'estudiois à Breda du temps que cette lettre est datée, sçavoir en avr. 1640. J'avois 19 ans.

P. 374. Ce n'estoit pas Schotenius l'ancien, mais son fils Er. Schotenius, qui a traduit et commenté la Géométrie de M. Descartes. Les vers sur le portrait de Descartes estoient de mon frère aisné, aujourd'huy secretaire du roy de la Grande-Bretagne. Le portrait estoit bien mal fait.

P. 297. Je ne sçay qui a pu si mal informer l'autheur que de dire que M. Pollot auroit esté professeur à Breda. Rien n'est plus faux. M. Pollot n'y a jamais songé. Il estoit gentilhomme de M. le prince d'Orange, Er. Henry. Je doute s'il savoit le latin. Il allègue le tome II des Lettres de Descartes, p. 308. Il faut le voir.

P. *eadem*. Un autre aussi grand abus, en ce qu'il dit que j'ay esté un des trois curateurs de l'Académie de Breda, fondée en 1646. C'estoit mon père. Je n'avois alors que dix-sept ans. Il prend la lettre de mon père, escrite du camp au païs de Waes, pour la mienne. Je ne fus jamais au camp.

P. 290. Il veut de rechef que M. Pollot ait esté professeur à Breda, et qu'il ait rendu cette université cartésienne : ce qui est faux. Il allègue le tome III des Lettres de Descartes, p. 622. M. Descartes y dit qu'on luy mande que M. Pollot est appelé à la profession, mais je crois qu'il y a un nom pour un autre.

Ibidem. Je ne sache point aussi qu'il y ait eu un professeur du nom de Joorson, du moins en 1647. Quand je vins à Breda, il n'y estoit point, ni du depuis.

Ibidem. Il me fait de rechef curateur de l'université de Breda. J'avois dix-sept ans seulement. Il est vray que j'avois estudié la géométrie et l'analyse de M. Descartes sous Schooten pendant un an à Leyden. Mais je n'avois point eu M. Pel pour maistre, sinon que j'entendis deux ou trois de ses leçons publiques à Breda. Il allègue Lipstorpii specim. p. 13, 14, 15. Lipst. ne dit pas ce que j'ay appris de Pel.

P. 299. Ce n'est pas moy, mais ce doit avoir esté mon père, qui a rendu tesmoignage de mon frère aîné et de moy et non pas de mon cadet. Ce frère aîné estoit auprès de mon père à l'armée. Il avoit appris conjointement avec moy à Leyde de Er. Schooten; mais ses emplois, où il entra jeune, ne luy permirent pas de continuer l'estude des mathématiques; et mon cadet n'y sçut jamais rien, n'ayant point d'inclination pour cela. De sorte que c'est un abus de dire que nous sommes tous devenus grands mathématiciens, et c'est faire trop d'honneur à moy aussi bien qu'à mes frères. Tous les éloges qui suivent ici de M. Descartes sont sans doute de mon père et non pas de moy.

P. 292. Je doute fort si la lettre qu'il m'attribue, adressée au P. Mersenne, n'est pas de mon père. Je ne crois pas qu'en 1646 j'eusse encore lu le livre de Regius, ni ne me souviens pas de l'avoir trouvé fort à mon gré. Il allègue pourtant une lettre de Chr. Huygens au P. Mersenne, de 1646, 21 aoust.

P. 157. Ce sera encore une lettre de mon père au P. Mersenne, en avr. 1642. Je n'avois que treize ans et n'avois nul commerce encore avec le P. Mersenne.

P. 46. Mon père ne fit jamais travailler aux verres de M. Descartes, mais un habile tourneur qu'il connoissoit l'entreprit à Amsterdam, qui y perdit ses peines et bien de l'argent.

P. 266. Ce ne sont pas les poésies latines de mon père qui avoient paru auparavant l'année 1645, mais les flamandes. Leur titre estoit Otia, ou heures de loisir. Elles avoient paru dès l'an 1621, et luy avoient fait plus d'honneur que les latines.

PREMIER VOLUME.

P. 267. Je ne sçay pourquoy il y a partout dans les lettres de Descartes Zuytlichem. Mon père écrivoit Zuylichem. Il fait ici beaucoup d'honneur à mon père.

P. 268. J'ay le Traité de méchanique dont il parle, de la main de M. Descartes.

P. 317. Je parle du mesme traité. Il ne comprend qu'une telle quelle démonstration des cinq puissances méchaniques.

P. 318. Il fait bien de l'honneur icy à ma mère et à nous tous. Il est vray qu'elle avoit beaucoup d'inclination aux sciences, mais elle ne sçavoit pas le latin, et ces vers à Barleus, dont il parle, estoient de mon père qui les donna comme d'elle en plaisantant.

P. 207. Touchant les vibrations ou centres d'agitation, Roberval y trouva très peu, sçavoir le centre de vibration du secteur de cercle; M. Descartes rien.

J'ai achevé tout ce qui regarde cette matière, et j'ai donné des démonstrations dans mon Traité de l'Horloge.

P. 134. Il méprise avec raison l'explication des parélies de M. Gassendi qui est mal entendue, mais celle que luy mesme donne dans ses Météores est ridicule et très aisée à réfuter.

M. Descartes n'a pas connu quel seroit l'effet de ses lunettes hyperboliques, et les a présumées incomparablement plus qu'il ne devoit, n'entendant pas assez cette théorie de la dioptrique, ce qui paroît par sa démonstration très mal basée des télescopes. Il ne sçavoit pas le défaut des réfractions, remarqué par Newton. Nous serions heureux s'il n'y avoit que le défaut de la figure sphérique.

Ne seroit-ce pas plus d'honneur à M. Descartes si on avoit omis un grand nombre de petites particularités sur sa vie? Ou faut-il croire que c'est un avantage ou une chose à souhaiter d'être ainsi connu à la postérité par des particularités et des circonstances qui n'ont rien de grand ni d'extraordinaire! Il me semble que si on nous avoit laissé de tels mémoires de la vie d'Épicure ou de Platon, ils n'ajouteroient rien à l'estime que je fais de ces grands hommes. Outre que ces petites choses ne méritent pas d'occuper un lecteur.

Cet endroit où il raconte comment il avoit le cerveau trop échauffé et capable de visions, et son vœu à Notre-Dame de Lorette, marque une grande foiblesse, et je crois qu'elle paroîtra telle mesme aux catholiques qui se sont défait de la bigoterie.

M. Descartes avoit trouvé la manière de faire prendre ses conjectures et fictions pour des véritez. Et il arrivoit à ceux qui lisoient ses *Principes de philosophie* quelque chose de semblable qu'à ceux qui lisent des romans qui plaisent et font la mesme impression que des histoires véritables. La nouveauté des figures de ses petites particules et des tourbillons y font un grand agrément. Il me sembloit, lorsque je lus ce livre des *Principes* la première fois, que tout alloit le mieux du monde, et je croyois, quand j'y trouvois quelque difficulté, que c'étoit ma faute de ne pas bien comprendre sa pensée. Je n'avois que quinze à seize ans. Mais y ayant du depuis découvert de temps en temps des choses visiblement fausses et d'autres très-peu vraisemblables, je suis fort revenu de la préoccupation où j'avois été, et à l'heure qu'il est je ne trouve presque rien que je puisse approuver comme vray dans toute la physique, ni métaphysique, ni météores.

Ce qui a fort plu dans le commencement, quand cette philosophie a commencé de paroître, c'est qu'on entendoit ce que disoit M. Descartes, au lieu que les autres philosophes nous donnoient des paroles qui ne faisoient rien comprendre, comme ces qualitez, formes substantielles, espèces intentionnelles, etc. Il a rejetté plus universellement que personne cet impertinent fatras. Mais ce qui a surtout recommandé sa philosophie, c'est qu'il n'en est pas demeuré à donner du dégoût pour l'ancienne, mais qu'il a osé substituer des causes qu'on peut comprendre de tout ce qu'il y a dans la nature. Car Démocrite, Épicure et plusieurs autres des philosophes anciens, quoiqu'ils fussent persuadez que tout se doit expliquer par la figure et le mouvement du corps et par le fluide, n'expliquoient aucun phénomène, en sorte qu'on en restoit peu satisfait; comme il paroît par les chimères touchant la vision, où ils vouloient qu'il se détache continuellement des pellicules très déliées des corps, lesquelles vont frapper nos yeux. Ils retenoient la pesanteur pour une qualité interne des corps. Ils soutenoient que le soleil n'avoit effectivement qu'un pied ou deux de diamètre, et qu'il se refesoit la nuit pour renaître le lendemain. Enfin, ils ne pénétroient rien de ce qu'on souhaitoit de sçavoir.

Les modernes, comme Telesius, Campanella, Gilbert, retenoient de mesme que les aristotéliciens plusieurs qualités occultes, et n'avoient pas assez d'invention et de mathématiques pour en faire un système entier; Gassendi non plus, quoyqu'il ait reconnu et découvert les inepties des aristotéliciens. Vérulamius a vu de mesme l'insuffisance de cette philosophie péripatéticienne, et de plus a enseigné de très-bonnes méthodes pour en bâtir une meilleure à faire des expériences et à s'en bien servir. Il en a donné des exemples assez rares, pour ce qui regarde la chaleur dans les corps, qu'il conclut n'estre qu'un mouvement des particules qui les composent. Mais, au reste, il n'entendoit point les mathématiques et manquoit de pénétration pour les choses de physique, n'ayant pas pu concevoir seulement la possibilité du mouvement de la terre, dont il se moque comme d'une chose absurde. Galilée avoit tout ce qu'il faut pour faire des progrès dans la physique, et il faut avouer qu'il a esté le premier à faire de belles découvertes touchant la nature du mouvement, quoyqu'il en ait laissé de très considérables à faire. Il n'a pas eu tant de hardiesse ni de présomption que de vouloir entreprendre d'expliquer toutes les causes naturelles, ni la vanité de vouloir estre chef de secte. Il estoit modeste et aimoit trop la vérité; il croyoit d'ailleurs avoir acquis assez de réputation et qui devoit durer à jamais par ses nouvelles découvertes.

Mais M. Descartes, qui me paroît avoir été fort jaloux de la renommée de Galilée, avoit cette grande envie de passer pour autheur d'une nouvelle philosophie. Ce qui paroît par ses efforts et ses espérances de la faire enseigner aux académies à la place de celle d'Aristote, de ce qu'il souhaitoit que la société des jésuites l'embrassast, et enfin parce qu'il soutenoit à tort et à travers les choses qu'il avoit une fois avan-

cées, quoyque souvent très-fausses. Il respondoit à toutes les objections, quoyque je voye rarement qu'il ait satisfait à ceux qui les faisoient, sinon comme les soutenants font aux disputes publiques dans les académies, où on leur laisse toujours le dernier mot. Cela auroit esté autrement, s'il eust pu expliquer clairement la vérité de ses dogmes, et il l'auroit pu, si la vérité s'y fust rencontrée.

J'ay dit qu'il donnoit ses conjectures pour des véritez, ce qui paroist dans les particules cauelées, qu'il emploie à l'explication de l'aimant, au cercle de glace suspendu en l'air, qu'il emploie aux parhélies de Rome, et à cent autres choses, sans qu'il se soit arrêté à quantité d'absurdités que ces hypothèses traînoient avec elles. Il assuroit de certaines choses, comme les loix du mouvement dans les corps qui se rencontrent, qu'il croyoit faire accepter pour vrayes, en permettant de croyre que toute sa physique fust fausse, si ses lois l'estoient. C'est à peu près comme s'il vouloit les prouver en faisant serment. Cependant il n'y a qu'une seule de ces loix de véritable; et il me sera fort aisé de le prouver.

Il devoit nous proposer son système de physique, comme un essai de ce qu'on pouvoit dire de vraisemblable dans cette science, en n'admettant que les principes de méchanique, et inviter les bons esprits à chercher de leur costé. Cela eust esté fort louable; mais en voulant faire croire qu'il a trouvé la vérité, comme il le fait partout, en se fondant et se glorifiant en la suite et en la belle liaison de ses expositions, il a fait une chose qui est de grand préjudice au progrès de la philosophie; car ceux qui le croient et qui sont devenus ses sectateurs, s'imaginent de posséder la connoissance des causes tout autant qu'il est possible de le sçavoir; ainsi ils perdent souvent le temps à soutenir la doctrine de leur maître, et ne s'étudient point à pénétrer les raisons véritables de ce grand nombre de phénomènes naturels dont Descartes n'a débité que des chimères.

La plus belle chose qu'il ait trouvée en matière de physique, et dans laquelle seule peut-estre il a bien rencontré, c'est la raison du double arc-en-ciel; c'est-à-dire pour ce qui est de la détermination de leurs angles ou diamètres apparents; car pour la cause des couleurs, il n'y a rien de moins probable, à mon avis. Les écrits des philosophes jusqu'à luy estoient pitoiables sur ce sujet, pour n'avoir pas sçu assez de géométrie, n'avoir connu les véritables loix de la réfraction, ni s'être éclaircis par des expériences. Il est vray que ces loix de la réfraction ne sont pas de l'invention de M. Descartes, selon toutes les apparences; car il est certain qu'il a vu le livre manuscrit de Snellius, que j'ay vu aussi, qui estoit escrit exprès touchant la nature de la réfraction et qui finissoit par cette règle, dont il remercioit Dieu; quoyqu'au lieu de considérer les sinus, il prenoit, ce qui revient à la mesme chose, les costez d'un triangle, et qu'il se trompoit en voulant que le rayon qui tombe perpendiculairement sur la surface de l'eau, se raccourcit, et que cela fait paroistre le fond d'un vaisseau élevé plus qu'il n'est.

Nonobstant ce peu de vérité que je trouve dans le livre des *Principes* de M. Descartes, je ne disconviens pas qu'il ait fait paroistre bien de l'esprit à fabriquer, comme il a fait, tout ce système nouveau, et à luy donner ce ton de vraisemblance qu'une infinité de gens s'en contentent et s'y plaisent. On peut encore dire qu'en donnant ces dogmes avec beaucoup d'assurance et estant devenu autheur très célèbre, il a excité d'autant plus ceux qui escrivoient après à le reprendre et tâcher de trouver quelque chose de meilleur. Ce n'est pas aussi sans l'avoir bien mérité, qu'il s'est acquis beaucoup d'estime; car à considérer seulement ce qu'il a escrit et trouvé en matière de géométrie et d'algèbre, il doit estre réputé un grand esprit.

SPINOSA

ET LA SYNAGOGUE

DES JUIFS PORTUGAIS

A AMSTERDAM.

Amsterdam, septembre 1836.

J'avais compté que M. Roorda m'introduirait dans l'ancienne librairie Blaeu où diverses raisons me faisaient soupçonner qu'on pourrait bien découvrir quelques manuscrits de Descartes. Je voulais aussi le prier de m'aider à retrouver sur le Burgwal la maison où

est né Spinosa, et à recueillir quelques traces de son séjour à Amsterdam ou dans les environs. Mais privé de tout guide, je me vis forcé de renoncer à mes recherches cartésiennes : et quant à Spinosa, à défaut de mieux, je me contentai d'aller faire en son honneur une visite à la synagogue des juifs portugais.

Il s'y célébrait ce jour-là une grande fête, celle de la Réconciliation avec Dieu. Cette synagogue est assez belle, et elle était remplie jusqu'au faîte. Chaque assistant était là couvert d'une espèce de drap blanc, figurant probablement le sac plein de cendres de la contrition, les uns dormant, les autres causant, un grand nombre lisant, et très-peu écoutant le lecteur, qui, sur une estrade, faisait une lecture publique, en attendant le commencement de l'office. Quel que soit mon profond respect pour toute espèce de culte, et en particulier pour le culte juif, précurseur du nôtre, j'avoue que dans cette synagogue je n'ai pu penser qu'à Spinosa. Assurément, je ne suis pas spinosiste; et, après Leibnitz et M. de Biran, j'ai, dans mes leçons de 1829 (1), parlé du système de Spinosa avec plus de sévérité que d'indulgence. En confondant le désir avec la volonté, Spinosa a détruit le véritable caractère de la personnalité humaine, et, en général, il a trop effacé la personnalité dans l'existence. Chez lui, Dieu, l'être en soi, l'éternel, l'infini écrase trop le fini, le relatif, et cette humanité sans laquelle pourtant les attributs les plus profonds et les plus saints de la Divinité sont inintelligibles et inaccessibles. Loin d'être un athée, comme on l'en accuse, Spinosa a tellement le sentiment de Dieu qu'il en perd le sentiment de l'homme. Cette existence temporaire et bornée, rien de ce qui est fini ne lui paraît digne du nom d'existence, et il n'y a pour lui d'être véritable que l'Être éternel. Ce livre, tout hérissé qu'il est, à la manière du temps, de formules géométriques, si aride et si repoussant dans son style, est au fond un hymne mystique, un élan et un soupir de l'âme vers celui qui, seul, peut dire légitimement : *Je suis celui qui suis*. Spinosa, calomnié, excommunié, persécuté par les juifs comme ayant abandonné leur foi, est essentiellement juif, et bien plus qu'il ne le croyait lui-même. Le Dieu des juifs est un Dieu terrible. Nulle créature vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de l'homme lui est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de somme (2). Il appartenait à une autre époque du monde, à des lumières tout autrement hautes que celles du judaïsme, de rétablir le lien du fini et de l'infini, de séparer l'âme de tous les autres objets, de l'arracher à la nature où elle était comme ensevelie, et, par une médiation et une rédemption sublime, de la mettre en un juste rapport avec Dieu. Spinosa n'a pas connu cette médiation. Pour lui le fini est resté d'un côté, et l'infini de l'autre; l'infini ne produisant le fini que pour le détruire, sans raison et sans fin. Oui, Spinosa est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je foule, il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion judaïque. Sa vie est le symbole de son système. Adorant l'Éternel, sans cesse en face de l'infini, il a dédaigné ce monde qui passe; il n'a connu ni le plaisir, ni l'action, ni la gloire, car il n'a pas soupçonné la sienne. Jeune, il a voulu connaître l'amour, mais il ne l'a pas connu, puisqu'il ne l'a pas inspiré. Pauvre et souffrant, sa vie a été l'attente et la méditation de la mort (3). Il a vécu dans un faubourg de cette ville ou dans un coin de La Haye, gagnant, à polir des verres, le peu de pain et de lait dont il avait besoin pour se soutenir; haï, répudié des hommes de sa communion, suspect à tous les autres, détesté de tous les clergés de l'Europe qu'il voulait soumettre à l'État, n'échappant aux persécutions et aux outrages qu'en cachant sa vie, humble et silencieux, d'une douceur et d'une patience à toute épreuve, passant dans ce monde sans vouloir s'y arrêter, ne songeant à y faire aucun effet, à y laisser aucune trace. Spinosa est un mouni indien, un soufi persan, un moine enthousiaste; et l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée, est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ici sa trace est entièrement effacée. Aujourd'hui même dans tout l'éclat de sa gloire, quand ses idées se répandent et retentissent dans le monde entier, personne ne sait son nom, personne ne peut me dire où il a vécu et où il est mort, et je suis certainement le seul dans cette synagogue qui pense à Benoît Spinosa.

(1) Tome II, pag. 117.
(2) *Ecclésiaste.*

(3) Spin. *Vita est meditatio mortis.*

LETTRE INÉDITE
DE MALEBRANCHE
SUR
L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Malebranche est avec Spinosa le plus grand disciple de Descartes. Comme lui il a tiré des principes de leur commun maître les conséquences que ces principes renfermaient. Malebranche est à la lettre Spinosa chrétien. Voir tout en Dieu et considérer Dieu comme la cause première de tous nos mouvements, ou bien prendre Dieu comme le seul et unique être véritable dont tous les autres êtres ne sont que des accidents, n'est-ce pas au fond à peu près la même chose, et sinon la même doctrine, du moins le même esprit? Comme Spinosa aussi, Malebranche a passé sa vie humble et souffrant dans une cellule, loin du monde et des affaires, occupé de Dieu seul, tout entier à l'étude, à la méditation, à la prière. On a donc de lui très-peu de lettres, et c'est ce qui donnera peut-être quelque prix à celle que nous allons faire connaître et qui se trouve à la bibliothèque du roi parmi les papiers de l'Oratoire, sans être cotée ni porter aucun numéro. Elle est adressée à un M. de Torssac qui nous est inconnu, sous la date du 21 mars 1693; elle roule d'ailleurs sur un sujet de la plus haute importance, l'immortalité de l'âme.

Il serait assez curieux de comparer cette lettre avec le résumé du *Phédon* pour mesurer le progrès qu'a pu faire en deux mille ans la solution de ce redoutable problème et les différences qui séparent, au milieu de tant de ressemblances, le Platon du paganisme et celui de l'Europe chrétienne. Mais bornons-nous à la pièce inédite que nous publions.

Voici les motifs donnés par Malebranche à celui qui le consulte pour croire à l'immortalité de l'âme.

1° Argument métaphysique : Le passage de l'être au néant est aussi incompréhensible que celui du néant à l'être.

2° Argument tiré de la révélation : Si la raison ne comprend pas l'anéantissement d'une substance, la foi atteste que Dieu veut que les âmes subsistent : il nous l'a révélé.

3° Argument moral, tiré de la justice de Dieu et du malheur des gens de bien en ce monde.

4° Nouvel argument métaphysique : Il faut subsister éternellement pour comprendre Dieu qui est infini, sous la raison même de l'infini.

5° Autre argument du même genre tiré de la nature même de Dieu et de sa providence qui n'aurait plus un objet infini et un caractère d'immutabilité, si l'âme n'était pas éternelle.

6° Dernier argument tiré du mystère de l'incarnation.

Voici la lettre elle-même :

A monsieur de Torssac.

21 mars 1693.

Je ne mérite point, monsieur, les manières obligeantes dont vous me traitez dans vôtre lettre, et je ne les regarde que comme des marques de vôtre honesteté et de vôtre bonté à mon égard. Je ne me crois point en état d'instruire les autres et surtout une personne aussi éclairée que je reconnois par vôtre lettre que vous estes. Mais je veux bien soumettre à vôtre jugement ce que je pense sur la question que vous me proposez.

Puisque le passage du néant à l'être est incompréhensible à l'esprit humain, on a suffisamment démontré l'immortalité de l'âme aux philosophes, lorsqu'on a prouvé que l'âme est une substance distinguée du corps; car naturellement il n'y a que les manières des êtres qui périssent. Mais lorsqu'on vient à reconnoître par la foy que le monde a été tiré du néant, on en doit conclure que les substances y peuvent rentrer. Et cela est aussi très vrai, car il n'y a que Dieu qui soit nécessairement immortel et indépendant. Mais puisqu'on croit que le monde a été créé de rien par la volonté de Dieu, à cause que cette volonté nous a été révélée, i

faut croire aussi que l'âme est immortelle parce que Dieu nous a révélé sur cela sa volonté.

« Puisque tout dépend de Dieu et que le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité, on ne peut donner de démonstration mathématique qu'il subsistera éternellement; car les effets arbitraires n'ont pas avec leurs causes une liaison nécessaire comme les vérités avec leurs principes. Le monde dépend de la volonté de Dieu : il n'y a donc que Dieu dont on puisse sçavoir s'il veut qu'il dure éternellement. Il nous l'a révélé; nous devons donc sur cela être contents. Que si on ne veut pas croire la révélation, qu'on se tienne donc à la raison qui trouve le passage de l'être au néant tout à fait incompréhensible. Ainsi, de quelque côté qu'on considère cette question, on la trouve résolue. Mais quoiqu'on ne puisse démontrer en rigueur l'immortalité de l'âme, ou que Dieu ne cessera jamais de vouloir que les âmes subsistent, on peut en donner de bonnes preuves. En voici quelques-unes qui me sont venues dans l'esprit. Vous en trouverez apparemment encore de meilleures :

1 Dieu est juste, et les gens de bien sont plus malheureux en ce monde que les méchants. Donc il faut que nous subsistions après la mort afin que chacun reçoive selon ses œuvres. Oui, direz-vous, mais ce sera peut-être pour 20 ou 30 ans, après quoi Dieu nous anéantira. Je répons que Dieu agit toujours en Dieu, et qu'afin de récompenser et de punir en Dieu, il faut que nous soyons éternellement. Car nous sommes finis et nous ne pouvons recevoir une récompense infinie, digne de la grandeur et de la libéralité infinie de Dieu, que par la durée infinie de notre bonheur.

2° Dieu ne peut nous avoir faits que pour lui, pour le connoître par exemple. Or notre esprit est fini et Dieu est infini. Il faut donc que nous subsistions éternellement pour contempler les perfections divines; car à un esprit fini, il faut un temps infini pour voir un être infini.

3° La conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs : car Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est. La règle de ses volontés est dans sa propre substance; c'est l'ordre immuable de ses perfections. Or Dieu est sage et prévoit tout, il est immuable et constant; mais si nous n'étions que pour un temps, sa conduite porteroit moins le caractère de son immutabilité et de sa prévoyance que si nous sommes pour toujours. Donc, etc. Enfin du côté de Dieu et de ses attributs, qui sont sa règle ou sa loi inviolable, je ne découvre rien qui le puisse pousser à vouloir que nous soyons pour un temps, car il ne faut pas juger de Dieu par nous-mêmes. Nous trouvons en nous des raisons de vouloir qu'on ne trouve pas en Dieu. Nous voulons selon ce que nous sommes, et Dieu selon ce qu'il est. Pour découvrir ces effets ou la conduite d'un agent, il faut consulter l'idée de cet agent et non pas nous consulter nous-mêmes; car naturellement nous humanisons, pour ainsi dire, toutes les causes, nous en jugeons par nous-mêmes.

Mais le grand dénoûment de la difficulté se tire de ce que le véritable dessein de Dieu c'est l'incarnation de son Fils. Car le monde comparé à Dieu n'est rien sans Jésus-Christ. Dieu n'a donc pu le vouloir créer qu'à cause que Jésus-Christ le sanctifie et le rend digne de sa majesté infinie. Mais Dieu trouve que l'Église de Jésus-Christ a un tel rapport avec sa divinité, qu'il s'y complaît; et s'il s'y complaît, il ne cessera jamais d'aimer cette Église; mais Dieu étant infini il conte (1) le monde par rapport à lui, et il ne peut s'y complaire. Tout cela, monsieur, demanderoit plus de discours que ne le permet une lettre, et j'en ai parlé amplement dans les ouvrages que je crois que vous avez lus, comme dans les *Entretiens sur la Métaphysique*, neuvième et dernier entretien, et ailleurs. C'est une chose fort ennuyeuse que de philosopher par lettres : on y perd beaucoup de temps et on n'avance guère. Apparemment, monsieur, vous avez pensé tout ce que je vous écris icy, et c'est plutôt pour vous donner une marque de soumission à vos ordres, que dans la pensée de vous apprendre quelque chose, que je vous ai écrit cette courte lettre, sur un sujet qui demanderoit un volume entier. Je suis avec bien du respect,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Malebranche,

« *Prêtre de l'Oratoire.* »

Par occasion, je reproduis ici une autre lettre de Malebranche qui appartient aussi à la bibliothèque du roi et qui a déjà été imprimée dans l'Isographie. Elle n'a ni date ni suscription. Mais on y annonce le livre du P. Lami contre Spinosa comme devant paraître; ce livre étant de 1696, la lettre doit être à peu près de cette époque, et par conséquent postérieure à celle que nous venons de transcrire.

A Paris, le 11e juillet.

« Je crois, mon révérend père, vous devoir donner avis que M. le marquis de L'Hôpital m'a envoyé son livre pour vous le faire tenir, et que je l'ai fait porter au messager il y a deux jours. Vous y trouverez de quoi vous occuper ces vacances, et je pense que vous en serez parfaitement content. Quand vous le remercierez, son adresse est à la rue de la Perle au Marais; car je serai apparemment aux champs quand vous le remercierez. Il me semble qu'il n'y a pas de nouvelles

(1) Sic.

de littérature : mais on dit que la paix de Savoye est faite. Il va paroître un livre du P. Lami, bénédictin, contre Spinosa. Le père de Bezunec (1), qui est dans ma chambre, vous fait ses compliments. Aimez-moi toujours, mon R. P., autant que je vous honore.

« MALEBRANCHE, P. D. L'O »

Je termine en avertissant les admirateurs de Malebranche qu'ils trouveront à la bibliothèque du roi, dans le fonds de l'Oratoire, au n° 217, l'ouvrage imprimé et bien connu du marquis de L'Hôpital intitulé : *Analyse des infiniment petits*, avec un bon nombre de remarques inédites de Malebranche, soit aux marges, soit sur des feuilles séparées. Parmi ces feuilles se trouve un extrait de vingt-quatre pages des réponses de Varignon en 1700 et 1701 aux objections que Rolle avait faites contre le calcul différentiel. Je n'oserais affirmer, mais pourtant j'incline à croire que cet extrait est de Malebranche lui-même qui était habile mathématicien, membre de l'Académie des sciences, et lié avec L'Hôpital et Varignon. Les réponses de ce dernier aux objections de Rolle sont-elles connues autrement que par cet extrait, et n'est-ce pas cet extrait lui-même que Montucla avait sous les yeux lorsqu'il parle de la réponse manuscrite de Varignon, sans indiquer la source où il a puisé ce document (*Histoire des mathématiques*, t. III, p. 3)? En tout cas, l'extrait de Malebranche est bien autrement étendu que celui de Montucla, et j'y renvoie ceux qui seraient curieux d'approfondir l'histoire de l'introduction du calcul différentiel en France.

DE LA PERSÉCUTION

DU

CARTÉSIANISME EN FRANCE.

RAPPORT SUR DEUX PIÈCES INÉDITES DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE PARIS, RELATIVES A L'HISTOIRE DU CARTÉSIANISME, LU, LE 2 DÉCEMBRE 1837, A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES (2).

Messieurs,

Je viens présenter à l'Académie deux pièces relatives au cartésianisme, que j'ai découvertes à la bibliothèque royale de Paris. L'une est une simple feuille qui se trouvait éparse parmi d'autres papiers ; l'autre, un des nombreux morceaux du même genre et de la même époque que renferme le manuscrit n° 399 du fonds de Saint-Germain des Prés. Il m'a paru, et j'espère que vous penserez avec moi, que rien de ce qui se rapporte à l'histoire de cette grande philosophie, que l'esprit humain doit à la France, ne peut être indifférent à la section de philosophie d'une académie française.

Ce ne sont ici que des détails, il est vrai, mais des détails inconnus et qui éclairent le fait important et resté très-obscur de la persécution dont le cartésianisme a été l'objet, après la mort de Descartes.

Quoi qu'on en ait dit, Descartes lui-même n'a jamais été persécuté. Il consommait une révolution, il ne la

(1) Sic.

(2) Ce rapport était à peine achevé et lu à l'Académie, que de nouvelles recherches m'ont fait retrouver les deux pièces que je croyais inédites, la première dans l'*Avertissement de Saint-Marc au sujet de l'arrêt burlesque de Boileau*, OEuvres de Boileau, édit. de Saint-Marc, 1747, t. III, p. 108, et la seconde dans une brochure extrêmement rare intitulée : *Journal ou Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes, en exécution des ordres du roi pendant les années* 1675, 1676, 1677, 1678 *et* 1679. Cependant j'ai cru pouvoir publier ce rapport, parce qu'il réunit deux pièces très-rares même séparées, qu'il renferme plusieurs autres pièces réellement inédites, relatives au même sujet, et qu'il présente l'affaire entière dans son ensemble depuis le commencement jusqu'à la fin.

commençait pas. Ceux qui la commencèrent réellement lui payèrent la rançon fatale de fautes et de malheurs, imposée à tous ceux qui commencent. Descartes, qui, sans s'en douter, continuait l'œuvre de Bruno et de Ramus, comparé à ses devanciers, fut un modèle de sagesse et d'esprit de conduite. Trouvant déjà une révolution philosophique à accomplir une entreprise assez difficile, il ne la mêla point aux autres révolutions qui troublaient alors le monde. Réformateur en philosophie, il ne le fut ni en religion, ni en politique. Gentilhomme et fort à son aise, il put éviter l'écueil de l'enseignement public, et, quoique passionné pour la gloire, il passa sa vie dans la solitude ou en perpétuels voyages. Il dédia ses *Méditations* à la Sorbonne, fit des avances aux jésuites, retint prudemment sa démonstration mathématique du mouvement de la terre, après le procès de Galilée, reçut, sans l'avoir demandé, il est vrai, et sans en avoir jamais profité, le brevet d'une assez forte pension du cardinal de Richelieu, et finit par donner des leçons de philosophie à une reine. Son premier écrit, le *Discours de la Méthode*, est de 1637; il mourut en 1650; et, en ces douze ou treize années, la révolution philosophique, à laquelle son nom est attaché, était consommée. Descartes était dès lors le philosophe de tout ce qui pensait en Europe et en France. MM. de Port-Royal étaient cartésiens; Bossuet l'était aussi, en même temps que Fénelon. Les congrégations enseignantes, et particulièrement celle de l'Oratoire, avaient embrassé et répandaient les nouveaux principes. Les jésuites chez qui Descartes avait été élevé, et qu'il avait toujours ménagés, ne comprenant guère la portée de ce qui se faisait, laissaient faire et laissaient passer. Mais, après la mort de Descartes, tout changea bientôt de face. Peu à peu, ses disciples le compromirent en le développant. L'apparition du livre de Spinosa (1), où l'auteur déclarait n'avoir fait que réduire à une forme plus rigoureuse les principes de son maître, réveilla partout l'autorité; et l'avant-garde de l'autorité de cette époque, les jésuites prirent décidément parti contre la philosophie nouvelle, et lui firent une guerre qui se termina par une persécution véritable.

Voici le progrès de cette persécution :

En 1663, selon Baillet, qui cite les décrets originaux, et en 1662, selon une pièce du manuscrit de Saint-Germain, au centre de l'autorité ecclésiastique à Rome, les jésuites poussèrent la sacrée congrégation de l'index à défendre la lecture des ouvrages de Descartes, il est vrai, avec cet adoucissement : *donec corrigantur;* mais Descartes mort ne pouvant corriger ses ouvrages, l'interdiction était réellement perpétuelle.

La même année 1662, toujours selon la pièce déjà citée de notre manuscrit de Saint-Germain, un cardinal romain écrivait à un docteur en théologie de Louvain une lettre dans laquelle il disait, en passant : « Je m'étonne comment les erreurs de la philosophie « cartésienne s'étendent dans Louvain. » Et, quelques mois après, le nonce apostolique en Belgique, Jérôme Vecchio, dénonçait officiellement à l'université de Louvain la philosophie de Descartes « comme pernicieuse à la jeunesse chrétienne. » La lettre même du nonce est textuellement rapportée dans notre manuscrit; j'en citerai seulement les dernières lignes. Il s'agissait d'une thèse de médecine qui devait être soutenue dans les principes cartésiens : « Étant donc « nécessaire d'apporter remède à un mal qui gagne « peu à peu, je vous recommande bien fort que vous « consultiez les docteurs en théologie et autres per- « sonnes prudentes, pour la discussion de cette thèse; « et que si on y trouve quelques propositions qui « ressentent les erreurs de Descartes, vous fassiez « défense de soutenir la thèse, ou que vous ordonniez « au moins que les propositions qui contiennent les « nouveautés de Descartes, soient rayées (*expungantur*). Vous ferez en cela, monsieur (parlant au « recteur), et toute l'université, une chose fort « agréable à Sa Sainteté, qui s'informera de votre « vigilance. » Toute cette affaire finit par le décret connu de l'université de Louvain contre la philosophie de Descartes. Ce décret est du 29 août 1662 : *Veneranda facultas artium studii generalis oppidi Lovaniensis mature considerans quantum boni publici intersit, etc.*

En France, en 1667, quand les restes mortels de Descartes, arrivés enfin de Suède, étaient transportés solennellement à l'église Sainte-Geneviève du Mont; quand le chancelier de l'université de Paris allait prononcer l'oraison funèbre de l'illustre défunt, à travers tout cet appareil arrive un ordre de la cour portant défense de prononcer publiquement l'éloge de Descartes.

Encore quelques années, et cette même Sorbonne à laquelle Descartes avait dédié ses *Méditations*, et qui, par l'organe de son plus jeune, mais de son plus illustre docteur, Antoine Arnauld, avait paru trouver ces *Méditations* innocentes et même utiles à la gloire de la religion; la Sorbonne, mise en mouvement par les jésuites, remue à son tour l'université, et le parlement lui-même est sur le point de prendre en main l'affaire, de se mêler encore une fois aux querelles philosophiques, d'interdire l'enseignement de la philosophie cartésienne, et de maintenir l'exclusif enseignement de celle d'Aristote. On connaît l'arrêt burlesque de Boileau, et on suppose, d'après Boileau lui-même, que « cette plaisanterie obligea l'université « à supprimer la requête qu'elle allait présenter au

(1) Amsterdam, 1663.

« parlement (1). » Tout cela n'est attesté que par Boileau, dans le discours préliminaire de l'*Ode sur la prise de Namur*; et l'arrêt burlesque est à la date 1671-1675. Nous n'avions jusqu'ici, sur cette affaire, que des anecdotes incertaines, et nulle vraie lumière. Mais une des pièces que je vais communiquer à l'Académie prouve incontestablement que la chose était sérieuse, et qu'il fut réellement question en Sorbonne de solliciter un arrêt contre la philosophie de Descartes, ou du moins de réclamer contre elle l'application du fameux arrêt de 1624. En effet, je trouve dans le manuscrit de Saint-Germain un véritable mémoire au parlement, intitulé : ***Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou la condamnation de la philosophie de Descartes.*** Ce mémoire expose les antécédents de l'affaire et les intrigues des jésuites auprès de la Sorbonne, de l'université et du parlement; et il démontre, par l'histoire et par le raisonnement, qu'il n'y a que du danger à mêler l'autorité civile aux querelles philosophiques, et à interdire des opinions, **quand ces opinions ne sont pas manifestement contraires** à la morale et à la paix publique. Malheureusement, ce mémoire, dans notre manuscrit, ne porte aucune date ni aucun nom d'auteur. Pour la date, on peut la tirer d'un passage où l'auteur dit : « Il y a environ « trente ans que M. Descartes publia sa philosophie, « et entre autres choses, sa *Métaphysique*. » Or, la *Métaphysique* de Descartes est de 1640, ce qui met ce mémoire à peu près en 1670, ou 1671, c'est-à-dire à une des deux dates de l'arrêt burlesque de Boileau. Quant au nom de l'auteur, rien ne le détermine. Est-ce l'ouvrage d'un des disciples de Descartes : Robault, Régis ou Clerselier, qui étaient alors tous les trois à Paris? Il est permis d'en douter, à la parfaite modération de ce mémoire, où rien ne trahit aucune opinon systématique ni aucun sentiment personnel. Un parent et un ami de Descartes, comme Clerselier, et des disciples passionnés comme Régis et Robault, n'auraient pas écrit sur ce ton et de ce style. Il est encore fort vraisemblable que ce mémoire n'est point d'un ecclésiastique; car si des autorités ecclésiastiques y sont fréquemment citées, c'était alors la coutume du parlement lui-même, et la nature de la matière et de l'accusation l'exigeait. Il règne dans tout cet écrit, je ne dirai pas une indifférence, mais une équité ferme et élevée, et, comme on dirait aujourd'hui, un esprit politique qui n'appartenait guère, à cette époque, qu'à la magistrature. Et comme nous savons par Baillet qu'aux obsèques de Descartes, en 1667, et au repas qui les suivit, assistaient, avec Cleraclier, Rohault et beaucoup d'autres cartésiens, plusieurs membres du conseil d'État de Louis XIV, et plusieurs avocats, par exemple, M. de Cordemoi, avocat, M. de Fleury, alors avocat, depuis le célèbre abbé de Fleury, sous-précepteur de monseigneur le duc de Bourgogne, auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, et MM. de Montmor, d'Ormesson, de Guédreville et d'Amboile, tous les quatre maîtres des requêtes; il n'est pas impossible qu'un de ces messieurs soit l'auteur de notre mémoire. Il serait possible encore qu'il fût l'ouvrage de quelqu'un de MM. de Port-Royal qui avaient embrassé et défendaient les principes de Descartes (2). Au reste, le voici tel qu'il est dans le manuscrit de Saint-Germain.

Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou la condamnation de la philosophie de Descartes (3).

Il y a bien des raisons qui semblent faire voir manifestement qu'il ne serait pas à propos de donner un tel arrêt, surtout dans les conjonctures présentes.

1. Il y a tout lieu de croire que ceux qui le poursuivent ne le font que pour avoir quelque sujet de renouveler les brouilleries; et le dessein paraît assez par l'union de diverses choses qui y conspirent et qui viennent toutes de personnes qu'on sait n'être guère affectionnées à la conservation de la paix que le feu pape et le roi ont si heureusement établie (4). On dit que le général des jésuites a écrit une lettre circulaire à toutes les maisons de la société, pour obliger les jésuites d'écrire partout contre la philosophie de M. Descartes; cela ressent la cabale. En même temps, le père Rapin, qu'on assure avoir fait exprès un voyage à Rome pour troubler la paix, a écrit, d'une manière très-aigre et très-emportée, contre ce qu'il appelle les philosophies modernes, supposant, sans preuves, qu'elles sont préjudiciables aux bonnes mœurs et à la religion. Et M. Morel (5), dont on connaît assez les sentiments, fait toutes sortes de poursuites pour obtenir quelque chose, soit à la faculté de théologie, soit à l'université, soit au parlement, pour faire condamner toute autre philosophie que celle d'Aristote (6).

(1) Œuvres complètes de Boileau Despréaux, édit. de M. Daunou, t. II, p. 76.

(2) Saint-Marc exprime cette opinion, mais sans l'appuyer sur aucun témoignage.

(3) Saint-Marc donne un autre titre : « Mémoire sur les sollicitations que fait M. Morel et quelques autres docteurs pour obtenir un arrêt qui condamne toute autre philosophie que celle d'Aristote. »

(4) En 1668.

(5) M. Morel, doyen de la faculté de théologie, connu par son zèle antijanséniste.

(6) Saint-Marc expose le détail des intrigues qui se passèrent entre la Sorbonne, c'est-à-dire la faculté de théologie, et l'archevêque M. de Harlai, sans que les autres facultés, et en particulier la faculté des arts, y aient pris part.

2. Quand ceux qui sollicitent cette affaire n'auraient pas le dessein de brouiller, il serait impossible qu'un arrêt sur ce sujet ne causât des brouilleries; car il ne faut pas s'imaginer que tout d'un coup cet arrêt changeât les opinions des hommes, et qu'il fît embrasser la philosophie d'Aristote à ceux qui n'y trouveraient pas de solidité. Les esprits ne sont pas si flexibles en des choses que chacun croit avoir la liberté de penser, et d'en croire ce qui lui plaît, n'y ayant que les choses de foi où l'on se croit être obligé de soumettre son jugement à l'autorité. Il semble, au contraire, que plus on veut asservir les hommes à certaines opinions que Dieu n'a point déterminées par sa parole, et plus ils se révoltent contre cette contrainte, et se portent avec plus d'ardeur à ce qu'on leur défend : *Punitis ingeniis gliscit auctoritas.* De plus, cet arrêt ne pourra être que général, n'étant pas croyable que le parlement veuille entrer dans la discussion des opinions particulières qu'il sera permis ou défendu d'enseigner. Or ces défenses générales ne peuvent que faire naître des contestations et des disputes sans fin, parce que chacun les interprète comme il lui plaît et les applique à ce qu'il veut, de sorte que ceux qui veulent brouiller et qui ont plus d'intrigue et de cabale, s'en servent pour vexer et pour tourmenter ceux qui n'ont pour eux que la raison.

3. Tout ce qui s'est fait jusqu'ici pour obliger les hommes à tenir ou ne pas tenir une certaine manière de philosophie, fait voir qu'il n'est pas possible d'y réussir, et qu'on ne fait, quand on le tente, que commettre l'autorité de l'Église et des magistrats. Le livre de M. de Launoy (1), *De varia Aristotelis fortuna*, nous en fournit des preuves bien convaincantes. On en marquera quelques points en peu de mots : 1° En 1209, les livres d'Aristote furent condamnés et brûlés à Paris, par un concile de Sens, et il fut fait défense de les lire et de les garder sous peine d'excommunication. 2° Ce même jugement fut confirmé en 1215, par un cardinal légat du saint-siége, si ce n'est que les livres de la *Dialectique* de ce philosophe furent exceptés. 3° En 1231, le pape Grégoire IX défendit encore les livres de la *Physique* d'Aristote et les autres qui avaient été défendus par le concile de Sens jusqu'à ce qu'ils fussent examinés et purgés de tout soupçon d'erreur. 4° Nonobstant tout cela, Albert et saint Thomas ne laissèrent pas, quelque temps après, d'enseigner et de commenter ces mêmes livres qui avaient été condamnés par le concile de Sens; tant ces décrets, touchant des doctrines philosophiques, ont peu de force pour arrêter les esprits même les plus religieux, qui croient avoir satisfait à tout ce que l'Église désire sur ce sujet, pourvu qu'ils n'enseignent rien qui blesse la foi. 5° En 1264, un légat du siége apostolique, nommé Simon, défendit de nouveau la lecture des livres d'Aristote, de la *Métaphysique* et de la *Physique*. 6° Mais, deux ans après, deux cardinaux délégués par Urbain V, pour réformer l'université, ordonnent qu'on interrogera ceux qui voudront prendre des degrés sur tous les livres d'Aristote, dont la lecture avait été auparavant interdite. Peut-on rien s'imaginer de plus inconstant? 7° Du temps de François Ier, Ramus ayant fait des remarques sur la logique d'Aristote, où il lui reprochait beaucoup de fautes, fut accusé, pour ce sujet, par Antoine de Govea. Le roi voulut que cette affaire fût terminée par une manière d'arbitrage, ayant permis à l'accusé de choisir deux arbitres pour se défendre, et à l'accusateur autant, s'étant réservé de choisir le sur-arbitre, qui fut de Salignac, docteur en théologie. Mais les arbitres de Ramus s'étant retirés, parce qu'ils prétendaient qu'on les traitait avec injustice, et les trois autres ayant été contraires à Ramus, le roi condamna par un arrêt les remarques de Ramus et sa *Dialectique*, et il lui fut interdit de plus enseigner aucune partie de la philosophie. 8° Mais quelque temps après, le cardinal de Lorraine étant fort puissant à la cour, Ramus s'adressa à lui; et lui ayant représenté l'iniquité du jugement qui avait été rendu contre lui, il porta ce cardinal à le faire révoquer, comme nous l'apprenons d'Omer Talon, dans un discours qu'il fit à ce cardinal, qui explique toute cette histoire. Ainsi Ramus eut tout le pouvoir d'enseigner la philosophie, comme il avait fait auparavant, et on ne l'empêcha plus de censurer Aristote; mais ce qu'on a fait depuis contre lui, aussi bien que sa mort funeste, n'a eu pour fondement ou pour prétexte que la religion prétendue réformée, dont il était soupçonné. 9° En 1624, il y eut une censure de Sorbonne et un arrêt contre quelques opinions contraires à Aristote, qui étaient enseignées par des Claves, chimiste, et un soldat, nommé Villon (2), professeur en philosophie, qu'on appelait *philosophus miles*. Sur quoi on peut remarquer que c'étaient des gens sans nom, suspects de libertinage, et de plus, qu'il n'y avait qu'une seule proposition qui ait eu du rapport à la philosophie qu'on voudrait faire flétrir, qui est que : « Hors l'âme raisonnable, il n'y a point de formes substantielles. » Mais il y avait un mot dans cette thèse, qui a pu donner lieu à la qualification de *hæresi proxima*, c'est qu'il y était dit qu'en ôtant la matière du composé, il fallait de nécessité que les formes au moins matérielles en fussent ôtées : *Materia enim naturali composito sublata, et formas saltem materiales tolli necesse est.*

(1) Docteur de Navarre, né en 1603, mort en 1678.

(2) Saint-Marc ne donne pas ces mots : « Nommé Villon », et en note il cite la thèse même où on lit : *Antonius de Billon.*

Il y avait du venin dans ce *saltem*, parce que c'était assurer que les formes matérielles ne pouvaient subsister sans la matière, et laisser en doute si les non matérielles ne périssaient point aussi avec elles ; c'est ce que signifie le mot *saltem*, de sorte qu'on pouvait les soupçonner de n'avoir mis que par forme l'exception de l'âme raisonnable. 10° Mais cet arrêt, qui défendait, sous peine de la vie, d'enseigner aucune maxime contre les anciens auteurs et approuvés, et qu'on prétend aujourd'hui se rapporter à Aristote, n'empêcha pas qu'en la même année 1624, M. Gassendi ne fit un livre très-fort contre la philosophie d'Aristote, intitulé : *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos libri septem*, dont il ne fit imprimer que le premier livre, qui s'est depuis vendu à Paris avec toute sorte de liberté, avec tous ses autres ouvrages qui contiennent une infinité de choses contraires aux principaux points de la doctrine de ce philosophe. 11° Il y a environ trente ans que M. Descartes publia sa philosophie, et entre autres choses sa *Métaphysique* : et il avait si peu dessein d'enseigner des choses qu'on pût croire préjudiciables à la religion, qu'il l'a dédiée à la Sorbonne, pour avoir son jugement. Le silence qu'elle a gardé depuis ce temps-là sur un livre qui ne peut lui avoir été inconnu, lui ayant été présenté de la part de son auteur, fait assez voir que ce n'est que par quelque dessein secret de brouiller qu'on y veut maintenant trouver des choses contraires à la foi, puisqu'on n'y en a point trouvé pendant tant de temps; et ce qui est considérable est que ce livre contient sa réponse à la difficulté qu'on lui avait faite sur l'eucharistie, et qu'il y satisfait d'une manière qui alors ne choquait personne.

4. Il y a encore un exemple très-remarquable qui montre qu'on ne peut guère, sans commettre l'autorité des puissances supérieures, les engager à prendre parti dans des opinions philosophiques, et à suivre le zèle aveugle de ceux qui veulent faire passer des bagatelles de collége pour des choses importantes à toute la religion. On s'échauffa fort sur la question des universaux du temps de Louis XI, et les deux partis, dont on nommait, les uns *nominaux* et les autres *réaux*, se poussèrent avec tant de chaleur que les réaux, ayant plus de crédit à la cour, obtinrent un édit aussi sanglant contre les nominaux, leurs adversaires, que s'il se fût agi du renversement de la religion et de l'État. Cet édit (1), qui est latin, est rapporté tout entier par M. Naudé dans une Addition aux Mémoires de l'histoire de Louis XI (2). On ne saurait maintenant lire cette pièce qu'on ne la trouve ridicule, et qu'on ne la regarde comme une aussi grande preuve de la petitesse de l'esprit humain, que les décrets qui ont été faits pour régler la grandeur des capuchons des cordeliers, ou pour déterminer s'ils n'avaient que l'usage et non le domaine du pain qu'ils mangeaient. Il n'est sans doute guère convenable ni à un siècle si éclairé que le nôtre, ni à la réputation de sagesse de tant de grands magistrats, ni à la gloire d'un aussi grand roi que Dieu nous a donné, que l'on s'expose au danger de faire que la postérité porte le même jugement de ce que l'on ferait en ce temps-ci.

5. Tant s'en faut que ce que l'on prétend faire puisse être utile à la religion, qu'il ne saurait que lui être préjudiciable ; car quel avantage peut tirer l'Église de faire croire qu'une doctrine très-répandue dans le monde, et embrassée par une infinité de catholiques, ruine le mystère de l'eucharistie ? N'est-ce pas donner des armes aux calvinistes pour la combattre, ou pour répandre parmi ceux de leur parti ce bruit malin qu'il y a un grand nombre de gens dans l'Église qui ne croient point à la transsubstantiation non plus qu'eux ? Puisqu'il est constant qu'il y en a beaucoup qui sont attachés à une philosophie que les catholiques mêmes ont jugé, par des actes solennels, ne se pouvoir accorder avec ce que l'Église romaine enseigne sur ce sujet.

6. On dira peut-être que cette considération ne doit pas empêcher qu'on ne condamne une nouvelle philosophie qui effectivement ne pourrait s'accorder avec le mystère de l'eucharistie. Mais il y a de l'équivoque dans cette proposition. Car quelque philosophie que ce soit que l'on considère demeurant dans les bornes de la raison et des connaissances naturelles, il est impossible qu'on n'y trouve des difficultés qui semblent choquer la foi de nos mystères, parce qu'ils sont au-dessus de la raison ; et la philosophie d'Aristote n'est pas plus exempte que les autres de cette difficulté, surtout si on la regarde dans sa pureté, et selon qu'elle a été enseignée par Aristote, comme le veut le père Rapin (3), qui ne déclame pas avec moins de chaleur contre ceux qui ont gâté par leurs interprétations et leurs commentaires la doctrine de cet auteur, que contre ceux qu'il appelle les philosophes modernes. Car, qui persuaderait-on que dans les principes d'Aristote, tels qu'ils se trouvent dans ses livres, un corps puisse être en plusieurs lieux ? Il faut avouer de bonne foi que jamais Aristote n'a cru que rien de cela fût possible. Quel est donc le moyen qu'on a trouvé d'accorder la philosophie d'Aristote avec la foi ? En ne s'y arrêtant pas, c'est-à-dire en demeurant d'accord que la raison naturelle ne peut rien faire concevoir de toutes ces choses, et qu'elles nous paraîtraient impossibles, si nous en demeurions là ; mais que quand nous considérons, d'une

(1) Daté de Senlis, 1er mars 1473.

(2) Paris, 1630.

(3) Jésuite, né en 1621, mort en 1687.

part, la puissance infinie de Dieu, et de l'autre, la faiblesse de notre raison, le bon sens doit nous faire juger qu'il n'est pas étrange que Dieu puisse faire ce que notre raison ne saurait comprendre; puisque l'on voit sans peine qu'il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être compris par ce qui est fini. Sans ce principe, nulle philosophie ne se peut accorder avec la foi, et celle d'Aristote se trouvera y avoir pour le moins autant de répugnance que les autres; et avec ce principe, il n'y en a point de raisonnable qui ne s'y puisse accorder, pourvu qu'on ne soit pas assez téméraire pour vouloir soumettre la lumière de la foi à celle de la raison, ce qui a de tout temps conduit à l'erreur ou au libertinage ceux qui ont voulu suivre cette dangereuse voie, quelque sorte de philosophie qu'ils fissent profession d'embrasser. On en peut juger par ce que dit *Melchior Canus* (1), dans son livre *de Locis theologicis*, lib. I, c. 5. *Cum plerique nunc ab Aristotele non aliter atque ab oraculo pendere videantur, secureque omnia illius opera legere, minuenda est hæc opinio, ne ab hujus philosophi placitis dissentire piaculi loco sit. Audivimus enim Italos quosdam qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum in sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur, tantum vero fidei quantùm et Evangeliis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi, et divina circa res humanas improvidentia, si verum est quod dicitur; nihil enim præter auditum habeo; cum homines Aristotelis inflati opinionibus turpiter sibi blandiantur, et inde in maximo versantur errore.*

7. Les plus sages théologiens ne recommandent rien tant que d'éviter, dans la théologie, des questions purement philosophiques, et d'en faire dépendre la foi que nous avons à nos mystères; car, comme dit fort bien *Antoninus Bernardus Mirandulus*, *Casertæ episcopus*, lib. XXVII: *Eversionis singularis certaminis*, sect. 6, il arrive souvent que ce que la raison naturelle nous fait conclure des principes naturels, paraît opposé à ce que nous croyons par la foi: ce qui n'empêche pas que nous ne soyons prêts de mourir pour les vérités de la foi que nous ne pouvons comprendre par notre raison. *Nos qui Christiani sumus, non negamus rationem naturalem aliquando concludere aliud ab alio quod ipsi credimus; etenim nemo est ex nobis, qui Christi redemptoris ac salvatoris nostri religionem ac pietatem vere profitemur, qui nesciat ex principiis naturalibus fieri non posse ut ex eo quod non est simpliciter aliquid fiat, et fieri non posse ut Verbum fiat caro, et tamen firmiter non credat mundum universum a Deo optimo maximo ex eo quod non erat simpliciter creatum fuisse, et Verbum factum esse carnem, proque his tuendis et defendendis vitam libentissime, si opus esset, non profunderet.*

Mais rien n'est plus remarquable que ce que dit *Melchior Canus*, lib. XIX, cap. VII; car il ne se contente pas de parler très-fortement en général contre les théologiens qui s'amusent à ces disputes de philosophie; mais, entre les questions qu'il juge tout à fait inutiles, et qu'il prétend qu'on devrait retrancher de la théologie, il met celle de la distinction de la quantité de la substance dont il semble qu'on voudrait aujourd'hui faire dépendre la foi du mystère de l'eucharistie: *Alterum est vitium* (dit le savant théologien) *quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias: quo in genere multos etiam e nostris peccasse video. Nostri enim theologi importunis vel locis longa de his oratione disserunt, quæ nec juvenes portare possunt, nec senes ferre. Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribunt; de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intentione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis hujusmodi sententiis quæ ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo nec his intelligendis parum temporis et diligentiæ adhibuissem, animo vel informare non poteram; puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent qui hæc tractarunt.*

8. Il y a longtemps que les ministres n'ont été si fortement poussés sur l'eucharistie qu'ils le sont présentement. Il y aurait donc de l'imprudence de leur donner quelque moyen d'échapper et de brouiller la dispute, en la rejetant sur les questions philosophiques, dans lesquelles tous les controversites judicieux, comme les cardinaux du Perron et de Richelieu, ont toujours évité de s'engager, en se contentant d'établir la substance du mystère, qui consiste dans la présence réelle et la transsubstantiation. Les calvinistes ne demanderaient pas mieux que d'avoir quelque prétexte de jeter leurs adversaires dans ces disputes de philosophie, et ils ne manqueraient pas de le prendre, si M. Morel réussissait dans son dessein, puisqu'ils ont déjà tâché de le faire en voulant tirer cet avantage d'un méchant libelle intitulé: *Discours contenant plusieurs réflexions sur la Philosophie de Descartes*. C'est donc mal servir l'Église, que d'engager les magistrats à parler sur ce sujet.

Hoc Ithacus velit, et magno mercentur Atridæ (2).

9. On a déjà remarqué qu'il n'y a, dans l'arrêt

(1) Cano, Espagnol et dominicain, professeur à Salamanque, mort à Tolède en 1560.

(2) *Æneid.*, lib. II, v. 104.

de 1624, que l'article des formes substantielles qui puisse avoir du rapport avec la philosophie de M. Descartes, et c'est aussi ce qui fait davantage crier M. Morel, et ce qui lui fait presser avec plus d'instance le renouvellement de cet arrêt. Cependant, ce qu'on enseignait communément des formes substantielles, non spirituelles, comme est l'âme raisonnable, a si peu de vraisemblance, que le père Rapin met l'éduction des formes substantielles de la matière entre les opinions qu'on a mal à propos imputées à Aristote, ce qui n'aurait point de sens raisonnable, si les formes matérielles étaient telles qu'on se les figure communément, c'est-à-dire des entités absolues, réellement distinctes de l'arrangement et de la configuration des parties des corps naturels; car s'il y avait de telles entités, il faudrait nécessairement qu'elles fussent ou tirées de la matière, ou créées de Dieu. Or le père Rapin dit que cette éduction des formes matérielles de la matière est une nouvelle invention de l'imagination des philosophes de ce temps, qui n'est jamais venue dans la pensée d'Aristote. Il faudrait donc qu'il crût qu'elles sont créées de Dieu, et qu'en chaque moment Dieu crée de nouveau et anéantit aussitôt après une infinité de ces formes : ce qu'il n'y a point d'apparence que le père Rapin croie; et par conséquent, il faut que ce qu'il tient de ces formes substantielles soit contraire à ce qu'on voudrait établir pour le renouvellement de cet arrêt. Mais le père Fabry, de la même compagnie, combat encore plus expressément la doctrine commune des formes substantielles, dans le livre intitulé : *De Plantis et de Generatione animalium*, imprimé à Paris, chez F. Muguet, 1666, et dédié au général des jésuites. Dans le premier traité, qui est des plantes, liv. I[er], propos. 28, il dit que la forme des plantes n'est point une entité absolue, mais seulement respective, c'est-à-dire un simple rapport qui naît de la diverse disposition des parties de la matière : *Forma plantæ*, dit-il, *nihil absolutum est, sed resultat ex tali plexu, dispositione, organisatione*. Et il déclare généralement que toute forme, hors l'âme raisonnable, n'est qu'un rapport : *Omnis forma præter animam rationalem est aliquid respectivum*. Et s'étant objecté que la forme des plantes est une âme végétative, il répond : *Unam duntaxat animam rationalem esse entitatem vere absolutam, secus vero vegetativam et sensitivam*. Et sur une deuxième objection que l'âme de la plante est vraiment produite, il répond : *Non produci per veram actionem sed resultare ut relationes*. C'est pourquoi il soutient que la forme de la plante ne peut jamais être séparée de la matière, non pas même par la puissance de Dieu : *Forma plantæ etiam divinitus extra plantam extare non potest*. Il n'en dit pas moins de l'âme des bêtes, dans le livre V[e], *de Generatione animalium*, propos. 66 : *Illa forma sentiens non est aliqua entitas absoluta*. Ce qu'ayant montré par beaucoup de preuves, il dit que les réponses que l'on y apporte dans l'école ne sont que des paroles sans aucun sens. *Crede mihi, licet multa reponere possis, si tamen ea paulo diligentius ac minime præoccupato animo discutias, mera verba esse reperies, et sincere dico nihil eorum a me intelligi posse quæ super hac re a scholasticis vulgo dicuntur. Igitur, ne agnoscere illam formam videar quam ne animo quidem concipere valeo, illam sane admittendam esse non puto, id est entitatem absolutam; respectivam enim, ut dixi, admitto*. Il avoue bien que l'âme d'une brute a une entité absolue; mais il soutient en même temps que l'entité absolue à laquelle l'âme sensitive a rapport, n'est point distinguée des éléments. *Illa entitas absoluta quæ forma sentiens dicitur, non est quid distinctum ab elementis*.

« Le père Maignan (1), minime, qui a été professeur en philosophie et en théologie, au couvent de la Trinité, à Rome, n'a pas rejeté moins clairement la doctrine commune des formes substantielles, dans son *Cours de philosophie*, imprimé à Toulouse, en 1653, approuvé par les supérieurs de son ordre, et par un grand nombre de docteurs en théologie de cette université. Ces philosophes ont pour eux l'autorité de saint Augustin, au regard de l'âme des bêtes, pour ce qui est du moins d'en tenir ce que l'on veut et de ne point reconnaître dans les bêtes d'autre âme que leur sang. Car ce père déclare qu'il ne se faut pas mettre en peine qu'on dise cela des bêtes, pourvu qu'on ne le dise pas de l'homme. C'est dans les questions sur le Lévitique, en expliquant ces paroles : *Anima omnis carnis sanguis ejus est. — Si quisquam putat animam pecoris esse sanguinem, non est in ista quæstione laborandum; tantum ne anima hominis quæ carnem humanam vivificat et est rationalis, sanguis putetur, valde cavendum est; hic error modis omnibus refutandus*. Il ne semble donc pas à propos de renouveler un arrêt dont on n'a dessein d'abuser que pour décrier des opinions très-innocentes d'elles-mêmes, et qui sont d'ailleurs soutenues par des théologiens célèbres, contre qui personne n'a parlé jusqu'ici, quoique leurs livres soient très-publics.

10. La dernière raison, et qui peut être la plus convaincante, est qu'il n'y a nul inconvénient à laisser les choses comme elles sont depuis tant d'années, sans qu'on ait aucun sujet de s'en plaindre, et qu'il y en a toujours davantage à remuer les sujets de contestations et de disputes, et à donner occasion à ceux qui veulent brouiller.

J'arrive maintenant à la seconde pièce que je veux faire connaître à l'Académie.

(1) Né à Toulouse en 1601, mort en 1676.

Le judicieux mémoire que je viens de transcrire arrêta le parlement de Paris, et lui épargna une nouvelle faute envers la philosophie et la saine politique. Mais les jésuites ne se tinrent pas pour battus : ils étaient puissants à la cour; ils s'adressèrent au roi, et ils obtinrent de lui qu'il évoquât l'affaire à son conseil d'État. Il intervint en effet un arrêt de ce conseil, que je n'ai pu retrouver (1), et dont la date précise ne m'est pas connue, mais qui doit avoir interdit expressément l'enseignement de la philosophie de Descartes dans l'université de Paris; car cette interdiction est rappelée dans la pièce tombée entre nos mains. Une fois maîtresse de la capitale, la persécution s'étendit rapidement et gagna peu à peu toutes les universités du royaume. Voici un des épisodes les plus curieux de cette persécution.

Comme je l'ai déjà dit, de toutes les congrégations enseignantes, celle qui avait embrassé avec le plus d'ardeur la nouvelle philosophie, était l'Oratoire, et de tous les colléges de l'Oratoire nul n'y était plus attaché que celui d'Angers. Ce fut donc particulièrement sur l'université d'Angers que tombèrent les coups de l'autorité égarée. Le 30 janvier 1675, le roi fit défense à cette université de continuer à y faire des leçons sur les opinions de Descartes, et une lettre de cachet donna ordre au recteur de tenir la main à l'exécution de cette défense. En conséquence, le recteur et les principaux s'assemblèrent le 11 février suivant, et après en avoir délibéré, conclurent que l'ordre royal serait enregistré dans les registres de l'université, et qu'il y aurait une convocation générale de tous les principaux, supérieurs et professeurs de philosophie des colléges et maisons religieuses d'Angers, pour leur donner connaissance de l'intention de Sa Majesté, et leur enjoindre de présenter à la censure préalable d'une commission toutes les thèses et tous les écrits. Cette convocation générale eut lieu le 18 de février, et tout le monde fit ses soumissions, excepté un père supérieur de l'Oratoire, principal du collége d'Anjou. Cet homme courageux refusa d'adhérer à la conclusion ci-dessus mentionnée, et seul avec plusieurs particuliers, dit notre manuscrit, il osa se porter opposant, et en appeler au parlement de Paris. Probablement il déclinait, au nom de son ordre, qui avait ses statuts à part, la juridiction universitaire, et, par conséquent, l'application de l'ordre royal, qui semblait se rapporter seulement à l'université d'Angers. Quoi qu'il en soit, l'appel est certain, et ce qui n'est pas moins certain, quoique plus étonnant encore, c'est que le parlement de Paris, qui avait pensé interdire le cartésianisme, fit droit à l'appel de l'intrépide oratorien, et rendit un arrêt qui défendait de mettre à exécution la conclusion du recteur et des principaux, et, en même temps, assignait à la barre du parlement l'université d'Angers. Grandes difficultés, grave conflit, que le roi Louis XIV termina, à sa manière, par un nouvel arrêt qui cassa celui du parlement, déchargea l'université d'Angers de l'assignation, mit au néant l'opposition du père de l'Oratoire, enjoignit à ce père et à tous autres de souscrire à la conclusion et délibération des 11 et 14 février, ordonna au recteur d'empêcher qu'il ne fût enseigné et soutenu aucune opinion fondée sur les principes de Descartes : le tout à la diligence du conseiller d'État, commissaire royal dans la généralité de Tours. Cet arrêt est du 2 du mois d'août 1675.

Arrest (2) du conseil d'Estat du roy, qui confirme la condamnation du cartésianisme, et qui ordonne aux pères de l'Oratoire de se soumettre aux conclusions de l'université d'Angers, en conséquence de l'ordre du roy.

Le roy ayant esté cy devant informé que dans l'université d'Angers l'on y enseignoit les opinions et les sentiments de Descartes, et considéré que dans la suitte cela pouvoit causer dans ce royaume quelque désordre qu'il estoit bon de prévenir, Sa Majesté auroit, par sa lettre de cachet du trentiesme de janvier dernier, donné ordre au recteur de ladite université d'empêcher et faire deffense de la part de Sadite Majesté aux professeurs de ladite université, de continuer à faire leurs leçons sur lesdites opinions et sentiments de Descartes, en quelque sorte et manière que ce soit, tout ainsi qu'il avoit esté fait en l'Université de Paris. En conséquence duquel ordre ledit recteur de celle d'Angers et les principaux de ladite université s'estant assemblés le xie febvrier ensuivant, ils auroient conclud que ledit ordre seroit enregistré dans les registres de ladite université, et que les principaux, supérieurs et professeurs en philosophie des colléges et maisons religieuses d'Angers seroient convoqués pour leur donner connoissance de l'intention de Sa Majesté, et en outre qu'il leur seroit enjoint de présenter à ladite université toutes leurs thèses avant que de les exposer en public, affin d'y être examinées par le doyen de la faculté des arts et les autres dépputéz de ladite Université, et d'apporter pareillement chaque année leurs escrits pour estre aussy leur doctrine examinée à fonds. Ensuitte de quoy l'assemblée desdits dénommés ayant esté faicte le xviiie dudit mois de febvrier, et ledit recteur leur ayant fait entendre tout ce que dessus, ilz y auroient souscrit chacun en son

(1) Il n'existe point dans la collection des arrêts du conseil d'État, qui se conserve aux archives du royaume.

(2) Aux archives du royaume, dans la collection générale des arrêts du conseil d'État; portefeuille E, 1781.

rang sur le registre de ladite université, à l'exception du père supérieur de l'Oratoire, principal du collége, lequel, après avoir souscrit audit ordre du roy, tant pour luy que pour les autres professeurs dudit collége, auroit fait difficulté de se sonbzmettre à ladite conclusion, s'estant ensuitte rendu opposant à icelle avec plusieurs particuliers, et porté pour appelant au parlement de Paris, où ils auroient obtenu arrest de deffence de mettre ladite conclusion à exécution, ce qui est une conduitte qui doit estre d'autant moins soufferte à l'esgard dudit collége d'Anjou, que par leurs lettres patentes d'aggrégation à ladite université enregistrées où besoin a esté, ilz sont obligés d'observer et exécuter ponctuellement les conclusions et deslibérations qui seroient prises par le recteur et professeurs de ladite université. A quoy Sa Majesté voulant pourvoir pour plusieurs considérations importantes à son service : Veu ladite lettre de cachet du xxxe dudit mois de janvier dernier, l'acte des conclusions et deslibérations de ladite université du xie et xive febvrier dernier, l'acte d'opposition sur icelle par ledit supérieur et principal du collége d'Anjou, ensemble l'arrest par luy obtenu audit parlement de Paris, et autres pieces de ce qui s'en est ensuivy ; ouy le rapport et tout considéré, le Roy estant en son conseil, sans s'arrester à l'opposition faite à ladite conclusion des xie et xive febvrier, appel et arrest que Sa Majesté a cassé et casse, ensemble tout ce qui s'en est ensuivy, a deschargé et descharge ledit recteur de la dite université d'Angers et tous autres de l'assignation à eux donnée audit parlement de Paris, en conséquence du dit arrest ; ce faisant Sadite Majesté a ordonné et ordonne que dans quinzaine du jour de la signification qui sera faicte du présent arrest, tant au supérieur et principal du collége d'Anjou qu'à tous autres que besoing sera, ilz seront tenus de souscrire à ladite conclusion et deslibération desdits jours xie et xive febvrier, pour estre exécuttée selon sa forme et teneur, dont le recteur de ladite université certiffiera Sadite Majesté, laquelle luy ordonne d'abondant d'empescher qu'il ne soit enseigné et soutenu aucunes opinions foudées sur les principes de Descartes, et fait très-expresses deffences audit parlement de Paris de passer outre sur ledit appel, à peine de nullité et cassation des procédures, enjoint au sieur Tubeuf, conseiller de Sa Majesté en ses conseils, maistre des requestes ordinaire de son hostel et commissaire desparty en la généralité de Tours, de tenir la main à l'exécution du présent arrest et icelluy faire enregistrer ez registres de ladite université affin que personne n'en prétende cause d'ignorance. Du ij^e^ aout 1675, à Versailles. Signé Daligre. — Le roy a commandé l'expédition de cet arrest (1). Signé Philippeaux, et scellé de cire jaune.

Cet arrêt, si tristement curieux, fut un triomphe décisif pour les jésuites, et le coup de grâce du cartésianisme. Il est très-vraisemblable que si l'Oratoire eût poussé plus loin la résistance, il était perdu, et il aurait eu le sort de Port-Royal. Il fléchit donc ; et quoiqu'il renfermât dans son sein des hommes pleins de courage, qui auraient su braver une persécution, l'Oratoire, comme corps, eut la sagesse d'attendre des temps meilleurs, et de conserver à la France et à la science la congrégation enseignante la plus illustre et la plus utile dans la décadence de l'université de Paris et des autres universités. Déjà, pour prévenir la défense du 30 janvier 1675 et la lettre de cachet qui l'accompagnait, l'Oratoire avait, le 25 janvier, invité le supérieur du collége d'Anjou de s'abstenir de l'enseignement de toute doctrine qui rappelât celle de Descartes. Cette lettre, que nous trouvons aux archives du royaume, congrégation de l'Oratoire, *Délibérations*, 1673-1680, M. 464, est précieuse en ce qu'elle nous apprend que ce supérieur du collége d'Anjou, cet homme courageux qui résista longtemps à l'ordre même du roi Louis XIV, se nommait Coquery, et que le célèbre Bernard Lamy était le professeur de philosophie du collége d'Anjou, qui soulevait cet orage par son enseignement cartésien.

Lettre des RR. PP. assistants au père Coquery, supérieur du collége d'Angers.

25 janvier 1675.

« Mon révérend père,

« La grâce de Jésus, etc. Vous savez le bruit que l'on fait courir à Angers, que l'on enseigne la philosophie de Descartes en votre collége ; qu'on l'a mandé ici à un des grands vicaires de monseigneur notre archevesque. Vous savez aussi que nos assemblées ordonnent aux professeurs de philosophie d'enseigner la doctrine de saint Thomas autant que faire se pourra, et leur défend d'enseigner les opinions nouvelles. Notre R. père général en prenant congé du roy l'assura qu'il tiendroit la main à cela ; de quoi Sa Majesté lui témoigna que l'on lui fesoit grand plaisir, et qu'il savoit déjà le bon ordre qu'il y avoit donné, voulant lui donner à entendre qu'il avoit appris l'ordre qu'il avoit donné qu'on n'imprimât rien sans son approbation. Et nonobstant tout cela le père Lamy nous a envoyé des thèses contenant la pure doctrine de Descartes ; et comme je lui ai écrit pour le prier de ne

(1) Les mots : *Signé Daligre. Le roy a commandé l'expédition de cet arrest*, sont empruntés à l'original déposé aux archives, et manquent dans la copie de la Bibliothèque royale.

point enseigner cette doctrine, et beaucoup moins de l'imprimer dans ses thèses, au lieu de suivre nos avis qui sont ceux de tout le conseil, il m'a fait un reproche qui ne nous fait paroître que son opiniâtreté dans ses sentiments, et me mande qu'il est préparé pour les soutenir. Nous voyons par là que son entêtement le porte à toutes les extrémités, et que contre la soumission et le respect qu'il doit à nos assemblées générales et à notre R. père général et à tout son conseil, il faut qu'il fasse à sa tête. S'il n'y alloit que de son honneur et de son repos, on pourroit prendre patience; mais il y va de celui de toute notre congrégation que nous sommes obligés de conserver selon tout notre pouvoir; et pour y travailler de la bonne manière, nous vous supplions de ne point souffrir qu'il enseigne les opinions de Descartes, quelque explication qu'il prétende y donner, ni qu'il fasse imprimer des thèses qui ne soient approuvées de notre R. père général et de son conseil. Nous aimons mieux voir sa classe tout à fait abandonnée de maître et d'écoliers que de souffrir que toute notre congrégation soit humiliée dans toute la France par l'opiniâtreté et rébellion d'un particulier. Vous savez bien la peine qu'il a déjà faite à Saumur à notre révérend père général, et les protestations qu'il lui fit de ne plus enseigner ces opinions de Descartes; à présent il croit que c'est assez de les qualifier du nom d'aristotéliciennes pour les débiter comme auparavant, et qu'ainsi il se jouera du règlement de nos assemblées et de l'autorité de notre R. P. général; c'est ce que nous ne devons point souffrir; et vous prions nous trois qui composons le conseil d'y tenir la main et de l'empêcher, et pour cet effet nous avons signé la présente lettre. Signé Pineau, Saumaise et de Saillant.

« Du Sausey, secrétaire. »

Après l'arrêt du 30 janvier et les conclusions du 11 février, l'Oratoire avait, le 4 mars, étendu à tous ses colléges l'ordre particulier au collége d'Anjou. Nous tirons encore cette pièce des archives.

(4 mars 1675.)

Ordre pour nos colléges.

Suivant les statuts de nos assemblées générales et des ordres expédiés et envoyés à nos colléges dès l'année 1670, 1671 et 1674 portant deffense d'enseigner aucune doctrine nouvelle ou suspecte; nous avons d'abondant renouvellé lesdits ordres, ensuite desquels nous chargeons les supérieurs de nos dits colléges de veiller soigneusement et tenir la main à ce que la doctrine de Descartes ni autre nouvelle doctrine n'y soit enseignée, les rendant eux-mêmes responsables de tout ce qui pourroit arriver sur cela de contraire aux ordres nouvellement donnés par le roy, le 30 janvier 1675, lequel deffend expressément d'enseigner la doctrine de Descartes, laquelle dans la suite pourroit causer quelque désordre en son royaume, qu'il veut prévenir pour le bien de son service et du public. Enjoignons aux professeurs de nos colléges de déférer et de se soumettre aux avis qui leur seront donnés par leurs supérieurs sur peine de désobéissance. Renouvellons encore la deffense qui a été faite à nos professeurs de philosophie de rien insérer dans leurs thèses concernant la théologie, et que lesdits professeurs tant de philosophie que de théologie, mettront leurs thèses entre les mains de leurs supérieurs qui les verront, et nous les envoyeront avec leur sentiment en copie double, signées du professeur pour avoir notre permission par écrit avant que de les imprimer.

Enfin, après l'arrêt royal du 2 août 1675, Bernard Lamy ayant continué, comme par le passé, à enseigner la philosophie de Descartes avec un caractère assez évident de jansénisme, et même avec quelques applications politiques (1), les députés de l'université d'Angers assemblés en conséquence de la décision du 11 février, prirent connaissance de ses cahiers ainsi que de ceux de son collègue Cyprien Villacroze, et les condamnèrent comme conformes à la doctrine de Descartes, le 4 de novembre; et les pères de l'Oratoire, pour désarmer le courroux du roi et prévenir une sentence plus sérieuse, révoquèrent le père Lamy, et l'envoyèrent à Grenoble, comme il paraît dans l'ordre ci-dessous du 2 décembre 1675, également tiré des archives : « Le père Lamy se rendra d'Angers à Saint-Martin, proche de Grenoble, pour y résider, sans qu'il puisse être employé à la régence ni à la prédication. »

Un petit livre imprimé à Amsterdam (2) par les soins de Bayle donne l'acte général de soumission de l'Oratoire, à savoir : une lettre écrite au roi et signée par Sainte-Marthe, au nom de l'assemblée de l'ordre; cette lettre est du mois de septembre 1678. Nous nous contenterons d'en citer les passages suivants :

« Dans la physique l'on ne doit point s'éloigner de « la physique ni des principes de physique d'Aristote, communément reçus dans les colléges, pour « s'attacher à la doctrine nouvelle de M. Descartes, « que le roi a défendu qu'on enseignât, pour de « bonnes raisons.

(1) Journal ou relation fidèle, etc., p. 47-53.

(2) Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes, in-12. Amsterdam, 1684.

« L'on doit enseigner, 1° que l'extension actuelle « et extérieure n'est pas de l'essence de la matière; « 2° qu'en chaque corps naturel il y a une forme « substantielle, réellement distinguée de la matière; « 3° qu'il y a des accidents réels et absolus, inhérents « à leurs sujets, réellement distingués de toute autre « substance, et qui peuvent surnaturellement être « sans aucun sujet; 4° que l'âme est réellement pré- « sente et unie à tout le corps et à toutes les parties « du corps; 5° que la pensée et la connaissance ne « sont pas de l'essence de l'âme raisonnable; 6° qu'il « n'y aucune répugnance que Dieu puisse produire « plusieurs mondes en même temps; 7° que le vide « n'est pas impossible. »

Enfin, en 1680, le père Valois, jésuite, sous le faux nom de L. Delaville (1), déféra à l'assemblée des archevêques et évêques de France la doctrine de Descartes. Voici le début et quelques morceaux de cette citation : « Messeigneurs, je cite devant vous M. Des- « cartes et ses plus fameux sectateurs; je les accuse « d'être d'accord avec Calvin et les calvinistes sur « des principes de philosophie contraires à la doc- « trine de l'Église : c'est à vous, messeigneurs, à en « juger. »

Puis, rappelant ce qu'ont déjà fait le roi et le saint-siége, il ajoute : « Vous ne hasarderez rien à vous « servir de votre autorité, le saint-siége approuvera « tout ce que vous ferez, et j'ose dire que le roi a « déjà assez fait connaître, non-seulement ce qu'il « attend de vous, mais encore ce que vous pouvez « attendre de lui... Si Sa Majesté a tant fait de son « propre mouvement, que ne fera-t-elle point en la « considération de tous les prélats de son royaume?... « Prononcez donc, messeignenrs... Je puis ajouter « que c'est le vœu commun de toute la France, qui « sans cela ne peut qu'elle n'appréhende le désordre « dont le roi même juge qu'elle est menacée. »

On ne peut concevoir un plus grand appareil déployé contre une doctrine philosophique. Toutes les forces de l'État sont liguées contre elle; les universités l'interdisent; l'Église la dénonce au Roi; le roi la frappe. Vers 1780 elle semble abattue et à peu près morte. Mais quand tous les pouvoirs la combattent ou l'abandonnent, il lui reste celui de la portion de vérité qui est en elle; il lui reste sa méthode et l'esprit nouveau qu'elle représente; et cette puissance suffit bientôt pour la relever, l'affermir, la répandre dans les esprits, où elle s'établit si bien avec tout son cortége de vérités et d'erreurs, qu'elle y forme à son tour des obstacles presque invincibles aux nouvelles doctrines qu'enfantent le progrès du temps et l'immortelle fécondité de l'esprit humain.

CORRESPONDANCE

DE

LEIBNITZ ET DE L'ABBÉ NICAISE.

L'abbé Nicaise, chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon, était un homme curieux et instruit du XVIIe siècle, qui entretenait un commerce de lettres avec la plupart des savants de l'Europe. Il donnait à chacun des nouvelles des autres, et se rendait ainsi agréable et utile à tous. La liste de ses correspondants contient les noms les plus illustres : en France, Arnaud, Nicole, l'abbé de Saint-Cyran, le cardinal de Retz, Bossuet, Fénélon, Huet, Ducange, Mabillon, Ménage, Saumaise; à l'étranger : Cuper, Grævius, Kircher, Spanheim, Bayle, Leibnitz, Jean de Witt. La collection de ces lettres ne forme pas moins de cinq gros volumes in-4°. Elles commencent à peu près vers 1680, et s'étendent jusque vers la mort de Nicaise, en 1701. Elles embrassent une vingtaine des années les plus remplies et les plus fécondes du grand siècle; et elles traitent de tout, depuis les détails les plus minutieux de la numismatique jusqu'aux plus hautes spéculations de philosophie et de théologie.

Dès que j'appris que cette précieuse collection était

(1) Sentiments de Descartes, touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin; par Louis Delaville. Paris, 1680.

à la bibliothèque royale de Paris, on conçoit avec quel empressement j'y recherchai tout ce qui pouvait s'y rapporter à l'histoire de la philosophie du XVIIe siècle. La correspondance de Leibnitz attira particulièrement mon attention. Dutens s'était procuré quelques fragments de cette correspondance, et ces fragments avaient déjà paru bien précieux. J'eus l'extrême plaisir de rencontrer dans le manuscrit de la bibliothèque royale les autographes de ces lettres, au nombre de six, écrites pour la plupart de la main même de Leibnitz, ou corrigées et signées par lui. Mais une étude un peu attentive me fit aisément reconnaître qu'il devait manquer un bon nombre de lettres. Cela se voit particulièrement par la correspondance de Huet, où le savant évêque d'Avranches remercie son ami de Dijon de lui envoyer des extraits de lettres de Leibnitz, lesquelles ne se retrouvent pas dans notre manuscrit. Que sont-elles devenues? Ont-elles péri ou n'ont-elles fait que s'égarer entre des mains qui les retiennent au détriment du public? Un de mes amis de Bourgogne termina mes doutes et mon embarras en m'apportant une revue de son pays, intitulée *Revue des deux Bourgognes*, année 1836, où sont imprimées et les six lettres de Leibnitz du manuscrit de Paris et celles dont je déplorais la perte, en tout dix-huit lettres parfaitement authentiques, adressées à l'abbé Nicaise par l'auteur de *la Théodicée*.

Voici quelle avait été la fortune de cette correspondance. Tombée des mains des derniers héritiers de l'abé Nicaise dans la bibliothèque publique de Dijon, à la révolution, la centralisation s'en empara, et en 1806 elle fut déclarée appartenir à la grande bibliothèque de Paris. Mais en même temps qu'elle était acquise à cette bibliothèque, elle fut prêtée et resta dehors vingt-cinq années, jusqu'à la fin de 1831. Pendant tout ce temps, elle voyagea en France, et il paraît qu'elle s'arrêta à Lyon, car la bibliothèque de Lyon possède aujourd'hui les originaux de douze de ces lettres, ainsi qu'une copie des six autres restituées, avec le reste de la collection, à la bibliothèque de Paris. C'est une copie de ces six copies et des douze lettres autographes que la *Revue des deux Bourgognes* a imprimée. Je dois ajouter que l'homme de mérite qui s'est chargé de cette impression y a joint des notes d'une érudition exacte et étendue.

Je me suis décidé à reproduire ces dix-huit lettres, en mettant même à profit le travail de l'éditeur de Dijon. Le motif qui m'a déterminé, c'est que la *Revue des deux Bourgognes* n'a pas une très-grande publicité, et qu'on ne saurait trop répandre dix-huit lettres de Leibnitz. D'autres raisons se joignent à celle-là. D'abord un long et admirable morceau de Leibnitz, sur la grande question de l'amour de Dieu pur et désintéressé, avait échappé à tous les yeux; et retrouvé par nous dans le manuscrit de Paris, au milieu de pièces étrangères, il mérite d'être publié, et ne peut l'être sans les lettres auxquelles il se rattache. Ensuite, en travaillant sur les cinq volumes dont se compose toute la collection, j'en ai pu tirer un certain nombre de morceaux de différentes mains, qui se lient aux lettres de Leibnitz, et accroissent les documents précieux qu'elles contiennent. J'avais aussi à publier une lettre inédite de Leibnitz, qui me vient d'un autre côté, et qui se rapporte à la correspondance de Leibnitz et de Nicaise. Enfin, M. Feuillet, des affaires étrangères, a bien voulu me laisser parcourir un extrait d'une autre correspondance de la même époque, celle de Huet, dans laquelle j'ai trouvé toutes les lettres où Nicaise rendait compte à l'évêque d'Avranches de celles qu'il recevait de Leibnitz sur des sujets qui pouvaient l'intéresser; de telle sorte que j'ai pu vérifier si la correspondance de Leibnitz avec Nicaise était véritablement complète; et je me suis démontré qu'elle ne l'était point, et qu'il y manque au moins deux lettres, que remplacent à peu près l'espèce de duplicata envoyé par Nicaise à Huet, et la réponse de ce dernier. Pour être sincère, je conviendrai que j'ai un peu trop cédé dans ce petit travail au prestige qu'exerçaient sur moi ces correspondances manuscrites, et que j'ai pu surcharger outre mesure les dix-huit lettres de Leibnitz de fragments étrangers, qui, trop multipliés et entassés les uns sur les autres, produisent peut-être plus de confusion qu'ils ne renferment d'instruction et d'intérêt. Voici mon excuse : tout cela est inédit, et tout cela introduit plus profondément dans la connaissance de la littérature philosophique de la fin du XVIIe siècle.

Si maintenant on me demande quelle est la valeur intrinsèque de cette correspondance de Leibnitz, je répondrai qu'elle mérite à mes yeux d'être consultée et étudiée sur trois points de la plus haute importance, qui se détachent avec éclat du milieu de la multitude d'objets que parcourt l'incomparable polygraphe : 1° l'ethnographie et la linguistique; 2° la grande querelle de Bossuet et de Fénélon sur la vraie nature de l'amour; 3° l'histoire du cartésianisme.

(Ire LETTRE.)

POUR M. L'ABBÉ NICAISE.

« A Hanover, ce 5 de juin 1692 (1).

« Le beau présent de vos *Sirènes* (2) m'avait déjà mis au nombre de ceux qui vous sont redevables en

(1) Cette lettre appartient au manuscrit de la bibliothèque de Paris, et elle est corrigée, surchargée et signée par Leibnitz. La *Revue des deux Bourgognes* n'a connu que la copie de Lyon. — (2) Cette dissertation avait paru en 1691, in-4°.

leur particulier ; mais l'honneur que vous m'avez fait, monsieur, de m'écrire une lettre des plus obligeantes et des plus instructives, augmente extrêmement le degré d'obligation que je vous ay et me rend un peu confus, lorsque je pense que j'auray de la peine à m'acquitter de mon devoir, à cause de la stérilité de ces pays en matière des belles-lettres.

« Je communiquay à monseigneur le duc de Wolfenbutel (1) vostre sçavante dissertation des Sirènes et il m'en sçut bon gré ; car ce prince aime et connoit ces beautés. Si vous voulez faire savoir quelque chose à M. Spanheim, j'en seray bien aise, afin que ce soit au moins par là que je puisse estre utile en quelque façon. Vous m'avez réjoui en m'apprenant que M. l'abbé Nazari (2) (que j'ay eu l'honneur de connoistre à Rome) se charge de donner au public les belles remarques de M. Auzout (3) sur Vitruve et sur Frontin. On m'avoit dit que M. Auzout avoit laissé ces papiers à M. le prince Borghèse, qui l'estimoit et qui sera ravi de contribuer à la publication. Vous sçaurez mieux, monsieur, ce qui en est, et où seront devenus les livres de M. Auzout, parmy lesquels il y en avoit beaucoup qu'il n'est pas aisé de trouver ; il avoit fait mille remarques curieuses, qui n'avoient aucun rapport à Vitruve ni à Frontin, qu'il faudroit aussi tâcher de conserver.

« J'ay bien de l'obligation à M. le président Cousin (4), qui ne dédaigne pas de mettre quelques-unes de mes productions dans son *Journal des Sçavants*, dont les rapports qu'on y fait des livres de toutes sortes de matières sont extrêmement solides et judicieux. J'excepterois pourtant l'endroit où il parle trop avantageusement de ce qu'il y a de moy joint à l'excellent ouvrage de M. Pelisson, si je ne savois qu'on le doit prendre pour l'effect de l'honesteté dont on use envers les étrangers. Je considère aussi qu'on auroit grand tort de s'attribuer les honneurs qu'on reçoit lorsqu'on se trouve en compagnie d'un grand personnage. Ainsi, je me fais justice et je comprends fort bien que l'honneur dû à M. Pelisson a rejailli en quelque façon sur moy.

« J'honore (5) infiniment monseigneur l'évêque d'Avranches, et je vous supplie, monsieur, de le luy témoigner quand l'occasion s'en présentera. Un de mes amis de Brême m'ayant envoyé le livre de M. Sweling (6) (qui y est professeur) contre la censure de cet illustre prélat, pour en avoir mon sentiment, je répondis que la meilleure réponse que messieurs les cartésiens pourroient faire, seroit de profiter des avis de M. d'Avranches, de se défaire de l'esprit de secte toujours contraire à l'avancement des sciences, de joindre à la lecture des excellents ouvrages de M. Descartes, celle de quelques autres grands hommes anciens et modernes, de ne pas mépriser l'antiquité où M. Descartes a puisé une bonne partie de ses meilleures pensées ; de ne se pas attacher à un babil inutile des petits corps, dont la texture est encore en effect et le plus souvent une qualité occulte à nous, de s'attacher aux expériences et démonstrations, au lieu de ces raisonnements généraux, qui ne servent qu'à couvrir la fainéantise et à parler des choses qu'on ne sçait pas ; de tâcher de faire quelques pas en avant et de ne pas se contenter d'estre des simples paraphrastes de leur maistre ; de ne pas négliger ou mépriser l'anatomie, l'astronomie, l'histoire, les langues, la critique, faute d'en savoir l'importance et le prix ; de ne se pas imaginer qu'on sçait tout ce qu'il faut ni tout ce qu'on peut espérer, enfin d'estre modestes et studieux, pour ne se pas attirer ce beau mot d'*ignorantia inflat*. J'adjoutay que je ne sçay comment et par quelle étoile, dont l'influence est ennemie à toutes sortes de sectes, messieurs les cartésiens n'ont presque rien fait de nouveau, et que presque toutes les découvertes ont esté faites par des gens qui ne le sont point. Je ne connois que les petits tuyaux de M. Robaut, qui méritent le nom d'une découverte d'un cartésien. Il semble que ceux qui s'attachent à un seul maistre abaissent leur esprit par cette manière d'esclavage et ne conçoivent presque rien qu'après luy. Je suis sûr que si M. Descartes avoit vécu, il nous auroit donné une infinité de choses importantes ; ce qui fait voir ou que c'estoit plutost son génie que sa méthode qui lui faisoit faire des découvertes, ou bien qu'il n'a pas publié sa méthode. En effet, je me souviens d'avoir lu dans une de ses lettres qu'il a voulu seulement écrire un discours de sa méthode et en donner des échantillons, mais que son intention n'a pas esté de la publier. Ainsi, messieurs les cartésiens, qui croyent d'avoir la méthode de leur maistre, se trompent bien fort. Cependant je m'imagine que cette méthode n'estoit pas aussi par-

(1) Antoine Ulrich, duc de Brunswick-Wolfenbuttel, mort en 1714.

(2) La *Revue des deux Bourgognes* contient beaucoup de petites leçons légèrement différentes de celles de notre manuscrit. Je noterai seulement les moins insignifiantes. Ici, par exemple, la *Revue des deux Bourgognes* donne : Mons. l'abbé *Marani que j'ai connu à Rome*.

(3) Un des premiers membres de l'Academie des sciences de Paris, mort en 1691.

(4) Louis Cousin, président à la cour des monnaies de Paris, chargé de la direction du *Journal des Savants*, depuis le 19 novembre 1687 jusqu'à la fin de 1701 ; mort le 26 février 1707, membre de l'Académie française.

(5) Ce paragraphe sur Descartes se retrouve, mais fort abrégé, dans une lettre imprimée de Leibnitz, datée du 19 d'avril 1692, et qu'on voit au tome V de l'édition de Dutens, page 73.

(6) Dutens donne également Sweling. La *Revue des deux Bourgognes* : *Sweling*.

faite qu'il estoit bien aise de faire croire aux gens. Je le juge par sa Géométrie ; c'estoit son fort, sans doute ; cependant nous sçavons aujourd'huy qu'il s'en faut infiniment qu'elle aille aussi loin qu'elle devroit et qu'il disoit. Les plus importants problèmes ont besoin d'une nouvelle façon d'analyse (1) toute différente de la sienne, dont j'ay donné moy-même des échantillons. Il semble que M. Descartes n'avoit pas assez pénétré les importantes découvertes de Kepler sur l'astronomie, que la suite des temps a vérifiées. Son homme est extrêmement différent de l'homme véritable, comme M. Stenon (2) et tant d'autres ont montré. La connoissance qu'il avoit des sels et de la chymie, étoit bien maigre, et cela est cause que ce qu'il en dit, aussi bien que des minéraux, est fort médiocre et peu solide. La métaphysique de cet auteur, quoiqu'elle ait quelques beaux traits, est mêlée de grands paralogismes, et a des endroits bien foibles. J'ay découvert la source de ses erreurs sur les règles du mouvement ; et quoique j'estime extrêmement sa physique, ce n'est pas que je la tienne véritable (excepté quelques matières particulières), mais parce que je la considère comme un admirable modèle et échantillon de ce qu'on pourroit et devroit bastir maintenant sur des principes plus solides que les expériences nous ont fournis depuis. En un mot, j'estime infiniment M. Descartes ; mais bien souvent il ne m'est pas permis de le suivre. J'ai fait autrefois des remarques sur la première et seconde partie de ses *Principes* (3) ; ces parties comprennent en abrégé sa philosophie générale, où j'ai été le plus souvent obligé de m'écarter de luy. Les parties suivantes viennent au détail de la nature, qu'il n'est pas encore si aisé d'éclaircir ; c'est pourquoi je n'y ai pas encore touché. Mais je ne sçais comment j'ay esté emporté insensiblement à vous entretenir si longtemps sur cette matière.

« Je n'ay pas encore vu l'écrit de M. l'abbé de la Trappe sur les études monastiques (4) ; cependant je ne crois pas que son dessein puisse être de blâmer le père Mabillon et tant d'autres excellents hommes nourris dans les monastères, à qui la religion et les sciences ont tant d'obligation. Il est indubitable que les monastères ont esté autrefois comme des écoles d'où sont sortis d'excellents évêques et autres hommes insignes. Celuy de la nouvelle Corbie, qui est proche d'ici, a vu sortir de son sein les apostres du Nord. Sans les monastères, presque tous les manuscrits des anciens seroient perdus, et les sciences avec eux. Je considère les sciences comme un puissant instrument pour exalter la gloire de Dieu. Cependant je reconnois qu'il y a bien de la différence entre ceux qu'on appelle moines aujourd'hui et entre les solitaires ou anachorètes, qui font profession de renoncer à tout ce qui n'est pas absolument nécessaire ou par pénitence comme ce dom Muce (5) de la Trappe ou par une force d'esprit extraordinaire. Il est bon qu'il y ait toutes sortes d'estats dans l'Église ; cette variété est belle et utile. Il est bon que M. l'abbé de la Trappe nous ressuscite les grands exemples des solitaires dont il semble qu'on commençoit à manquer ; mais il ne serait nullement bon que tous les autres qu'on appelle moines leur ressemblassent. Mais c'est aussi ce qu'on n'a pas sujet de craindre, non plus que le trop grand nombre des moines sçavants ; le vulgaire de ces messieurs n'est que trop porté à la fainéantise. Ainsi j'estime que M. l'abbé de la Trappe et le révérend père dom Mabillon ont raison tous deux de les exhorter tant à la solide dévotion qu'à la véritable science. Aussi semble-t-il que la science fournit des aliments solides à la dévotion, sans laquelle les méditatifs sont sujets à tomber dans des visions et à prendre des fausses idées. Quand les solitaires manqueroient de science et de lumières, l'exemple de M. l'abbé de la Trappe fait voir qu'il est bon que leur directeur en aye.

« Je vous supplie, monsieur, de témoigner à M. l'abbé Baudrand (6) combien je m'estime honoré de son souvenir. Les églises cathédrales de la haute Saxe, qui subsistent en quelque façon, sont Mersebourg, Naumbourg et Meissen, dont les évêques estoient suffragants de l'archevêque de Magdebourg. Dans la basse Saxe, outre Magdebourg, il y a des suffragants de Mayence, comme Hildesheim et Halberstadt, et, de plus, Brême (archevêché autrefois) dont les suffragants sont Verde et Lubec. Le premier est dans le cercle de Westphalie, le second dans celuy de la basse Saxe. De tous ceux que je viens de nommer, il n'y a que les chanoines de

(1) Le calcul différentiel.

(2) Célèbre anatomiste danois, mort en 1687.

(3) Cet important travail de Leibnitz auquel il fait plusieurs fois allusion dans ces lettres et ailleurs, vient enfin d'être retrouvé à la bibliothèque de Hanover. Il est intitulé : *Animadversiones ad Cartesii Principia*. Leibnitz y suit pied à pied l'ouvrage de Descartes, article par article, jusqu'à la fin de la seconde partie. En général, il n'y a point de développement ; ce sont des remarques assez brèves, et le tout est un peu sec. Neanmoins on y trouve de très-belles choses.

(4) Le traité *de la Sainteté et des Devoirs de la vie monastique*, par l'abbé de Rancé, réformateur de la Trappe, parut en 1683. Mabillon y répondit en 1691 par son *Traité des études monastiques*. L'abbé de la Trappe répliqua en 1692, et la même année Mabillon publia ses *Réflexions* sur cette réplique.

(5) La *Revue des deux Bourgognes* donne : *ce dom Maur de la Trappe*.

(6) Geographe mort en 1700. Leibnitz revient sur la matière ici traitée dans une lettre à M. Pinson de 1697, lettre imprimée pour la première fois dans l'*Otium Hanoveranum*, et qui se trouve dans Dutens, tom. IV, part. II, p. 272.

Hildesheim qui soient de la communion romaine; tous les autres sont protestants, excepté qu'il y a quelques chanoines catholiques romains à Lubec. Dans ces églises, il y a *præpositus*, *decauus*, *custos*, *scholasticus*, *cantor*, et puis les autres capitulaires; enfin, après eux, ceux qu'on appelle *domicellares*, qui sont sur les rangs pour entrer dans le chapitre quand il y aura des places vacantes. Leur nombre est différent dans des églises différentes, et je ne le sçay pas précisément, excepté Verde. Je n'ay point encore parlé des évêchés du cercle de Westphalie, comme Padeborne, Osnabruc, Munster et Minden, dont Padeborne et Munster sont entièrement catholiques romains. Les chanoines d'Osnabruc et de Minden sont partagés selon l'estat où ils se trouvèrent l'an 1624. Padeborne et Minden sont suffragants de Mayence, les autres de Cologne. Monseigneur le duc Ernest-Auguste de Brunswick-Lunebourg, résident à Hanover, est évêque (et non pas administrateur) d'Osnabruc. Il n'y a ni évêque ni administrateur de Meissen. Christian, administrateur de Mersebourg, grand-oncle du présent électeur de Saxe, est mort vers la fin de l'année passée, et son fils aîné a succédé, qui s'appelle aussi Christian. Maurice-Guillaume, fils et successeur de Maurice (qui estoit aussi grand-oncle du présent électeur), est administrateur de Naumbourg; l'évêque de Hildesheim est Iodocus Edmund de Brabec; de Padeborne, Herman Werner de Wolf-Metternich; l'évêque de Munster, Frédéric Christian de Plettenberg. Magdebourg, Brême, Verde, Halberstadt et Minden sont devenus des principautés séculières. L'évêque de Lubec est Auguste-Frédéric, frère du duc de Holstein-Gottorp.

« Je joins ici une petite remarque d'analyse. Elle fait voir combien l'analyse cartésienne est bornée. Je vous supplie, monsieur, de la faire donner à M. le président Cousin, avec des compliments de ma part: il jugera si elle pourroit être insérée un jour dans le *Journal des Sçavants*. J'avois encore envoyé à M. Pelisson une règle générale de la composition des mouvements suivant les lois de ma *Dynamique*; elle est comprise et expliquée en peu de mots, afin de pouvoir estre mise dans le journal, si on le trouve bon. J'y ai joint encore une conjecture étymologique sur l'origine du mot *blason*, dont je vous fais juge aussi bien que M. le président, si elle pourroit paroistre dans le journal. Je vous supplie de faire donner la cy-jointe à M. Toinard, et je suis avec zèle,

« Monsieur,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« Leibniz. »

Cette lettre de 1692 est la plus ancienne des dix-huit qui sont dans notre manuscrit et dans celui de Lyon. Mais il doit manquer ici une lettre précédemment écrite par Leibnitz à Nicaise sur Descartes, probablement à l'occasion du livre de Huet, *Censura philosophiæ cartesianæ*; car je trouve dans notre manuscrit une lettre de Huet à Nicaise, datée de 1691, dans laquelle l'évêque d'Avranches remercie son ami de Dijon de lui avoir envoyé l'extrait d'une lettre que Leibnitz lui avait adressée sur le cartésianisme. La date de cette lettre de Huet est certaine, et elle établit démonstrativement qu'il nous en manque une de Leibnitz. Et ce qui est singulier, c'est que, dans la collection des lettres de Huet, on ne trouve pas non plus celle de Nicaise, qui devrait être antérieure à la réponse de Huet. Voici cette réponse: nous la tirons du tome Ier, n° 58 de la correspondance de Nicaise.

« Aunay, le 19 juillet 1691.

« ... Je vous dis cela pour m'excuser d'avoir été si longtemps sans vous remercier très humblement de la peine que vous vous êtes donnée de me copier cet extrait de la lettre de M. Leibniz, qui me regarde. Je suis très aise que cet excellent homme pense à moi, et qu'il entre dans mes sentiments sur le sujet du cartésianisme. M. Hugens m'en écrit à peu près aux mêmes termes. J'apprends en même temps que mon petit ouvrage est attaqué en bien des lieux. Ce n'est pas une mauvaise marque, mais l'interruption du commerce me prive du plaisir de voir tous ces libelles; car, hormis l'écrit de M. Regis et une thèse disputée à Leyde contre moi, je n'ai rien vu du tout, pas même le *Journal des Sçavants*. M. Foucaud m'envoie votre lettre en partant pour Paris. Je vous suis très obligé, monsieur, de m'avoir appris le nom du second qui se joint à moi dans la querelle que j'ai sur le cartésianisme. Si vous apprenez les succès de son ouvrage, vous me ferez plaisir de m'en instruire...

« L'abbé Huet, évêque d'Avranches. »

Voici maintenant la lettre de Hugens dont parle Huet, lettre que nous avons retrouvée dans la correspondance de ce dernier.

« A La Haye, 18 avril 1691.

« Il n'y a que peu de jours que j'ai reçu la lettre dont il vous a plu m'honorer quoiqu'écrite du 13 du mois passé. En la lisant, je me suis reproché de m'être laissé prévenir et de ne vous avoir pas fait mes remerciments lorsque j'ai reçu le présent de votre *Censura philosophiæ cartesianæ*, que M. Cuper a eu soin de me faire tenir de votre part. Je vous prie de croire que je n'ai pas laissé de ressentir, comme je dois, la grâce que vous m'avez toujours faite de me communiquer vos excellentes productions auxquelles je ne puis comparer les miennes *nec numero nec pon-*

dere. Vous avez vu, monsieur, dans mes deux derniers petits Traités, que je n'épargne non plus que vous M. Descartes, lorsque je trouve ses sentiments peu véridiques. Que si, en essayant d'en substituer quelques autres à leur place, je n'ai pas tout à fait mal réussi selon votre jugement, j'ai sans doute de quoi être satisfait de mon travail. Vos *Quæstiones Alnetanæ* m'ont été prêtées par M. de Beauval, auteur de l'*Histoire des ouvrages des sçavants*, où j'ai admiré votre érudition infinie et la manière agréable de votre dialogue. Quant à la matière, elle est d'une discussion très difficile, et il n'est pas permis de la traiter en toute liberté; autrement je crois qu'on pourroit mettre entièrement d'accord la raison et la foi. Je n'ai pu avoir votre livre que pour deux jours et je serai fort aise de le posséder en propre, si cela se peut. Je ne vois pas encore quand l'interruption du commerce pourra finir; mais j'espère indiquer sous peu une voie à M. Delahire par laquelle il me puisse faire tenir quelques traités de l'Académie des sciences, qu'on a imprimés l'année dernière; de sorte que si vous avez la bonté, monsieur, de lui envoyer un exemplaire pour moi de ce livre et de ceux que vous pouvez encore avoir publiés, et qui ne sont pas passés en ces quartiers, vous m'obligerez extrêmement; et je pourrai du moins me promettre de les recevoir et de les réunir aux autres.

« Je suis avec beaucoup de respect, etc.,

« HUGENS DE ZULICHEM. »

Mais les savants de Hollande ne pensaient pas tous comme Hugens de la *Censura philosophiæ cartesianæ*, si on en juge par un passage d'une lettre de Jean de Witt. — T. IV de la correspondance de Nicaise.

« Dordrecht, 27 octobre 1689.

« ... Le livre de M. Huet contre la philosophie de Descartes est imprimé dans ces pays-ci. Je n'ai pas encore eu le loisir de le lire, mais à ce que j'entends des habiles gens d'ici, ce grand homme ne se ressemble pas là dedans; mais peut-être que l'inclination qu'on a dans nos pays pour cette philosophie y contribue...

« JOHAN DE WITT. »

En général on se doute bien que tous les correspondants de Huet font chorus avec lui contre Descartes. Je trouve dans ses papiers la lettre suivante, sans date, de Menjot, médecin qui n'était pas alors sans réputation, et occupait une charge de médecin du roi.

« Je vous suis infiniment obligé, monseigneur, de m'avoir mis au nombre de ceux que vous avez gratifiés de votre excellent livre contre M. Descartes. Vous avez détruit son système d'une manière nouvelle, et cela non-seulement par des raisons invincibles, mais de plus en y découvrant plusieurs contradictions et de fausses positions de principes.

« Hippocrate met entre les marques infaillibles du délire de croire apercevoir des objets qui ne s'offrent point à nos sens, ou de ne pas remarquer ceux qui s'y présentent: *Quicunque*, dit-il, *parte aliqud corporis dolentes dolorem non sentiunt, ii mente ægrotant*. M. Descartes exige d'abord que son catéchumène commence par devenir fou, en doutant, par exemple, qu'il souffre de la douleur lorsqu'un le pique vivement. Ainsi on peut dire, sans offenser cet auteur, que les petites maisons servent de vestibule à sa philosophie qui fait tant de bruit dans le monde.

« L'âme étant réduite, selon le bon plaisir de M. Descartes, à une ignorance absolue, jusqu'à ne pas savoir si elle et si Dieu même existent, ne peut en cet état penser qu'à un rien, c'est-à-dire franchement qu'il lui est impossible de penser faute de matière, de même que l'œil en l'absence des objets visibles demeure nécessairement dans l'inaction; et pourtant il est impertinent de vouloir que l'âme plongée dans un si profond néant se dise néanmoins intérieurement à elle-même: *Je pense, donc je suis*, et qu'elle soit pleinement persuadée de ce raisonnement.

« Les cartésiens, qui ont le don de hardiesse pour deviner tout ce qu'il leur plaît, prétendent que Dieu, après avoir créé la matière étendue, l'a divisée en une infinité de petits corps cubiques qu'il a fait ensuite tourner chacun sur leur centre, et que par leur mutuel frottement se sont formés les trois fameux éléments qui composent l'univers. La difficulté est de faire pirouetter des cubes entassés ensemble sans qu'il y ait d'espace vide entre eux, ni même, selon les hypothèses du cartésianisme, sans qu'il s'y trouve encore aucune matière subtile dans laquelle ils puissent nager.

« Les abstractions métaphysiques employées par M. Descartes, pour prouver l'existence de Dieu, sont si guindées et si embrouillées, qu'elles seroient capables de prouver le contraire si les lumières naturelles de l'esprit humain ne s'y opposoient pas; et cela d'autant plus que cet homme, *fumeus supra mensuram humanæ superbiæ*, ose avancer fièrement ces prétendues preuves, comme étant les seules capables d'établir la Divinité, et qu'il ne fait nul cas des arguments produits jusqu'à ce jour par les plus savants théologiens et par les philosophes les plus éclairés. Cela posé, les athées n'ont commencé d'avoir tort qu'au siècle de M. Descartes, auquel il a fait paroître d'autres nouvelles raisons qui disputent l'évidence aux démonstrations mathématiques. C'est pourquoi il prouve magistralement que tout homme aujourd'hui mériteroit de passer pour impie, lorsqu'il auroit la témérité d'en-

treprendre de suivre et d'enseigner une autre route que celle qu'il a proposée pour persuader l'existence de Dieu.

« Ce saint philosophe, après avoir rendu à la religion un si notable service, tombe pourtant dans de nouveaux accès en dogmatisant que l'âme ne remue pas les corps qu'elle habite, mais que Dieu en est le moteur unique et immédiat, lors même qu'il s'agit de l'exécution des volontés les plus criminelles de l'être pensant. D'ailleurs y eut-il jamais de paradoxes plus absurdes que d'affirmer que notre âme ne connoît tant de diverses mutations qui arrivent incessamment à nos corps, que par une espèce de révélation, ou, si vous voulez, par un avertissement secret de la part de Dieu; et enfin que nous avons une connaissance plus distincte de nos âmes qui sont invisibles et spirituelles, que de nos corps qui sont palpables et matériels? Certes, si M. Descartes et ses sectateurs sont doués d'une clairvoyance si pénétrante et si extraordinaire, il faut de nécessité qu'ils soient d'une trempe sans comparaison plus noble que celle de l'esprit des autres hommes. Ne seroient-ils point descendus des préadamites, et non de la race d'Adam, comme le reste du genre humain?

« Vous réfutez admirablement, monseigneur, le siége prétendu de l'âme dans le *conarion* (1), et quand on accorderoit à M. Descartes cette vision chimérique, il seroit du moins obligé de la loger non dans toutes les parties de cette glandule pinéale du cerveau, mais seulement dans son point central et indivisible, autrement l'âme se trouveroit être une substance étendue. N'est-ce pas une chicane de mauvaise foi que d'admettre un milieu entre le fini et l'infini, savoir l'indéfini, comme si le nombre des grains de sable d'une horloge que nous ne saurions définir, ne laissoit pas d'être fini?

« Vous dites avec beaucoup de vérité, monseigneur, que Descartes a pour ainsi dire pris l'écume des philosophes anciens et modernes; mais ce qu'il y a de plus étonnant, lui qui traite Aristote du haut en bas, il lui a pris les deux plus insoutenables opinions de sa physique, l'une que la matière est divisible à l'infini, et l'autre que le lien du corps naturel n'est pas l'espace qu'il occupe, mais la superficie concave du corps dont il est environné; de manière qu'un ver engendré dans un fromage de Hollande et porté d'Amsterdam à Batavia, fait environ six mille lieues de chemin sans changer de lieu.

« C'est dommage que la mort ait empêché M. Descartes de composer selon ses principes le corps entier de médecine qu'il méditoit; il auroit bien donné à rire au public; si ce n'est plutôt un grand bonheur qu'un tel ouvrage n'ait pas paru, car il aurait coûté la vie à bien des malades.

« Au reste, monseigneur, la république des lettres vous est fort redevable d'avoir abattu cette idole philosophique que l'influence de quelques constellations malignes fait adorer dans certaines écoles; ou pour ne point chercher si loin la cause d'une telle fascination, des gens sensés estiment que la cabale des jansénistes a adopté la philosophie cartésienne dans la seule vue de contrecarrer les jésuites, qui ne la peuvent souffrir, de manière qu'elle n'a pris racine que par l'exemple et par le crédit de MM. de Port-Royal. Il faut pourtant donner cette gloire à feu M. Pascal, que ses grands engagements avec les disciples de Jansenius ne l'ont pas empêché de s'en moquer ouvertement et de la qualifier du nom de *roman de la nature*.

« M. l'abbé Tallement ne m'a remis que depuis peu de jours votre précieux présent, et il m'a fallu du temps pour le lire attentivement et par deux fois. Ayez donc la bonté, monseigneur, d'excuser le retard que j'ai mis à vous en remercier, aussi bien que les fautes contenues dans ma lettre faite à la hâte. Je suis, etc.

« MENJOT. »

Entendons maintenant deux membres de l'Académie française, célèbres à des titres bien différents :

« Paris, ce 21 août 1691.

« ... Je n'ai pu encore lire le livre de M. Regis : et ainsi je ne puis vous en dire mon avis. Je suis bien aise de ce que vous me dites, qu'il ne vous a point fait de mal. Cependant les cartésiens en parlent comme d'un livre excellent, ce qui fait que je vous conseille d'y répondre par une lettre à quelqu'un de vos amis....

« MÉNAGE. »

« Versailles, 31 mai 1691.

« ... L'entreprise, selon moi, est la plus grande que vous ayez jamais faite; car d'attaquer les païens, les juifs, les infidèles, c'est bien moins au temps où nous sommes que de s'en prendre aux cartésiens. On n'a point d'esprit et on est du vieux temps si on n'est pas de leur nombre. Pour moi, monsieur, j'avoue que je vous suis obligé d'avoir donné un si grand secours à ma prévention ou à mon ignorance. Ce n'est pas que je n'admire en plusieurs choses l'esprit de M. Descartes, mais je ne veux pas l'adorer; et c'est assez pour être excommunié de toute la secte. En tous cas, je me tiendrai dans sa modestie, lorsqu'elle est la plus grande ou du moins la plus apparente; et je dirai seulement : *Cela pourroit être*, sans dire comme ses partisans : *Cela est ainsi, et ne pourroit être autrement*. Je suis d'ailleurs trop serviteur de mademoiselle de Scudery,

(1) La glande pinéale.

comme vous savez, pour croire jamais que mon chien et mon chat, qui me flattent et me caressent et en qui je trouve plus de reconnoissance qu'en la plupart des hommes, n'aient pas plus de sentiment et de connoissance que mon carrosse, qui ne m'a jamais rien dit, quelque soin que j'aye pris de le faire bien traiter. Je me prépare de voir avec un fort grand plaisir comment vous en userez avec ces messieurs dans la suite de votre ouvrage; je n'en ai encore lu que la préface, qui m'a paru d'un tour et d'une latinité admirable, et quelques pages ensuite sur l'argument *je pense, donc je suis*.

« Beaucoup d'affaires qui me sont survenues ont interrompu cette lecture délicieuse pour moi, que je m'en vais reprendre. Je ne doute point, monsieur, que vous u'ayez remarqué en quelques endroits, vous qui n'ignorez rien et qui n'oubliez pas, que cet excellent homme (soit qu'en effet il ne fût pas fort versé dans la lecture des anciens, ou qu'il affectât toujours la gloire d'être inventeur) nous a donné souvent pour des pensées toutes nouvelles, celles qui sont presque usées dans Diogène Laërce, dans Plutarque et dans quelques-uns des Pères de l'Église. Je serais fort trompé si son *je pense, donc je suis*, n'était pris mot pour mot d'un traité qu'on attribue à Augustin et que les savants ne croient pas être de lui, ce me semble.

« Pélisson Fontanier. »

Renouons maintenant le fil de la correspondance de Nicaise. A peine a-t-il reçu de Leibnitz la lettre du 5 juin 1692, il s'empresse d'en donner avis à Huet par la lettre suivante qui est fort précieuse en ce qu'elle nous apprend que tout en critiquant Descartes, Leibnitz lui rendait une entière justice.

« Villey-sur-Tille, 29 juillet 1692.

« Je reçus d'Hanovre, deux jours avant mon départ de Paris une belle et grande lettre de M. de Leibnitz où il y a des compliments très particuliers pour votre grandeur et une critique abrégée très exacte et très recherchée des ouvrages de M. Descartes. On la jugea digne d'être mise dans le recueil des Sçavants : mais j'ai cru, monseigneur, qu'il falloit auparavant vous en faire part. Tout ce qui vient de M. Leibnitz fait honneur à la république des lettres, et mérite de vous être communiqué. Je me souviens que dans les mémoires que je reçus de Rome, de lui et de M. Auzout d'heureuse mémoire, et que je donnai à M. Baillet pour servir à la Vie de Descartes, qu'il a donnée au public avec tant d'anachronismes; je me souviens, dis-je, que cet écrit de M. Leibnitz étoit rempli de particularités très exactes, et qu'entre autres choses il y donnoit des marques d'une très grande modestie, témoignant que, quoiqu'il ne fût pas du sentiment de M. Descartes, il ne laissoit pas d'être fort obligé à ceux qui nous donneroient la vie d'un si excellent personnage; il en parle dans le corps de cette lettre avec la même modestie. Il me mande avoir envoyé un exemplaire de sa *Dynamique* à M. Pélisson, ainsi qu'un extrait du même ouvrage pour être inséré dans le *Journal des Sçavants* si on le trouve bon. Je ne sais si M. Pélisson l'aura envoyée pour cet effet à M. le président Cousin; mais il ne m'en a rien dit lorsque je lui ai communiqué cette lettre de M. Leibnitz avant mon départ de Paris...

« Nicaise. »

II.

« Hanover, 8/12 janvier 1693 (1).

« Monsieur,

« Vous avez fait trop d'honneur à mes bagatelles de les monstrer à Mons. d'Auranches, et moy même je leur en ay trop fait en les adressant à vous. Quelq. personne qui m'est inconnue a répondu à ce que j'avois allégué pour prouver que l'essence des corps ne consiste pas entièrement dans l'étendue, et j'y ai répliqué dernièrement. Mons. le président Cousin ayant eu la bonté d'insérer ma répliq. dans son janvier présent, cela servira de réponse en même temps à des objections d'une personne de considération, qu'on m'avoit envoyées.

« J'avois fait quelques remarques sur la 1re et la 2e partie des *Principes* de M. Descartes, qui comprennent la partie générale de sa philosophie, et je les ay envoyées en Hollande (2) pour être vues avant l'impression par des habiles gens, tant cartésiens qu'autres, pour profiter de leurs avis. La distance des lieux et la difficulté des temps m'a empêché de les envoyer en France où j'aurois voulu les soumettre au jugement incomparable de Mons. d'Auranches, à qui je vous supplie de rendre témoignage de ma vénération et des grâces très humbles de ma part de la bonté qu'il a eue de se souvenir de moy.

« Mons. de Spanheim (3) a reçu votre lettre, il y a longtemps, comme il m'a marqué dans sa réponse. Je lui avois offert de vous envoyer celle qu'il m'adres-

(1) Cette deuxième lettre ainsi que les suivantes de l'année 1696 manquent dans le manuscrit de Paris. Nous les reproduisons telles qu'elles sont dans la *Revue de Bourgogne*, qui nous représente le manuscrit de Lyon.

(2) Il s'agit de l'ouvrage dont il a été question dans la lettre précédente. Voyez la correspondance de Leibnitz et de Huygens, publiée d'après les papiers de ce dernier, par M. Uylenbroek, Hag. comit. 1831, t. Ier.

(3) Ezéchiel Spanheim, numismate, et l'un des plus illustres philologues du XVIIe siècle, mort ambassadeur de Prusse à Londres, le 7 novembre 1710, à 81 ans.

soit pour vous, mais il vous aura peut-être écrit par une autre voye. Il juge que le R. P. Hardouin (1) s'est fort mépris dans son explication de la médaille de Césarée. Cependant, il y a une chose à l'égard de laquelle il n'est pas d'accord avec Mons. Vaillant. C'est touchant l'explication de M, que M. Vaillant explique *mégalé*, et M. Spanheim aimeroit mieux d'expliquer par *métropolis*. Il croit qu'effectivement cette Césarée a été la métropole de la Palestine païenne sous Néron et auparavant, quoyq. cela ne se trouve marqué précisément que dans des médailles grecques sous Élagabale. Car souvent cette qualité, inconnue d'ailleurs, se prouve par les médailles. Il croit que *mégalé* n'est pas une épithète convenable ny d'usage qu'à l'égard des villes qui l'avoient comme en nom propre, que la qualité de COLONIA PRIMA n'est pas contraire à celle de la métropole, comme M. Vaillant le paroist croire, puisque Nicomédie et autres villes prenoient en même temps la qualité de *prôté*.

« Comment! Mons. d'Auranches a encore légué sa bibliothèq. aux jésuites? C'est un océan où je vois que bien des rivières se rendent. S'ils avoient toujours des Frontons-le-Duc (2), des Sirmonds (3) et des Henschénius (4), il n'en seroit que mieux. Mais il arrive quelquefois qu'il y a des gens entêtés de la *solipsité* (5) et nourris dans des maximes opposées à la franchise; alors ils y gardent les trésors comme le dragon les pommes des Hespérides.

« Quant à Mons. Ménage, c'estoit un bon mot que celuy d'un amy qui vous manduit que les jésuites avoient le privilége de recevoir des institutions (6). Cependant quelq. bon que soit ce mot, il a esté injustement appliqué à Mons. Ménage, dont l'érudition et l'esprit n'est point emprunté. C'estoit sans doute un homme d'une érudition profonde; et quoy qu'il ayt souvent manqué dans ses *Origines* (7), faute de sçavoir les langues du Nord, il a dit pourtant bien des choses excellentes, et j'en attends la nouvelle édition avec impatience, car je ne méprise rien, pas même les découvertes de grammaire.

« Il n'y a point de doute que, si une préface ou quelque autre chose manque à cet ouvrage posthume, Mons. d'Auranches le pourroit suppléer admirablement. Mais il n'y a point d'apparence que ses affaires présentes luy permettent d'y songer, luy, dis-je, qui pourroit faire tant d'autres choses incomparablement plus importantes.

« Mons. Bernard (8), dispensé maintenant de la profession, a repris en main son Josèphe.

« Mons. Dodwell a donné *Lection. Oxonienses* (9), où l'on dit qu'il y a des choses très belles que d'autres ont passé chez les anciens sans les remarquer.

« Mons. Marcus Meibomius, qui a publié *Veteres Musicos* (10), nous promet depuis longtemps une nouvelle édition du Nouveau Testament.

« Il seroit à souhaiter que Mons. Toinard (11) nous voulût donner des Harmonies et les joindre à ses remarques sur les Hérodiades; vous obligerez le public, monsieur, si vous le pressez sur cela.

« Je voy par le livre de M. Pellisson que M. l'abbé Boisot (12) ad'excellents mémoires venus du feu cardinal de Granvelle. Il seroit à souhaiter qu'on en peut obtenir quelq. catalogue en abrégé.

« Je suis avec zèle,

« Monsieur,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« LEIBNIZ. »

« *P. S.* Je vous supplie, monsieur, de témoigner

(1) Jean HARDOUIN, jésuite, d'une érudition prodigieuse, mais paradoxale. On voit qu'il s'agissait d'un point controversé entre lui et un autre numismate de premier ordre, Jean FOY-VAILLANT, mort à 75 ans, le 23 octobre 1706.

(2) Fronton-le-Duc, éditeur de saint Jean-Chrysostome, de saint Paulin, de saint Jean-Damascène, de l'*Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Caliste et de la *Bibliotheca veterum patrum*, mort à Paris en 1624.

(3) Jacques Sirmond, mort à Paris le 7 oct. 1651, à 92 ans.

(4) Godefroi Henschénius, principal collaborateur de la grande collection dite des *Bollandistes*, mort à Anvers le 22 septembre 1681, dans sa 82e année.

(5) Allusion au pamphlet qui parut à Venise, 1645, sous ce titre : *Lucii Cornel. Europæi Monarchia* SOLIPSORUM. Ce dernier mot (*soli ipsi*) désignait les jésuites.

(6) Ménage avait légué sa bibliothèque aux Jésuites. — Mort le 23 juillet 1692.

(7) *Dictionnaire Étymologique*, ou *Origines de la langue françoise*. — Paris, 1650, in-4°.

(8) Probablement Edward Bernard, qui venait de résigner sa place de professeur d'astronomie à Oxford, et dont Huet rend ce témoignage : *Eduordus Bernardus, Anglus, quem pauci hâc ætate æquiparabont eruditionis laude, modestiâ verò penè nulli.*

(9) Ce sont les *Prælectiones Camdenianæ*, Oxford, 1692. Leibnitz, qui ne connaissait, comme on voit, l'ouvrage que par ouï-dire, cite inexactement ce titre. Henri Dodwel, professeur à Oxford, démissionnaire par refus du serment après la révolution de 1688, est éditeur de Velleius Paterculus, de Xénophon, de Denis d'Halicarnasse, de Strabon, de Tite-Live, etc., etc.

(10) *Antiquæ musicæ auctores* VII, *græcè et lat.*, *cum notis*. Amsterd., Elzev. 1652, 2 vol. in-4°.

(11) Nic. Toinard, antiquaire orléanais, mort à Paris le 5 janvier 1706.

(12) J.-B. Boisot, frère d'un premier président au parlement de Franche-Comté, ami de Pelisson et fort connu de la reine Christine. Ce fut lui qui sauva de l'épicier les 80 volumes in-fol. de cette inestimable collection, et qui, après avoir passé dix ans à les déchiffrer et à les mettre en ordre, fut surpris par la mort avant d'avoir donné la vie du Cardinal.

daus l'occasion à Mons. Lantiu (1) que je l'honore infiniment. »

III.

« Hanover, ce 15/25 may 1693.

« Voicy, monsieur, une lettre de Mons. Spanheim que j'ay attendue depuis plus d'un mois, suivant la promesse qu'il m'en avoit faite, mais dont l'exécution avoit été différée par ses distractions. Il témoigne d'estre estrangement surpris de la hardiesse avec laquelle le R. P. Hardouin (2) semble révoquer les ouvrages de Josèphe. Quand il estoit ici, il me marquoit bien des choses qu'il trouvoit encor à dire à la dernière lettre de ce Père, quoiqu'il ne soit pas pour cela d'accord en tout point avec M. Vaillant (3); mais je ne doute point qu'il ne vous en dise quelq. chose luy même.

« Tout le monde est convaincu maintenant de la fourberie de Jacques Aymar (4), depuis la déclaration que M. le Prince en fait faire dans le *Journal des Sçavants*; mais, sans cela, j'en ai toujours esté persuadé. Nous avons des semblables devins à baguette dans le pays de nos mines, qui se mêlent de découvrir les veines sousterraines des métaux par leurs baguettes sympathétiques. La pluspart des auteurs en parlent comme d'une chose seure; mais nous avons reconnu par plusieurs expériences que tout cela n'est rien, et quand on leur bandoit les yeux, leur baguette ne marquoit pas les veines connues, quoiq. grandes. Je m'étonne fort que messieurs les cartésiens, ou au moins quelques-uns entre eux ont donné là dedans. Car qu'y a-t-il de commun entre leur philosophie et ces prétendues sympathies? Ils devroient s'assurer du fait, avant que d'en chercher la raison.

« Je n'ay encore lû que l'abrégé de la vie de Descartes fait par M. Baillet (5), l'ouvrage entier n'estant pas encor venu à nous. On ne doit pas blâmer M. Baillet du soin d'embellir la matière et de tout tourner à l'avantage de son héros; cependant j'y ay fait plusieurs remarques où je crois que le fait en est un peu autrement que M. Baillet l'a trouvé dans les lettres de Mons. Descartes, auxquelles on ne se doit point fier au préjudice d'un tiers; car M. Descartes avoit la coustume de défigurer d'une estrange façon ceux qui luy faisoient ombrage.

« J'attends avec impatience ce que le R. P. Pezron (6) nous donnera sur les *Prophètes*, et je crois fort probable ce qu'il doit avoir avancé de l'irruption des Scythes dans la Palestine. Hérodote et autres Grecs parlent de l'irruption des Scythes, des Cimmériens, des Trèves et autres peuples septentrionaux, dans l'Asie Mineure et dans la Syrie, où apparemment la Palestine n'aura pas esté épargnée.

« Il y a un homme fort sçavant dans la langue ébraiq., qui s'attache à faire voir, par des explications fondées sur la propriété de la langue, que nous n'avons pas toujours le véritable sens de l'Écriture, et que nous avons quelq. fois cherché le merveilleux et l'extraordinaire : par exemple, lorsqu'il dit que la femme de Loth estant retournée pour sauver quelque chose de l'incendie, fut couverte de feu et de bitume; car *als* signifie non-seulement *sel*, mais encore *bitume;* et l'hébreu n'est pas moins équivoque, ou peut-être plus. Ainsi, estant couverte de ces matières, on peut dire qu'elle estoit devenue comme une statue de bitume. Il dit aussi des choses curieuses *de columna ignis et nubis*, et *de pinnaculo templi*, *de maledictione Canaam*, et de quantité de passages semblables.

« Il sera bon de conforter le R. P. Noris (7) à ne point abandonner Rome; car, dans le poste où il est, il peut obliger les sçavans et rendre service au public, tant par les ouvrages qu'il pourra faire, encore plus enrichis qu'auparavant de ce qu'il pourra tirer des trésors du Vatican, que par les communications dont il pourra favoriser les autres. Il seroit bon d'avoir par son moyen le catalogue des Mss. de la reine Christine qui ont été mis dans le Vatican.

« Je crois toujours que M. l'abbé de la Trappe, aussi bien que le R. P. Dom Mabillon ont raison tous deux, et plus qu'ils ne pensent, et qu'ainsi ils pourront finir leur dispute quand ils voudront.

« Je croyois d'avoir satisfait à la demande de M. l'abbé Baudrand. Les églises cathédrales de la Haute Saxe ont été ou sont : Meissen, Mersbourg, Naumbourg, Brandebourg, Havelberg, Camin; de la Basse Saxe : Breme, Magdebourg, Hildesheim, Halberstat, Lubec, Suerin et Razebourg. Tout ces eveschés sont entre les mains des protestans, excepté Hildesheim et Breme, Magdebourg, Halberstat et Camin. Scheverin et Razebourg ne portent plus le nom d'éveschés, estant

(1) J.-B. Lantin, conseiller au parlement de Bourgogne, correspondant de Saumaise, de Huet, de Ménage, etc., mathématicien, naturaliste, auteur de poésies grecques, latines, italiennes, restées manuscrites.

(2) *Hominum paradoxotatos*, comme le qualifie son épitaphe par Jacob Vernet, de Genève. On sait qu'il ne doutait pas seulement de l'authenticité de Josèphe, mais de celle de l'*Enéide* et des *odes* d'Horace.

(3) Voir les notes de la lettre I, ainsi que pour Toinard, Spanheim, Bernard et Boisot, qui seront nommés plus bas.

(4) Voir le Boileau de M. de S.-Surin, IV, 589 et 619.

(5) Adrien Baillet, bibliothécaire de l'avocat général Lamoignon, mort le 21 janvier 1706, à 57 ans.

(6) *Essai d'un commentaire littéral et historique sur les prophètes*, 1693, in-4°. Le P. Pezron, auteur de cet ouvrage, était religieux de Cîteaux et l'un des plus grands chronologistes du XVIIe siècle. — Mort le 10 octobre 1706, à 67 ans.

(7) Religieux augustin dès lors bibliothécaire du Vatican, depuis cardinal, mort à 73 ans, le 23 février 1704.

devenus des principantés particulières. Mais les chanoines des églises cathédrales ne laissent pas de subsister. Pour Meissen, Mersbourg et Naumbourg aussi bien que Lubec, ils ont encore des évesques ou administrateurs. Brandebourg et Havelberg ne sont plus rien que des villes. Je ne sçay pas s'il y a encor de chanoines. Je ne parle pas d'Osnabrne, Padeborn, Munster, Verde, Minden, car ils sont du cercle de Westphalie. Minden est entièrement sécularisé et devenu principauté appartenant à l'électeur de Brandebourg, comme Magdebourg, Halberstat et Camin; et Verde est aussi une principauté qui appartient à la Suède comme Brème. Les ducs de Mecklembourg s'appellent princes de Suerin et Rescebourg. Je parle encor moins du reste des éveschés du cercle de Westphalie, comme de Liége, Utrecht et Cambray. J'ay oublié de dire qu'Osnabrue est encor un évesché dont l'évesq. est maintenant Électeur de Bronsvic. Il y a des protestans aussi bien que des catholiques parmy les chanoines des églises cathédrales d'Osnabrue, Minde et Lubec; et dans la dernière le nombre des protestans prévant.

« Je viens de publier un tome de mon recueil intitulé *Codex juris gentium diplomaticus*. Il y a des actes publics de toute sorte, la pluspart non imprimés encore. Ce premier tome finit à l'an 1500, on environ; le second tome sera pour le siècle supérieur; le troisième pour le nostre, si Dieu me donne la grâce de l'achever. J'ay vu le catalogue des traités que M. Léonard (1) donne au public; mais j'en ai plusieurs de la France même qu'il n'a pas. Comme je ne prends que des pièces choisies de toute part, sans m'attacher ni aux traités ni à quelq. nation particulière, mon ouvrage ne fera point de tort à Mons. Léonard, ny le sien au mien, comme je m'imagine. Je vous dis cecy, monsieur, tant pour implorer vostre faveur et celle de vos amis, si quelq. chose se présente sans trop prendre de peine à le chercher, que pour vous supplier à réitérer vos instances auprès de M. le prieur Boisot, qui a tant de trésors dont seront remplis les papiers du cardinal de Granvelle. Je ne luy demande que quelques miettes qui ne lui feront point de tort et qui me serviront.

« J'adresse celle-ci toute ouverte à Mons. Toinard, espérant que ce sera avec vostre permission pour ne pas écrire deux fois les mêmes choses.

« Dans une des pièces de mon recueil, je trouve des pièces entre la France et la Castille, où le roi de France promet d'assister le Castillan *contrà regem Bellimarini*. J'ay remarqué dans quelq. chroniques Mss. que c'estoit un roy des Maures, et comme je croy d'Afriq. Mais je tiens que M. Baudrand nous en pourroit dire davantage.

« Je m'étonne que les nouveaux supplémens de Pétrone ont pu trouver des approbateurs (2). Qui est ce M. Nodotius qui les a publiés? Il devoit nous indiquer ce seigneur d'Allemagne qui lui a donné le premier avis de Pétrone. Les sçavans hommes ont remarqué autres fois qu'il y avoit dans Sarisberiensis (3) des lambeaux d'un Pétrone plus entier que le nostre. Mais je n'ay pas envie de les chercher.

« Mons. Bernard a repris son Josèphe. Il sera surpris quand il apprendra la prétention du P. Hardouin qui fait le procès à son auteur, mais je m'imagine qu'il n'en sera guère allarmé.

« M. Oudin, autres fois le Père Oudin (4), est maintenant à Hambourg; si tous les prosélytes des protestans estoient semblables à luy, vous auriez sujet de les regretter.

« Voicy un distique sur l'électrice de Brandebourg:

Electoris eras conjux, nunc filia facta es.
Sara (5), precor, fias, ut soror atque parens.

« Je suis avec zèle, monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur,

« LEIBNIZ. »

« *P. S.* Je vous supplie, monsieur, de faire mes très humbles recommendations à Mons. l'évesq. d'Avranche, si l'occasion s'en présente. Pour moins charger le paquet, je me suis ravisé, et j'ay envoyé par avance *la lettre de Mons. de Spanheim*. »

IV.

« Hanover, ce 29/9 septembre 1693.

« Je n'ay point manqué, monsieur, d'envoyer votre lettre à M. de Spanheim, et comme elle est belle et instructive, c'est à dire comme elle vient de vous, je vous remercie très humblement de m'en avoir voulu accorder la lecture.

« Ce Mons. Bourdelot, qui m'a favorisé à votre recommendation auprès de M. le chancelier et de messieurs les conseillers d'Estat au sujet de mon code diplomatiq., est-ce un parent de l'illustre Bour-

(1) Frédéric Léonard, imprimeur à Paris.

(2) En 1688, un officier français prétendit avoir trouvé à Belgrade un manuscrit complet de Pétrone. Nodot le publia en 1694, à Paris, avec une lettre à Charpentier. L'authenticité de cette trouvaille est aujourd'hui généralement rejetée.

(3) Jean Petit de Salisbury, en latin *Joannes Sarisberiensis*, le plus savant homme du XIIe siècle. On trouve dans ses écrits nombre de fragments des anciens, perdus depuis.

(4) Prémontré défroqué, savant bibliographe, mort en 1717. Le témoignage que lui rend ici Leibnitz confirme le jugement de Lenglet Dufresnoy.

(5) Sara etait à la fois la sœur et l'épouse d'Abraham.

delot (1), si fameux par l'estime de la reine de Suède et du public, ou quelqu'autre habile homme du même nom, qui marche sur les traces du premier? Quel qu'il puisse estre, je luy ay bien de l'obligation, et vous supplie, monsieur, de luy témoigner dans l'occasion.

« Vous m'avez réjouit aussi en me faisant espérer du secours du costé de Mons. l'abbé Boisot. C'est un grand trésor que le sien, et des petites libéralités à l'égard de celuy qui les fera, seront très grandes pour moy. Ce qui n'est presque point regardé d'un grand, peut faire la fortune d'un pauvre.

« M. de Spanheim désireroit toutes les pièces entre les Pères Noris, Hardouin, MM. Toinard et Vaillant, aussi bien que les dernières pièces du P. Hardouin. Il n'a pas même l'appendix *De spoliis Syro-Macedonum*, qui a donné occasion à la consécration de la médaille de Césarée. J'ai écrit à Paris pour cela, mais on doute qu'il soit aisé d'y réussir.

« M. Baillet (2) est assurément un très sçavant homme. Je m'imagine que ce qu'il aura dit des honneurs dus à la Sainte-Vierge sera raisonnable, et qu'il se sera souvenu qu'il y a incomparablement moins de mal à ne penser à elle que peu, à luy attribuer ce que Dieu s'est réservé. Le meilleur est de se renfermer là-dessus dans les bornes de la primitive église. Le luxe et le typhe du siècle n'y régnoient pas encore, et n'avoient point encore donné atteinte à la simplicité apostoliq. Le cardinal Bellarmin réduit tout le pouvoir des saints à une simple intercession; cela estant, on ne devroit dire que cela, sans se servir des termes qui donnent plus à penser qu'ils devroient.

« Je m'étonne que vos *Sirènes* ne sont pas encore arrivées en Hollande. On les aura arrestées, pour les punir de leurs charmes qui arrestent les gens. Si je puis servir dans le commerce littéraire, je vous prie, monsieur, de me donner des ordres. Mons. Brosseau, notre résident, m'envoye des lettres de temps en temps, et quelques fois il trouve occasion pour des petits paquets.

« Si l'occasion se présente, faites mes baisemains, monsieur, à l'illustre M. Lantin.

« Le discours *de fide veterum instrumentorum*, s'il a esté fait par un habile homme, sera fort de conséquence.

« Un sçavant théologien protestant a revu le texte hébreu (3), avec ses points et accents, avec le plus grand soin du monde. Si quelque libraire en vouloit faire la dépense, il souhaiteroit de le faire graver plus tost qu'imprimer, la gravure pouvant estre plus corecte.

« Comme la guerre avec les Turcs nous a apporté quantité de beaux mss. de l'alcoran, plusieurs sçavans hommes s'attachent à les nous donner, au moins par parties; nous en verrons le succès.

« Vous savez sans doute, monsieur, que M. Cuperus a reçu de l'Asie des belles inscriptions grecques (4).

« Pour les livres de M. Junius *de Picturâ veterum* qui paroistront bientost très augmentés, il y aura une seconde partie qui traitera *de antiquorum artificum operibus*. Il me semble que vous avez contribué à cette édition.

« J'espère que l'illustre évêq. d'Avranches contribuera à enrichir le public; il le peut sans aucun préjudice de sa charge, et sans faire tort à l'Église; car il entend merveilleusement le secret de faire servir l'érudition profane à la sacrée; après Grotius et Bochart, il y a peu de gens qui, l'ayent bien sçu, et je ne sçay s'il y en a aujourd'hui qui le sçachent comme luy.

« Vogelius, sçavant théologien protestant, a donné un discours sçavant à l'égard de Georges, prince d'Anhalt, qui est un de ceux qui ont le plus contribué à la réforme d'Allemagne. Ce prince estoit cadet et chanoine, d'une vie sans reproche et d'une érudition peu commune, et a dit bien des bonnes choses à la louange de l'Église de France, dont les théologiens luy paroissent plus portés à aimer la vérité et à la produire que quelques autres qui ont l'esprit et les mains liées. Un théologien de Hambourg a même donné quelq. discours *de la France discrète en matière de religion*.

« J'espère, comme Dijon nous donne la vie de M. Saumaise (5), qu'il nous donnera aussi les précieux restes de ce grand homme.

« On m'a annoncé que M. Lantin a fait des découvertes sur les nombres, et je ne doute point qu'il n'ait plusieurs méditations de conséquence qu'il faut conserver.

« Mons. Hugens, en m'envoyant quelq. chose pour estre inseré dans les *actes* de Leipzic, me fait l'honneur de me dire dans sa lettre, et même dans le mémoire qui doit être imprimé, qu'il a commencé à gouster mon nouveau calcul (6), et reconnoist même que sans luy on auroit bien de la peine à arriver à certaines recherches profondes. *Absq. eo, inquit, vix est ut ad ista admitteremur*. C'est en user avec beaucoup

(1) Médecin de la reine Christine, mort le 9 février 1685. Il s'agit probablement ici de son neveu, médecin de la duchesse de Bourgogne, mort en 1708.

(2) Adrien Baillet, surnommé *le Dénicheur de saints*. Son traité de *la dévotion à la sainte Vierge* parut en 1694.

(3) Il semble qu'il y a ici quelque lacune.

(4) Gisbert Cuper était né en 1644 et il mourut en 1716.

(5) Allusion à la vie latine de Saumaise, alors préparée par Philibert de la Marc.

(6) Le calcul infinitésimal.

de sincérité, surtout pour un mathématicien qui est allé si loin luy méme, et qui est un des plus grands dont nous ayions mémoire,

« Je suis avec zèle, monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Leibniz. »

« *P. S.* Votre illustre Huet avoit autrefois un ms. astrologiq. de Vettius Velleus; je trouve que Camerarius (1) en a publié quelques fragments à Nuremberg, 1532, sous le titre *Astrologica*.

« J'avois coustume de dire à mes amis *sanitas sanitatum et omnia sanitas*, sans avoir sceu que M. Ménage s'en servoit aussi, comme j'ai appris par le *Menagiana*. Cela me donne occasion, monsieur, de m'informer de vostre santé, qui sera bonne comme je l'espère et souhaite. »

On trouve dans la correspondance de Huet, une lettre de Nicaise datée du 16 février 1693, qui a l'air de se rapporter à la fois à celle de Leibnitz du 12 janvier et à celle du 23 mai; car il y est question de Jacques Aymar, dont Leibnitz ne parle pourtant que dans sa lettre du mois de mai.

« Dijon, le 16 février 1693.

« Je ne sais si M. Toinard vous aura fait part d'une lettre de M. Leibnitz qu'il me renvoya tout ouverte et sans enveloppe. J'ai cru que dans cette incertitude je devais le faire moi-même et vous dire qu'il me mande que j'ai fait trop d'honneur à ses bagatelles de vous les avoir montrées, et qu'il s'en est trop fait à lui-même en vous les adressant. M. le président Cousin n'a point encore parlé de la critique de ce galant homme sur les ouvrages de M. Descartes, comme il m'avait promis de le faire dans le *Journal des Savants* du mois de novembre dernier. Il attendait l'arrivée de Jacques Aymar (2), ce nouveau prophète, qui, comme un autre Moyse, commande aux corpuscules avec sa baguette et les met en mouvement. Dieu sait si les cartésiens ne donneront pas dans cette jonglerie. Je m'assure que M. le président les désabusera par cette excellente critique de M. de Leibnitz, et je lui manderai par le prochain courrier le jugement que porte sur cet Aymar un homme honnête de Genève, M. Chouet, conseiller d'État et secrétaire de la république, qui, bien que cartésien, me mande que ce Jacques Aymar est un franc fripon, et qu'il ne serait peut-être pas fort difficile de le lui faire confesser dans une prison. Tout ce qu'il a de singulier, ajoute-t-il, c'est la facilité qu'il a de mettre son sang en mouvement quand il veut, et par ce moyen exciter chez lui des sueurs abondantes, et augmenter à volonté les pulsations de son pouls; quoi qu'il en soit, je tiens tout cela pour des fourberies...

« Nicaise. »

Il faut remarquer que, dans cette lettre du mois de mai 1693, comme dans celle de 1692, Leibnitz dit positivement qu'il avait rassemblé des notes sur la vie de Descartes; et très-probablement ces notes avaient été remises à Baillet par Nicaise; car c'était pour Baillet que Nicaise demandait à tous ses correspondants des documents sur la vie de Descartes. En effet, nous trouvons dans notre collection une lettre de Baillet qui prie Nicaise de recueillir de tous côtés des documents qui puissent servir à son ouvrage, surtout auprès des savants bollandais parfaitement placés pour recueillir de pareils renseignements. En conséquence Nicaise s'adressa à Grævius, à Leclerc et à Bayle. On ne sera pas fâché de trouver ici les réponses de ces trois savants hommes, réponses dont le sujet est toujours celui des lettres précédentes, à savoir, Descartes et sa philosophie.

Lettre de Baillet à Nicaise (sans date).

« Monsieur,

« Ayant appris de M. l'abbé Legrand que vous vîtes hier chez moi, et qui veut bien prendre la peine de vous rendre ma lettre en mains propres, que l'on songe à donner une vie accomplie de M. Descartes et une histoire du cartésianisme, j'ai pris la liberté de l'adresser à vous comme à l'agent général de la république des lettres, pour lui faciliter les moyens d'obtenir les secours nécessaires pour un si grand et si beau dessein. La plupart de ces secours qui consistent en écrits et en livres, se trouvent à Utrecht où la mémoire de M. Descartes est en bénédiction. J'ai donc cru, monsieur, que vous auriez la bonté d'en écrire à l'obligeant M. Grævius, vostre amy, pour le prier de vouloir bien faire faire un paquet des pièces ci-après nommées; on aura soin de payer exactement le prix de toutes choses et des voitures. Il suffira de l'envoyer par les voies ordinaires et publiques, en le priant de ne point joindre des libelles de contrebande aux livres françois, qui fussent capables de faire arrester le paquet.

(1) Joachim Camerarius, l'un des rédacteurs de la fameuse confession de foi d'Augsbourg et l'un des plus grands philologues du XVIe siècle.

(2) Ce paysan dauphinois vint échouer chez le prince de Condé où il fut convaincu de n'être qu'un fourbe adroit. Il prétendait faire trouver des trésors, découvrir des voleurs, etc., par le moyen de la baguette divinatoire.

Liste des livres pour Utrecht.

« 1. L'Oraison funèbre de M. Renery, faite par M. Æmilius, à Utrecht, en 1639 ;

« 2. La Narration historique de l'université d'Utrecht, où il est parlé de l'affaire de MM. Regius et Voëtius.

« 3. La Réponse de M. Descartes à la publication du 13 juillet 1643 ;

« 4. La Réponse de M. Descartes aux thèses de Voëtius ;

« 5. Toutes les pièces qui concernent les trois procès que M. Descartes a eus à Utrecht, à Groningue et à Leide.

« 6. Querela de falsis Voëtiorum et Dematii criminibus. Vrisladi, in-4°, 1646 ;

« 7. Joannis Tepelii historia philosophiæ cartesianæ. Novimbergæ, in-12, 1674 ;

« 8. Abrah. Heidani consideratio ad res quasdam nuper gestas in academia Leidensi. Hamburgi, in 8°, 1676 ;

« 9. Christ. Wittichii consensus sacræ scripturæ cum virtute philosophiæ cartesianæ. Neomagi, in-8°, 1659.

« Je vous serai, monsieur, infiniment redevable de la peine que vous voudrez bien vous donner en cette occasion. La considération du mérite particulier de M. l'abbé Legrand vous fera sans doute agir en cette occasion avec votre affection ordinaire pour le bien public des lettres... »

Lettres de Grævius à Nicaise.

J. Grævius Trajecti D. VII Jun. CIↃ IↃC LXXXIX.

« — Quos libellos quæris ad vitam Cartesii memoriæ prodendam, pauci possunt reperiri. Tres tamen parati vobis sunt, oratio Æmylii in funere Reineri, Tepelii historia philosophiæ Cartesianæ et Heidani consideratio. Responsio Cartesii ad theses Voetii habetur in ejus epistolis. Reliqui fuerunt libelli parvi, qui tunc prodierunt, sed nunc dissipati, ut solent hujus generis scripta, nusquam extant. Hos tres libros quos dixi mittam cis paucos dies ad Vroessemii amicos Roterodamum quibus accedent dissertationes de Vries collegæ mei de vita Cartesii... »

J. G. Grævius Trajecti D. XXVI febr. Jul. an. CIↃ IↃC XC.

« — Opuscula plura de Cartesio nec ego nec amici potuerunt reperire, quamvis in iis pervestigandis nihil studii nobis reliqui fecerimus. Nam parvi hi libelli post tanti temporis decursum evanuerunt. Obierunt omnes, qui in his terris eo familiariter sunt usi, præter Joannem de Ray, professorem amsterodamensem philosophiæ, ex quo tamen, quamvis et coram et litteris hoc nomine semel iterumque a me fuerit compellatus, nihil expiscari potui. Cum semper fuerit morosior, ætas grandis jam ipsum reddidit morosissimum. Nec pro sano quicquam mihi videbatur respondere, cum de Cartesii vita controversiisque, quæ his in terris agitatæ sunt, sermones cum illo sererem. Interea nactus sum ἀπόγραφον nummi argentei qui hic flatus est cum inscriptione hac : *Renatus des Cartes. nat. Hag. Tur.* 1596, *obiit in Suecia* 1650. In aversa parte sunt sex versus belgici non inepti, in quibus dicitur mundi miraculum, cujus acutissimum et perspicacissimum ingenium naturæ in mysteria perspexerit. Iis impositus est sol, subjecta vero pars globi, quam ambiunt hæc verba : *lumen sæculi*. Hunc vobis mitterem nisi omnem mittendi facultatem temporum atrocitas præcidisset. Eum tamen a pictore describi jubebo, ubi vos jusseritis. Nam nihil unquam a me frustra desiderabis, quo vobis meum vestris desideriis et voluntati serviendi studium probare potero. »

« Amsterdam, 8 février 1691.

« — J'avais reçu quelque temps auparavant celles (les lettres) que vous trouverez ici, et je les avais mises dans un paquet avec les deux derniers tomes de la *Bibliothèque universelle* et une empreinte d'une médaille de Descartes que M. Grævius m'avait remise. Je craignais de vous envoyer un si gros paquet par la poste, et, en attendant cette occasion, il s'est écoulé beaucoup de temps. Marquez-moi donc, monsieur, le nom du marchand qui m'a apporté votre lettre, et je lui donnerai ces deux tomes avec la médaille de Descartes. J'ai appris qu'on pouvait trouver à Alcmaer, qui est une ville de Nort-Hollande, diverses lettres et papiers concernant cet illustre philosophe, chez un gentilhomme qui a été de ses amis.

« J. Leclerc. »

« Amsterdam, 1er mai 1691.

« — Je voudrais bien contribuer quelque chose ou à la vie de Descartes, ou à l'augmentation de ses lettres ; mais il n'y a pas d'apparence. Celui qui avait offert, à la prière d'une personne de considération, de laisser fouiller dans un coffre où il y a quelques papiers de Descartes, et qui se nomme M. de Bergue, s'est choqué de ce que l'on a reçu à Paris ces coffres d'une manière très désobligeante, de sorte qu'il n'y a plus d'apparence de rien obtenir de lui. Cependant j'envoie à M. Hortmell l'empreinte de Descartes dont je vous avais parlé.

« J. Leclerc. »

(*Sans date.*)

« ..... La dernière fois que j'allai à La Haye pour voir M. de Beauval, j'y fis connaissance avec un médecin flamand qui fit autrefois beaucoup de bruit à

Paris sous le nom de Phelippeaux; et comme je le crus propre à nous fournir des particularités sur la vie de M. Descartes, vu qu'il a été intime et familier de M. Fulchower, qui avait été disciple do M. Descartes, et quasi-domestique plusieurs années, je le priai de vouloir rappeler toutes ses idées là-dessus, et feuilleter tous ses papiers eu faveur d'un homme de mérite qui travaille actuellement à la vie de ce grand philosophe (M. Baillet m'a écrit que c'est lui). Il me répondit en homme qui est tout mystérieux; mais il me promit quelque chose de plus positif touchant deux ou trois traités de M. Descartes, dont l'un est *de Deo Socratis*, m'assurant qu'il sait entre les mains de qui ils tombèrent après la mort de l'auteur. Le malade de M. Phelippeaux joignit ses offres aux siennes, à cause qu'il est connu des personnes en question, et parce qu'il est voisin de M. de Beauval et grand ami.

« BAYLE. »

V.

« Hanover, 2/12 juillet 1694.

« Je vous remercie (1) de vos communications, et de ce que vous me faites lire ce que vous écrivez à M. de Spanheim. Je suis fâché de la mort du R. P. Dom Placide. Je crois que M. l'abbé de la Trappe et le R. P. Dom Mabillon ont raison tous deux, et c'est l'ordinaire dans les disputes des habiles gens. Je voudrois bien savoir si M. l'abbé Berthet (2), jésuite autrefois, quo j'ai vu à Rome avec M. le cardinal de Bouillon, est encore en vie; il nous promettoit des belles choses sur la musique, et il est capable d'en donner.

« Je vous fais souvenir de ma prière que je vous supplie de nouveau de favoriser auprès de M. l'abbé Boisot, s'il voudroit bien me faire part de quelques pièces curieuses, tirées du recueil des mémoires du cardinal de Granvelle. Ces miettes ne diminueroient pas son trésor, et seroient un ornement de mon code diplomatique. Cependant je le remercie bien humblement, aussi bien que M. Lantin, de la bonté qu'ils ont eu de se souvenir de moi. Ce dernier encore pourroit enrichir le public d'une infinité de belles choses. J'ai souvent souhaité qu'il nous donnât ce qu'il a observé sur l'histoire des plaisirs. C'est une chose étrange que ce qui est le but de toutes les actions des hommes n'a été traité de personne, au moins avec quelque étendue. Le bon M. Justel (3) nous vouloit donner de beaux recueils des commodités de la vie; mais ils se sont perdus parce qu'il a trop temporisé. C'est un des sept péchés mortels des sçavans hommes.

« M. Eggeling, sçavant homme à Brême, qui a donné des jolies choses sur quelques médailles et sur les figures d'un vase antique sous le titre de *Mysteria Cereris et Bacchi*, m'a envoyé dernièrement un discours *de origine nominis Germanorum*. Il a là-dessus un sentiment extraordinaire, s'imaginant que le nom des Germains n'est pas antérieur à la guerre cimbrique, et vient de ce que les Cimbres (je croy), parlant à Marius, demandèrent des terres pour eux et pour les Teutons, leurs frères, qu'ils appelaient *fratres* sive *Germanos*. Il y a bien de l'érudition dans son discours, mais peu de probabilité dans son opinion. Je lui ai mandé ma conjecture qui est assez naturelle, c'est que je crois que les *Germains* ne diffèrent des *Hermiones* ou *Herminones* que de la manière de prononcer (comme les Espagnols appellent *Hermanos*, ceux que les Latins appellent *Germanos*, comme les Allemands appellent *Hummers* ceux quo les Latins appellent *Gammaros*); et quoique, selon Tacite et Pline, les Herminones n'occupassent qu'une partie de la Germanie, néanmoins souvent une partie donne le nom au tout, comme vous appelez Allemands tous les habitants de la Germanie, quoique proprement il ne faille appeler *Allemannos* que ceux qui sont habitants du pays du Haut-Rhin, sçavoir : les Suisses, les Suabes et leurs voisins. Je serois bien aise d'avoir vostre sentiment et celuy de vos amis sur ma conjecture.

« Je suis bien aise qu'on a commencé enfin à s'opposer au prétendu supplément de Petrone, qui, à mon avis, est éloigné de toute apparence. Le style et l'intrigue n'a rien qui sente Petrone; si ce n'est peut-être la hardiesse de parler des débauches outrées. Et s'il falloit donner quelque ombre de vraisemblance au récit qu'on fait, il falloit nous nommer ce volontaire françois et ce marchand de Francfort, dont on parle, et donner le moyen de voir le manuscrit.

« Que fait le R. P. Noris? Je suis bien aise qu'un homme de ce sçavoir a l'applaudissement qu'il mérite. Je voudrois de tout mon cœur qu'il fût déjà cardinal. Je croy que les envieux, à force de lui vouloir faire du mal, ne serviront qu'à son avancement. Puisqu'il a tant estudié la chronologie et les époques, je voudrois qu'il pensât à une chose dont je vous parlerai à l'oreille. Je m'imagine quo si le pape, à raison de quelque correction ou au moins de quelque supplément ou explication du calendrier grégorien (puisqu'en effet il y a de quoy, suivant Levera, qui en a écrit dans Rome même), retouchoit à cette matière et prenoit bien ses mesures auprès de l'empereur, et avec quelques princes de l'Empire, il y auroit moyen de le faire

(1) Cette lettre fait partie du manuscrit de Paris. Les différences de leçons de ce manuscrit et de la *Revue des deux Bourgognes* sont insignifiantes.

(2) Professeur de mathématiques à Lyon, mort en 1692.

(3) H. Justel, calviniste réfugié, né à Paris en 1620, mort bibliothécaire du roi d'Angleterre Guillaume III en 1693.

recevoir ainsi dans l'Empire. Je vous prie de consulter là-dessus le R. P. Noris, en lui faisant mes recommendations; mais il faudroit aller pian-piano.

« Je suis avec zèle, monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur.

« Leibniz. »

« Quand j'aurai la réponse de M. de Spanheim, je ne manqueray pas de la faire tenir. Je vous supplie aussi de mander à vostre correspondant à Paris, quand vous m'honorerez de vos lettres, qu'il les fasse donner à M. Brossean, nostre résident à Paris.

« Je vous demande pardon de ce que je me suis servi de la main d'autruy; ma (1) lettre toute écrite estant gastée par rencontre, je n'ai point eu le loisir de la copier. »

VI.

« Hanovre, ce 1/11 octobre 1694.

« Je n'ay point manqué (2), monsieur, d'envoyer votre lettre à Mons. de Spanheim. Si je reçois quelque chose de lui pour vous, je ne manqueray pas de le vous envoyer.

« Si vous parlez un jour au P. Noris du calendrier grégorien et de ceux qui ont cru qu'il y falloit retoucher, non pas pour le réformer, mais pour l'expliquer, n'allez point luy dire que je prétends donner quelque chose là-dessus, comme il semble que vous l'avez pris. Cela n'est nullement mon dessein; et n'estant pas de votre parti, j'aurois fort mauvaise grâce de m'y ingérer. Mais je vous ay mandé seulement que, dans Rome même, on a cru que cela se pouvoit et que François Levera en a fait imprimer un livre à Rome, d'où il s'ensuit que la chose pourroit se faire sans donner aucune atteinte à l'autorité du pape, et pourroit estre ménagée en sorte avec l'entremise des puissances, qu'encor des protestants s'en pourroient accommoder.

« Si on pouvoit avoir ce que M. Ouvrard (3) a fait imprimer autrefois sur ce sujet, j'en serois bien aise. Je m'étonne que feu M. le cardinal Slusio a rebuté d'abord la pensée de M. Ouvrard. Il faut qu'il ne se soit point souvenu de Levera. J'ai parlé à feu M. Ouvrard, quand j'étois à Paris; il faudroit tâcher de conserver ses travaux sur la musique (4). Je suis bien fâché aussi de la perte de M. l'abbé Berthet, qui avoit assurément d'excellentes choses sur la musique. Si vous avez quelqu'un auprès de M. le cardinal de Bouillon, la chose vaut bien la peine qu'on s'informe où ses écrits sont passés.

« Ne peut-on avoir des particularités de la mort de M. Arnaud (5), et si la grande collection des œuvres de plusieurs auteurs de son parti paroistra encor?

« Il me semble que M. Lantin, outre son *Histoire des plaisirs*, veut encor nous donner quelques pensées importantes sur les nombres (6): il en a sur toutes sortes de matières. Je vous supplie de lui faire mes baise-mains dans l'occasion, aussi bien qu'à M. l'abbé Boisot, à qui j'ay bien de l'obligation des libéralités qu'il offre de me faire. Je n'ay aucune des trois pièces dont il parle. Ainsi je serai ravi de les obtenir. La voye la plus seure serait peut-être de les envoyer à Bâle (qui n'est pas fort loin de la Franche-Comté) à M. Bernoulli (7), professeur de mathématiques qui est de mes amis. Car M. Bernoulli me feroit bien la faveur d'envoyer ce paquet à Leipsig avec les marchands de Bâle ou de Suisse qui vont à la foire de Leipsig.

« Puisque vous demandez à M. Spanheim des nouvelles de M. Morell (8), je vous en donnerai par avance. M le comte de Schwarbourg (9) (vous savez que ces comtes vont presque au pair avec ceux de l'Empire), qui est un des plus curieux seigneurs de l'Allemagne et qui a amassé un cabinet très considérable, l'a attiré à lui, pour avoir le soin de son cabinet. Il m'a écrit lui-même d'Arnstat, qui est le lieu de la résidence de ce seigneur, de sorte que si vous demandez quelque chose de lui, on voulez lui demander quelque chose, vous n'avez qu'à m'adresser. Il pense plus que jamais à son grand dessein de donner une collection des médailles antiques (10), et il a plus de 25,000 ectypes. On m'a dit qu'il fera imprimer en Allemagne une

(1) Ces mots « *ma lettre toute écrite* » jusqu'à la fin manquent dans la *Revue*.

(2) Cette lettre manque dans le manuscrit de Paris. Je la donne telle qu'elle est dans la *Revue des deux Bourgognes*.

(3) René Ouvrard, chanoine de S.-Gratien de Tours, mort en cette ville le 19 juillet 1694. Son *Calendarium novum, perpetuum et irrevocabile* est de 1682.

(4) Ouvrard, ancien maître de musique de la Sainte-Chapelle, avait laissé une histoire manuscrite de la musique, depuis son origine, et une dissertation qu'il avait soumise au jugement de l'abbé Nicaise sur le traité de Vossius : *De poematum cantu et viribus rhythmi.*

(5) Antoine Arnauld, qu'on appelait de son temps le grand Arnauld, mort à Bruxelles, le 8 août 1694, à 83 ans.

(6) Il avait traduit en latin Pappus d'Alexandrie *De Numeris* et y avait ajouté des notes.

(7) Jacques Bernouilli, né à Bâle en 1654, professeur de mathématiques à l'université de cette ville en 1687, mort en 1705.

(8) André Morell; né à Berne le 9 juin 1646, mort en 1703.

(9) Le comte de Schwartzemburg-Arnstadt.

(10) L'ouvrage publié depuis par Havercamp: *Thesaurus Morellianus, sive familiarum numismata omnia.* 2 in-fol. 1734.

traduction de la *science des médailles* du P. Jonbert avec des remarques qni serviront à l'éclaircir.

« Je m'étonne qn'on fait tant de bruit en France sur la comédie (1) et qu'nne profession que le souverain autorise par des gages donnés publiquement fait exclure des sacremens ceux qni en sont. N'est-ce pas que tout le monde joue la comédie? Voicy des vers que j'ay vus snr cette querelle :

Sévères directeurs des hommes,
Sçavez-vous qu'au siècle où nous sommes
Un Molière édifie autant que vos leçons?
Le vicieux bien raillé n'est pas sans pénitence.
Il faut pour réformer la France
La comédie ou les dragons (2).

« La modération de M. l'abbé de la Trappe à l'égard de ses adversaires est très louable (3).

« Qni est ce M. de Conrt (4) dont vous parlez dans votre lettre à M. Spanheim?

« Vons dites un très bean mot snr la mort de M. Arnaud, que personne n'y perd plus que ceux qui y croyent gagner. J'y perds, car je luy voulois envoyer à examiner la suite de mes pensées philosophico-théologiqnes, comme j'avois fait il y a quelques années, quand nous avons échangé plusieurs lettres là-dessus, où des matières d'importance sont éclaircies.

« Outre la suite de mon *Code diplomatique*, je pense à publier nn recueil de qnelqnes historiens *medii ævi*, non imprimés, où je joindrai nn Ditmarus (5) plus entier et plus correct qne celuy que nous avons, où manquent des feuilles entières et quantité d'endroits de conséqnence. Il y aura anssi nne ancienne chroniq. de Trèves et une de Brême, plus ancienne que celle de Docterus et une chronique d'un certain Martinns Mirotina (6), et une *continuatio chronici Slavorum Helmohi*, et d'autres pièces de cette nature, mais qui sont principalement pour l'histoire d'Allemagne.

« Je suis ravi d'apprendre par votre lettre que vous jonissez dn beau séjour d'un lieu délicieux à la campagne (7); je vous y souhaite une parfaite santé et suis avec zèle, etc. »

Dans ces deux lettres de l'année 1694, il est question de plusieurs personnes et de plusieurs choses, sur lesquelles on pent tirer qnelques éclaircissements nouveaux de la correspondance de Nicaise et de celle de Hnet.

De toutes les lettres de Justel, nons ne donnerons ici que ce court fragment, qui confirme le récit de Baillet sur les obsèques faites à Descartes.

(Correspondance de Huet).

« 29 Juin 1667.

« ..... M. d'Alibert a fait faire nn service magnifique à M. Descartes, à Sainte-Geneviève; mais on n'y a point fait d'oraison funèbre, l'Université s'y étant opposée en quelque façon. Tons les philosophes s'y tronvèrent, et on en choisit seize à qui on donna à dîner. MM. de Montmor, d'Ormesson et de Guedreville en étaient. On a recommencé à se rassembler chez M. de Montmor comme on faisait anparavant....

« JUSTEL. »

La correspondance de Nicaise contient une lettre de René Ouvrard, qni prouve qu'on avait répandu le bruit de la conversion de Leibnitz au catholicisme. On ne soupçonnait pas qne la haute modération de Leibnitz prenait sa source dans une philosophie qui n'a jamais besoin d'abjurer ni le catholicisme ni le protestantisme.

« Tours, le 8 décembre 1693.

« Parmi les nouvelles de la républiqne des lettres, celle dn retour de M. Leibnitz à l'Église m'est bien agréable, et je souhaiterois qne vos amis de Hollande et d'Angleterre l'imitassent en ce point, qui n'est pas un point de mathématique...

« R. OUVRARD. »

Bayle était an premier rang des correspondants protestants de l'abbé Nicaise, dont la conversion était le plns désirée. Les fanatiques du concile de Dordrecht le persécutaient à Rotterdam. Il s'ennnyait de toutes ces tracasseries; mais il n'y a pas de raison fondée de penser qu'il ait songé à revenir au catholicisme, comme M. l'abbé Boisot en exprimait l'espérance à l'abbé Nicaise. D'un autre côté, nous avons vn qne Leibnitz, dans ses lettres de 1693 et 1694, désirait vivement quelqnes pièces de la riche correspondance de Granvelle que l'abbé Boisot possédait; et Nicaise s'était empressé de communiquer le désir de Leibnitz

(1) C'est en 1694 que parut l'écrit de Bonrsault, sous le nom du P. Caffaro, ihéatin, en faveur des spectacles, et la réponse de Bossuet : *Réflexions sur la comédie*.
(2) Allusion aux dragonnades.
(3) Dans la discussion sur les Études monastiques.
(4) Probablement l'abbé de Court, né en Bresse, mort à Angers en 1732.
(5) Le *Ditmarus restitutus* n'a paru qu'en 1707 dans le grand recueil pnblié par Leibnitz : *Scriptores rerum Brunswicarum*.
(6) C'est la chronique des papes et des empereurs, par Martin le Polonais, insérée par Leibnitz dans le IIe tome des *Accessiones historicæ*.
(7) Villey-sur-Tille, à 5 lieues de Dijon. L'abbé Nicaise y est mort le 20 octobre 1701, à 78 ans.

à son ami de Besançon. Voici des extraits des réponses de ce dernier, avec trois lettres du médecin Bourdelot, qui se rapportent à l'affaire de la prétendue conversion de Bayle. »

(Correspondance de Nicaise, t. III, n° 32.)

« Boisot, abbé de Saint-Vincent, à Besançon, le 8 décembre 1693

« Mons. de Leibnitz vous parle trop magnifiquement de mon pauvre petit trésor. Je fouilleray dedans l'un de ces jours et je verray ce qui pourra estre de sa convenance. Le mal est qu'il faut copier exactement, que peu de gens en sont capables et que je n'ay pas grand loisir...

« Je suis très fâché de la nouvelle persécution qu'on fait à Mons. Bayle. Plust à Dieu que mons. Pelisson fût en vie! Il trouveroit bien moyen de le retirer, et de luy establir un repos honneste et asseuré en France. Ceux à qui vous en avez écrit, peuvent y contribuer. Un homme du mérite de M. Bayle est digne qu'on fasse des avances, et il doit se plaire fort peu dans un pays où il est exposé à tant de traverses..... »

(Ibidem, n° 41.)

« Du même, 8 Seure, le 14 septembre 1694.

« ..... Je me réjouis beaucoup de tous les ouvrages que vous me mandez qu'on imprime en Hollande. La plupart estant augmentéz et enrichis de figures, comme vous écrivez qu'ils le seront, ne manqueront pas de débit. Le *Codex Juris Gentium diplomaticus* devra estre le plus recherché de tous. Mons. de Leibnitz, qui a tant d'esprit, n'y mettra rien que d'excellent. Outre ce que je vous ay dit, je puys luy fournir plusieurs traitez de paix qu'on ne trouve point. Mais il faut sçavoir auparavant s'il ne les a pas déjà. Je pourray quelque jour vous en envoyer un petit mémoire. Lorsque Léonard imprima les derniers traitéz de paix, je luy fis offrir ceux que j'ay dans la simple veüe de luy faire plaisir. Mais son impression étoit trop avancée, ou il ne comprit pas que ce que je luy offrois estoit ce qu'il y auroit de plus curieux dans son recueil, et il se contenta de me remercier. Je seray ravy que Mons. Leibnitz profite de ce refus et qu'il soit le premier à faire imprimer ces anciens traitéz.... »

(Ibid., t. II, n° 94).

« A Paris, ce 25 novembre 1693.

« ..... Est-il vrai, comme m'en a asseuré M. Dupin, que M. Bayle ait esté interdit, qu'on luy ait osté sa chaire et qu'on l'ait condamné sans l'entendre? M. le chancelier m'a dit autrefois qu'on avoit tasché de l'attirer ici. S'il estoit homme à se détromper de sa religion et à vouloir revenir parmy nous, je pourrois répondre qu'il trouveroit encor un party fort honorable. Vous pouvez luy en faire la proposition sur ma parole. On réimprime tous les ouvrages de controverse de M. Pelisson. M. Dupin dit que, hors la diction, c'est *poca cosa;* ce que vous me mandez de Mons. Leibnitz en doit fort rehausser le prix.

« Bourdelot. »

(Ibid.)

« Du même, à Paris, 1696.

« ..... Le dictionnaire critique de M. Bayle doit être achevé d'imprimer suivant ce qu'il m'en a mandé lui-même il y a plus de six mois. Je le souhaite par bien des raisons, mais encore, parce que M. Leers m'a écrit qu'aussitôt après, il travailleroit à l'impression du Brantôme que je lui ai donné, qui sera tout autre que ce que nous avons d'imprimé jusqu'à présent. Je vous prie, quand vous écrirez à l'un et à l'autre, de les remercier de ma part de leur souvenir et de les assurer toujours de l'envie que j'ai de les servir, et principalement M. Bayle que je souhaite beaucoup de pouvoir attirer ici. Croyez-vous qu'il soit impossible d'en venir à bout? »

(Ibid., n° 95.)

« Du même à Versailles, le 15 janvier 1698.

« .... M. Bayle m'a envoyé l'apologie qu'il a faite contre le jugement de M. l'abbé Renaudot et quelques autres critiques. Il a beaucoup d'ennemis en Hollande que Jurieu luy a suscités, à ce que m'ont appris des gens qui en reviennent. On a tasché de luy donner tous les dégousts imaginables, et l'on croioit que cela le détermineroit d'aller à Geneve où ses amys l'appelloient; mais c'est un philosophe qui se contente de peu et qui vit chez Leers et avec Leers de ce qu'il luy donne pour les ouvrages qu'il compose. »

VII.

« A Hanover, le 13/23 juillet 1695.

« Monsieur,

« Voici (1) ce que j'ay reçu de M. de Spanheim. Ses cinq lettres jointes à l'édition nouvelle des Essais de M. Morel viennent de paroistre. On y voit régner cette merveilleuse érudition qui lui donne depuis longtemps le rang éclatant qu'il tient dans la république des lettres. Il touche quelques erreurs du P. Hardouin, mais d'une manière fort obligeante.

(1) Cette lettre appartient au manuscrit de Paris, et elle est tout entière de la main de Leibnitz.

Mons. Morel lui-même se plaint dans cette édition de son *Specimen* (1) du peu de sincérité de ce père qui ayant reçu de luy des grands secours pour ses ouvrages, a manqué aux devoirs de la reconnoissance.

« J'ay vu dernièrement le dessin d'une médaille qui est dans le cabinet M. de Wilde (2) à Amsterdam et qui paroit fort extraordinaire : elle est de *Bonosus*, empereur prétendu, et au revers il y a une femme tenant dans sa main un *sertum* au-dessus d'un globe, qui est dans l'air, avec ces mots : *Germania perpetua*. Je ne sçay si cette médaille est bien authentique; il me semble que Bonosus avoit épousé une dame du sang royal des Gots. Si la médaille est bonne, on pourroit croire que Bonosus voulut honorer la patrie de sa femme.

« Un de mes amis me mande que Mons. Delaroque (3) sera bientôt absous comme on espère, d'autant qu'il y a eu plutôt du mesentendu que de la malice dans son fait.

« J'ay reçu l'Éloge de feu M. l'abbé Boisot et vous en remercie très-humblement. C'est une grande perte que la mort de cet illustre personnage. Je suis bien fasché de n'avoir pas appris de son vivant toutes les particularités que j'y trouve; si nous savions les pensées et les desseins des grands hommes pendant qu'ils sont encore en vie, nous en profiterions mieux. On parle de moy dans cet éloge en des termes trop favorables pour que je m'y puisse reconnoistre. Je ne laisse pas d'être bien obligé à Mons. le président Boisot et à l'auteur de la pièce, qui doit estre luy-même d'un mérite bien distingué, puisqu'il étoit amy intime de Mons. l'abbé de Saint-Vincent. Je juge que M. le président Boisot n'auroit point permis qu'on eût parlé de la bonne volonté de son frère à mon égard, s'il n'avoit dessein de l'accomplir. Ainsi je vous supplie, monsieur, de luy marquer ma reconnoissance et de le faire souvenir de ce que je souhaite.

« L'action que M. l'abbé de la Trappe vient de faire en se dépouillant de l'autorité dont il usoit si bien, achève de confondre ses ennemis; mais je ne sçay si cela accommode ses amis, et si la religion, qui a l'avantage de le posséder, ne souffre dans la perte d'un tel supérieur.

« Mons. Grœvius qui continue de donner des beaux recueils des antiquités romaines (4), souhaiteroit de trouver Bossium et Alexandrum de Sistro.

« L'Angleterre ou plutôt la république des lettres a perdu Mons. Dodwell qui étoit si profond dans l'histoire ecclésiastique. Mais rien n'égale la perte de l'incomparable Mons. Hugens. Il est très-sûr qu'on le doit nommer immédiatement après Galiléi et Descartes. Il estoit capable de nous donner encor de grandes lumières sur la nature.

« On me mande qu'un livre intitulé *Systema mentis et rationis* a esté défendu à Paris. Je ne sçay pas ce que c'est, non plus que ce qu'on doit attendre d'un autre livre intitulé *Conjuration contre Descartes*. Il faut que l'auteur du livre s'imagine que Descartes est devenu le souverain de l'empire de la philosophie, à peu près comme le dictateur César l'estoit de celuy de Rome.

« J'avois presque oublié de dire un mot de la belle invention de feu M. l'abbé Boisot de faire apprendre à écrire un jeune enfant dans l'espace d'une demi-heure mieux qu'il n'auroit fait pendant six mois d'école. Voilà quelque chose de bien utile qu'il faudroit publier; car je m'imagine que le secret ne sera pas perdu puisqu'il n'en a pu donner des essais sans le faire connoistre. S'il y a moyen d'en sçavoir quelque chose, je vous supplie, monsieur, de m'en faire donner part.

« Je n'attends que l'occasion pour envoyer à Paris un exemplaire du *Specimen* de Mons. Morel, avec les lettres de Mons. de Spanheim que celuy-cy vous destine.

« Le *Thesaurus Brandeburgicus* de Mons. Begerus (5), garde des médailles de S. A. R. de Brandebourg, avance fort.

« J'espère que le trésor incomparable des inscriptions anciennes de M. Gudius (6) paroistra aussi un jour. Je vous souhaite une parfaite santé et suis avec zèle,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« LEIBNIZ. »

A la réception de cette lettre de Leibnitz, Nicaise s'empressa de demander à Baillet des renseignements

(1) *Specimen universæ rei nummariæ antiquæ*, édit. de 1695.

(2) Ce nom manque dans la *Revue des deux Bourgognes*.

(3) Daniel Delaroque, protestant converti, composa en 1693 la préface d'un livre satirique où on reprochait à l'administration de n'avoir pas su prévenir la famine qui désolait alors la France. L'ouvrage fut saisi sous presse, l'imprimeur pendu, et Laroque enfermé au château de Saumur, où il resta cinq ans. Il en sortit pour entrer dans les bureaux de Torcy, secrétaire d'État des affaires étrangères, et fut secrétaire du conseil du dedans sous la régence. Il mourut septuagénaire à Paris, en 1731.

(4) Antiquitatum Romanarum. 12 vol. in-fol.

(5) Mort à Berlin en 1705. L'électeur de Brandebourg en question est Frédéric-Guillaume Ier, bisaïeul du grand Frédéric.

(6) L'ouvrage auquel Leibnitz fait ici allusion a été publié par Franc. Hersel sous ce titre : *Antiquæ inscriptiones, tum græcæ, tum latinæ, olim a Marq. Gudio collectæ, nuper a Joana Koolio digestæ, hortatu consilioque Grævii, cum adnotationibus eorum* (Leuwarden, 1731, in-fol.).

sur les deux ouvrages relatifs à Descartes, que Leibnitz désirait connaître. Baillet répond à Nicaise le 7 septembre 1695.

« Le 7 septembre 1695.

« Vous me demandez des nouvelles de deux petits livrets cartésiens que je n'ay ni lus ni même vus; le premier, qui est latin, m'est entièrement inconnu et à la plupart des amis à qui j'en ay parlé; l'autre, qui a pour titre *Conjuration contre M. Descartes*, n'est qu'une plaisanterie où l'on représente les *qualités* physiques de la philosophie d'Aristote et des péripatéticiens qui conspirent contre la vie de cet ennemi commun et qui se servent enfin du ministère de la chaleur pour l'assassiner. L'escrit est petit et n'a presque pas fait de bruit, soit qu'il n'ait pas assez de tour ni de sel, soit qu'il soit trop sérieux pour une pièce badine, soit que le public se lasse ou se dégoûte effectivement de ces sortes d'imaginations en un temps où les esprits fins, enjoués et délicats, deviennent plus rares que par le passé. « BAILLET. »

VIII.

« Monsieur (1),

« Je compte pour un malheur très-grand, qu'un ami est cause par son changement, que j'ay manqué si longtemps à mon devoir à vostre égard aussi bien qu'à l'égard de M. le président Boisot. Il alloit en Hollande et aux Pays-Bas espagnols, et me marquoit qu'il iroit de Bruxelles à Paris, avec un passe-port qu'il trouveroit moyen d'avoir. Cela me porta à lui confier un paquet pour vous, où estoient quelques exemplaires des anecdotes de la vie du pape Alexandre VI, de la maison de Borgia, père du fameux Duca Valentino (2), que j'ay fait imprimer sur un manuscrit d'un homme de son temps, qui estoit dans des emplois considérables à Rome, mais Allemand d'origine, comme je crois vous avoir déjà marqué autres fois. J'y avois aussi mis une lettre pour M. le président Boisot et vous y avois supplié, monsieur, de faire tenir cette lettre à M. le président avec un des exemplaires. Mais comme je me tenois fort en repos sur le soin que cet ami prendroit, je viens d'apprendre bien tard qu'il a changé de dessein et de route. Mais je ne manquerai pas d'une autre occasion, et cependant j'ay voulu vous supplier, monsieur, de faire tenir la cy-jointe à M. le président, où je marque les mêmes choses, et de contribuer à m'excuser et à plaider pour mon innocence.

« M. de Spanheim et M. Morel ne sont pas des plus pressés à répondre. Et on doit excuser M. de Spanheim, qui est accablé par des soins publics et littéraires, et M. Morel postpose tout (3) à l'empressement de pousser son grand ouvrage (4). Cependant j'ay eu une lettre de M. de Spanheim, il n'y a pas longtemps, avec un exemplaire du premier volume de son *Julien* (5). La plus grande partie de ses notes sera dans le second tome, qui est sur le point de paroistre. Cependant ces remarques bien amples et riches en belles choses sur la première harangue de cet empereur, qu'il fit estant encore César, à l'honneur de Constance-Auguste, mises dans le premier tome, font déjà connoistre par avance qu'il y aura un merveilleux trésor d'érudition. La chronologie, la géographie, les médailles, l'antiquité ecclésiastique et profane, la théologie mystique des anciens platoniciens se trouvent déjà bien éclaircies à l'occasion de quelques passages de *Julien;* mais je me promets surtout des choses bien importantes sur ce que ce prince a écrit contre les chrétiens, et que saint Cyrille y a répondu.

« On a publié aussi à Berlin l'ouvrage de M. Beger, où il y a des médailles choisies du trésor de l'électeur son maistre; et j'en attends un exemplaire, aussi bien que d'un livre que M. Beckius, sçavant pasteur de la confession d'Ausbourg, à Ausbourg même, a fait sur un almanach turc, apporté de Hongrie, où il y a de beaux éclaircissements sur les époches, la chronologie et l'astronomie des Orientaux.

« Il y a un homme sçavant en Silésie, nommé M. Acoluthus (6), qui travaille depuis vingt ans à une version de l'Alcoran avec des notes. Il passe pour un des premiers hommes de ce temps en cette sorte d'érudition, et on en attend bien plus que du bonhomme le P. Maracci (7), qui a déjà donné le commencement

(1) Cette lettre est tout entière de la main de Leibnitz dans le manuscrit de Paris, mais elle n'est point datée. Feller, qui probablement a vu à Hanovre la minute de Leibnitz, en a tiré trois petits paragraphes qu'il a imprimés à la date de 1696, dans l'*Otium Hannoveranum*, et que Dutens a réimprimés tome V, p. 547. La date de 1696, que donne la *Revue de Bourgogne*, se démontre d'ailleurs et par le contenu de la lettre, et par celles auxquelles elle a donné lieu.

(2) La *Revue de Bourgogne* donne *duc Volentin*.

(3) La *Revue de Bourgogne* donne mal à propos : *qui est tout à l'empressement*, etc.

(4) Le *Thesaurus Morellianus*.

(5) Le *Julien* de Spanheim parut à Leipsick en 1696. L'ouvrage de Beger dont il est question plus bas, *Thesaurus Brandeburgicus*, parut aussi en 1696, et Leibnitz parlant de ces deux ouvrages comme venant de paraître, on voit que la date de cette lettre doit être à peu près la même que celle de ces deux écrits.

(6) Professeur de théologie de Breslau, né en 1654, mort en 1704.

(7) Religieux servite dont le *Prodromus ad refutationem Alcorani* parut à Rome en 1694. Le texte arabe complet avec la version latine furent publiés en 1698 à Padoue, où le cardinal Grégoire Barbarigo, Vénitien, évêque de cette ville, avait fondé une imprimerie orientale.

de son Alcoran, par l'assistance du cardinal Barbarigo, dont on ne sçauroit assez louer le zèle.

« J'ay poussé un de mes amis à commencer un *Glossarium saxonicum*, où, en éclaircissant les vieux mots saxons, il aura occasion de dire plusieurs belles choses.

« Les Anglois ont entrepris de donner un grand dictionnaire de leur langue, qu'ils prétendent devoir faire la nique à celui de vostre Académie. J'ay écrit à un ami qui m'en a donné part, pour lui marquer qu'ils y doivent joindre aussi les termes techniques des sciences, arts et professions, et que, s'ils auront de la peine à égaler le véritable dictionnaire de l'Académie françoise, ils pourront surpasser celuy qu'on y a joint sur ces sortes de termes et qui est sujet à bien des fautes. On m'a mandé depuis qu'en effet le dessein de messieurs les Anglois est aussi d'y joindre ces termes. L'émulation est utile pour exciter les hommes à bien faire. Sans M. l'abbé Furetière on n'auroit point songé chez vous aux termes techniques. Peut-être que messieurs les Italiens suivront l'exemple de l'Académie françoise, et joindront aussi les termes des arts à leur Crusca ; car ces termes nous apprennent bien des réalités, au lieu que les dictionnaires ordinaires ne servent qu'à parler. Comme vous estes ami de plusieurs de messieurs de la Crusca, je vous supplie, monsieur, de leur donner aussi de l'émulation sur ce sujet.

« Je vous supplie, monsieur, de marquer à M. d'Avranches que la vénération que j'ay pour son mérite éminent m'a fait remarquer avec plaisir que M. de Spanheim, dans un endroit de son *Julien*, luy donne comme de raison, *principatum eruditionis in Gallia*. Si M. d'Avranches fait réimprimer un jour sa censure sur la philosophie cartésienne (1), je pourrois lui communiquer quelques choses curieuses pour l'augmenter, et entre autres, une remarque de feu M. Hugens, qui a déconvert que le fondement de ce que M. Descartes a donné sur l'arc-en-ciel au delà de Marc-Antoine de Dominis (2) a esté pris d'un endroit de l'incomparable Keplerus. Je suis bien obligé à ce prélat de son souvenir et je suis avec zèle, monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Leibniz. »

IX (3).

Hanover, 7 septembre 1696.

« Je ne sçay, monsieur, par quel accident ma lettre pour M. Morel avec la vostre a esté rendue si tard ; car je l'avois adressée à l'ordinaire à un ami de la cour de Volfenbutel (4). Néanmoins cela fait un bon effect ; car il s'est d'autant plus hasté de vous répondre, comme vous voyez, monsieur, par la cy-jointe, que je me presse de vous envoyer.

« Vous aurez reçu cependant ma précédente où entre autres je vous avois prié de me conserver les bontés de M. le président Boisot, pour mon code diplomatique, préférablement à des libraires, qui ne travaillent que pour le gain.

« M. Begerus, qui garde le cabinet des médailles et antiques de l'électeur de Brandebourg, a publié son *Thesaurus Brandeburgicus*. Comme quelques-unes des plus belles gemmes antiques gravées sont passées dans le cabinet de l'électeur de celuy de M. Rabener, son conseiller en Pomeranie, M. Beger, je ne sçay par quelle jalousie, a dit dans sa préface qu'il en faisoit mention à la prière de M. Rabener, comme si cela ne lui estoit dû ; ce qui estant désobligeant, j'ay eu soin de faire rendre justice au mérite de M. Rabener dans les actes des sçavants de Leipsick. M. Rabener a eu les gemmes par leg du duc de Croy ou Arschot qui estoit gouverneur de Pomeranie. Je ne comprends pas pourquoi les sçavants sont si portés à se faire de ces petites malices ; ils ne devroient avoir que des pensées grandes et généreuses et dignes de l'honneur des lettres.

« Je ne sçay, monsieur, si Paris n'aura pas bientôt l'honneur de vous revoir ; ce seroit pour le bien de la république des lettres, où, sans parler de vos propres productions, vous faites si bien la charge de grand instigateur à l'égard des autres. Vous sçavez que c'est une charge dans quelques pays.

« Je crois encore de vous avoir prié dans ma précédente de faire mes recommandations à M. l'évêque d'Avranches, et de le prier de se faire informer si on

(1) Le livre de Huet, intitulé : *Censura philosophiæ cartesianæ* est de 1689. Sylvain Regis en publia une réfutation en 1692, à laquelle Huet répliqua par ses *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*.

(2) Archevêque apostat de Spalatro, mort en 1624. Son livre *De radiis visûs et lucis in vitris prespectivis et iride* parut à Venise en 1611. C'est la première explication qu'on ait donnée de l'arc-en-ciel.

(3) Cette lettre est tout entière de la main de Leibnitz dans notre manuscrit. Elle est datée du 7 septembre 1696, et comme Leibnitz y rappelle que dans sa lettre précédente il a proposé à Huet de lui fournir quelques nouvelles notices sur la philosophie cartésienne, ce qui se trouve dans la lettre ci-dessus, sans date, il s'ensuit que cette lettre est certainement celle à laquelle Leibnitz fait ici allusion, et que par conséquent elle est antérieure au 7 septembre 1696. D'un autre côté, Leibnitz rappelle ici, comme ayant été précédemment adressés par lui à Nicaise, des vers sur le cardinal de Noris et des questions sur les archives de l'église de Coutance, deux choses qui se trouvent seulement dans une lettre que la *Revue des deux Bourgognes* date du 24 septembre 1696. Ou cette date du 24 septembre a été mal lue, ou, ce qui est beaucoup plus probable, il y a ici quelques erreurs de mémoire de la part de Leibnitz.

(4) La *Revue des deux Bourgognes* donne : *à un ami de la cour. Il s'est d'autant plus hâté de vous répondre*, etc.

ne trouve pas dans l'archive de l'église de Coutances quelque chose qui serve à connoistre le détail de la négociation d'un évêque de Coutances qui fut un des ambassadeurs du concile de Bâle aux Bohémiens. J'y avois adjouté que, lorsqu'un jour il feroit réimprimer la censure de la philosophie cartésienne, je pourrois fournir quelques nouvelles notices.

« J'avois presque oublié les vers d'un de mes amis sur l'élévation du cardinal Noris, que je vous envoyois en même temps. Je répète tout cela afin d'apprendre si vous aviez reçu ma lettre, comme j'espère.

« On a imprimé en Hollande des lettres de feu M. Gudius (1); mais on n'a pas choisi les meilleures, et je voudrois qu'on eût commencé par quelque chose de plus digne de cet homme excellent.

« M. Thomas Smith, Anglois, un des plus sçavants et connu par ses *Miscellanea*, et par ce qu'il a donné de l'estat de l'Église grecque (2), vient de publier *Catalogum celebris bibliothecæ cottonianæ* (3), dont il m'a envoyé un exemplaire. Il dit des fort bonnes choses sur la vie du fondateur (4) qui estoit un Peireskius d'Angleterre, par les secours qu'il donnoit aux sçavauts. On ne voit presque plus des gens de cette espèce.

« Je voudrois avoir connoissance à Paris de quelque sçavant d'une curiosité bien étendue, qui voulût me donner part des nouveautés littéraires, et je tâcherois de lui rendre la pareille, et si sa bonté pouvoit aller jusqu'à me faire envoyer des livres, je le rembourserois ponctuellement et promptement, et je donnerois même des ordres pour y assurer l'argent par avance, et on le serviroit réciproquement; car je pense à prendre des mesures pour faire venir un peu régulièrement des livres de France par les Pays-Bas: il seroit bon pour cela que ce fût une personne au-dessus des petites vues intéressées. Je ne sçais si vostre bonté nous pourroit procurer la connoissance d'une personne de cette espèce, et si je n'abuse de cette bonté en vous faisant ces prières. Je suis fâché de ne rien avoir de Mons. de Spanheim. Je mettray des ordres afin que M. Morel reçoive plus promptement une autre fois ce que vous lui destinerez, et suis avec zèle,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Leibniz. »

X.

« Hanover, ce 14/24 septembre 1696.

« (5) Vous aurez receu la mienne avec l'y jointe pour M. le président Boisot, pendant que la vostre m'est venue; je n'ay pas manqué, monsieur, d'envoyer à M. Morel ce que vous luy avez destiné. Il m'a parlé, à son retour de Hollande, il y a long-temps.

« Les libraires qui réimpriment le Recueil de Léonard m'ont donné avis de leur dessein et m'ont demandé communication de telles pièces. Mais ils m'ont fait sçavoir en même temps qu'ils voulaient prendre les traités contenus dans mon *Code diplomatique*, pour les disperser par leur ouvrage. Je leur ay témoigné que je ne l'approuvois pas, mais que je consentirois qu'ils fissent de mon ouvrage (avec ce que je leur donnerois encor) un tome à part pour ne point déranger et mettre en capilotade, ou dans la foule parmi toutes sortes de pièces, ce que j'aurois choisi exprès pour le tirer hors du pair; en quoy j'avois eu l'approbation des habiles gens; que de cette manière aussi mon ouvrage subsisteroit en son entier et pourroit être continué, au lieu que, si j'accordois ce qu'ils demandoient, j'abandonnerois mon dessein commencé contre la promesse faite au public et renouvelée auprès des princes et ministres qui m'ont encor favorisé depuis peu. Mais, comme il semble qu'ils s'opiniatrent à l'encontre et qu'ils ont plus d'égard à quelque gain qu'à la manière d'agir la plus conforme à l'honnesteté, il faut les laisser faire, et ma continuation se fera en son temps (6); car je seray obligé d'attendre maintenant que leur recueil ait paru afin qu'ils ne puissent point piller d'abord. Ce n'est que fort tard que j'ay appris que M. Chrystin s'en mêle, mais je m'imagine qu'il n'aura point de part à ces procédures irrégulières. Cependant je vous laisse juger, monsieur, si ces gens méritent trop qu'on les favorise, et j'espère que vous aurez la bonté de me conserver préférablement les libéralités de M. le président Boisot et d'autres amis, mais surtout la vôtre. Je trouve plaisant qu'ils n'ont pas même les concordats de France, que j'ay avec des remarques manuscrites considérables.

« J'estime que le *Phèdre* de feu M. Gudius paroistra bientôt, avec des fables de cet auteur qui n'ont encor jamais été publiées (7); et j'ay ouï dire que M. Grævius adjoutera la vie de M. Gudius, son ancien ami.

(1) Marquardi Gudii et doctorum virorum aliorum ad eum epistolæ. Utrecht, 1696, in-4°.

(2) Histoire de l'Église grecque, d'abord en latin, puis en anglais, 1680.

(3) 1696; in-folio.

(4) Robert Cotton, né en 1570, mort en 1631.

(5) Cette lettre manque dans notre manuscrit. Je la reproduis ici d'après la *Revue des deux Bourgognes*.

(6) Elle ne parut qu'en 1700, sous le titre de *Mantissa Codicis juris gentium diplomatici*.

(7) Les notes de Gudius sur *Phèdre* ne furent publiées qu'en 1698, à Amsterdam, avec quatre fables inédites, copiées sur un manuscrit de Dijon, communiqué par l'abbé Nicaise. Gudius était mort en 1689.

« Je ne m'étonne point si M. l'abbé Faydit a irrité *crabrones* (1) en attaquant toute la théologie scolastique (2). Christophorus *à capite fontium* avoit fait un livre autrefois *de necessariâ theologicæ scolasticæ emendatione ;* mais ce n'estoit que sur une matière particulière.

« Cet abbé Cordemoy, qui a écrit contre les sociniens depuis peu, est-ce le même que celui qui a écrit *du discernement du corps et de l'âme ?* Si cela est, je m'étonne qu'il ne continue pas son histoire de France (3).

« M. Placcius continue de travailler à une nouvelle édition *de Anonymis et Pseudonymis* (4). Il a eu depuis peu un manuscrit de feu M. Colomiés (5) *de scriptoribus dubiis*, dont il profitera en citant l'auteur.

« Un sçavant abbé italien, professeur de mathématiques à Padoue, qui donne fort dans ma nouvelle hypothèse philosophique, donnera un ouvrage sur saint Augustin, *de quantitate animæ*, qu'il dédie au cardinal Noris. Voici (6) des vers sur ce cardinal, qu'un ami protestant a faits, il y a longtemps, et auxquels mon distique,

Porpura Norisium tandem venerabilis ornat,
Ornaturque ipso purpura Norisio.

en vous écrivant, a donné occasion; aussi l'a-t-il enchâssé dans ses vers : il m'a défendu de le nommer.

« Je ne sçay si je vous ay prié de tâcher d'apprendre par la faveur de M. d'Avranches (pour lequel je répète mes témoignages de vénération), si on ne pourroit trouver à Coutances des papiers regardant les négociations d'un évêque de Coutances, qui fut un des légats du concile de Bâle aux Bohémiens.

« Je n'ai pas encore vu le *portrait de feu M. de Court* (7). M. Morel m'a dit des merveilles de cet excellent homme, et me l'a fait regretter extrêmement.

« Je suis, etc.

« LEIBNIZ. »

Dans ces trois lettres de l'année 1696, on peut distinguer trois points intéressants : 1° la recherche d'un correspondant à Paris; 2° la demande de documents historiques; 3° ce qui se rapporte à Descartes.

1° En même temps que Leibnitz écrivait à Nicaise pour lui demander un correspondant, il en faisait autant auprès de l'antiquaire Morel. Celui-ci lui avait indiqué un de ses amis, antiquaire aussi, M. Toinard, et il lui avait donné pour lui une lettre de recommandation. M. Brunet, l'estimable auteur du *Manuel du libraire*, qui possède toute la correspondance manuscrite de Toinard, a bien voulu nous laisser copier la lettre dans laquelle Leibnitz envoie à Toinard celle de Morel.

A M. Toinard, à Paris, rue Mazarine, chez M. Des Noyers.

« Hanover, 9 mai 1697.

« Monsieur,

« Quoique M. Morel, notre commun ami, m'ait envoyé la cy-jointe pour vous, sur ce que je l'avois prié de me donner un bon correspondant, ne sachant point que j'avois déjà l'honneur d'être connu de vous; je n'ai garde pourtant de me servir de son intercession; j'ai la conscience trop délicate pour cela; et ce seroit pécher *in publica commoda* que de vous demander un commerce de notices curieuses; il ne faut pas pour cela un savant du premier rang, tel que vous êtes. Ceux qui sont propres pour cela doivent être *medii gradus*. Vous m'en pouvez choisir, mais vous ne le devez pas être vous-même. Je viens de donner au libraire une Relation de l'établissement autorisé du christianisme dans la Chine, faite par le R. P. Suarez, recteur du collége de Pékin, et j'y ai ajouté quelques extraits des lettres des RR. PP. Grimaldi, Thomas et Gabillon, dont j'ai reçu la première moi-même, et les autres m'ont été communiquées. Le dernier, écrivant aux RR. PP. de La Chaise et Verjus, explique les raisons des démêlés entre les Moscovites et les Chinois un peu plus distinctement que le R. P. Lecomte. J'ai pourtant eu soin de ne rien mettre dans ces extraits que je croie pouvoir déplaire à ceux qui ont écrit ou qui ont communiqué les lettres. J'ai mis une préface devant ce petit recueil, où je dis, entre autres choses, qu'en considérant la connexion présente des mœurs en Europe, je crois qu'il seroit presque aussi nécessaire que les Chinois nous envoyassent des missionnaires pour prêcher la religion naturelle, qu'il est nécessaire que nous leur en envoyions pour prêcher la religion révélée.

« Si vous voulez répondre, monsieur, à la question

(1) Sic.

(2) Il s'agit du livre intitulé : *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote, ou fausses idées des scolastiques sur les matières de religion.* — 1696, in-12.

(3) L'abbé de Cordemoy, auteur du *Traité contre les sociniens*, 1696, in-12, était le fils de l'académicien, connu par *son Histoire de France jusqu'en* 987, et par divers écrits philosophiques.

(4) Elle ne parut qu'après la mort de Placcius, en 1708, in-fol.

(5) Bibliographe français réfugié à Londres, mort en 1692.

(6) Ces vers annoncés ne se trouvent pas dans la *Revue des deux Bourgognes.*

(7) Ouvrage de l'abbé Genest, publié en 1696, in-8°. Il s'agit de Charles de Court, frère aîné de l'abbé. Charles était mort en 1694.

qui regarde la médaille de Zenodore, dont M. Morel vous parle, vous n'avez qu'à m'envoyer sa réponse, qui sera rendue bien plus tôt que sa lettre ne vient à vous, parce qu'un accident a fait que je n'ai pu vous l'envoyer plus tôt.

« Je vous supplie, monsieur, de me dire votre sentiment sur les nouvelles cartes de messieurs de l'Académie royale des sciences et de M. Le Fer, contre lesquelles M. Vallemont (1) fait des objections suivant les principes de M. Isaac Vossius. Il est bien sûr que M. Vossius a grand tort d'accuser comme il fait les observations astronomiques; cependant il se peut qu'il y ait du défaut dans l'application, et il seroit bon de comparer les mesures de ces messieurs avec celles des Arabes.

« Je voy que la bibliothèque orientale de feu M. d'Herbelot est enfin publique. J'en sois réjoui. Je voudrois l'avoir aussi bien que le Dictionnaire du bon P. Thomassin, quoique je m'imagine qu'il est trop facile à contenter dans la réduction qu'il fait des autres langues à la langue hébraïque.

« Un de mes amis me demande avec empressement un livre imprimé à Witemberg il y a plusieurs années, dont le titre est *Adam Bohoriz horæ Arcticæ de antiqua lingua carniolana.*

« Si vous pouviez, monsieur, me délivrer ce livre, vous me feriez une grâce singulière, car je voudrois le faire copier tout exprès pour satifaire à cet ami, et croirois ces petits frais fort bien employés.

« Les gazettes nous ont parlé d'un homme qui a des inventions mécaniques merveilleuses, pour lesquelles il a obtenu privilége du roi. Je m'imagine qu'il en faudra toujours rabattre un peu; cependant il se peut aussi qu'il ait quelque chose de bon. On parloit entre autres de son carrosse inversable. Comme vous êtes presque l'unique, en ce que vous pénétrez également dans l'intérieur des sciences aussi bien que des belles choses, j'ose bien vous supplier, sans oser ni vouloir demander une correspondance réglée, de me faire part quelquefois des nouvelles découvertes, pourvu que cela se puisse sans votre incommodité.

« Je suis avez zèle,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Leibniz. »

« Est-il vrai que le médecin ou plutôt paysan de Chauderay fait tant de cures excellentes? on le dit: *sed vix ego credulus illis.* »

Toinard n'ayant pu servir de correspondant à Leibnitz, Nicaise s'efforça de lui en trouver un autre, et il fit choix pour cela d'un de ses amis nommé Pinsson, avocat au parlement de Paris. Il donne cette petite nouvelle à Huet.

(Correspondance de Huet.)

« Dijon, 18 août 1671.

« ... J'ai donné M. Pinsson pour correspondant à M. Leibnitz; un plus grand savant ne lui serait peut-être pas si utile, et ne se donnerait pas autant de peine que lui pour servir les uns et les autres... »

II. Sur les documents historiques demandés par Leibnitz, voici la réponse de Huet.

(Correspondance de Nicaise, t. Ier, n° 72.)

« Paris, le 28 février 1697.

« ... Je ne laisserai pas de satisfaire à ce que vous me demandez de la part de M. Leibnitz. Notre assemblée provinciale est indiquée à Gaillon pour le 18 du mois prochain. Je me servirai de cette occasion pour savoir de Mgr. de Coutances s'il a dans le chartrier de son évêché quelques actes de son prédécesseur qui fut député vers les Bohémiens par le concile de Bâle. Je puis cependant vous dire par avance et presque vous assurer qu'il ne s'y trouvera rien de ces actes, et que ce n'est point là qu'il les faut chercher. Les chartriers des églises ne contiennent que les titres qui concernent les droits de ces mêmes églises, et non ceux qui regardent les personnes des évêques. Ce serait dans la famille de celui qui fut député par le concile qu'il faudrait chercher les actes de cette légation, ou parmi les actes du concile même...

III. Sur Descartes, Huet répond ainsi:

(Correspondance de Nicaise, t. I, n° 69.)

« A Aunay, le 4 mai 1697.

« ... J'ai lu avec plaisir l'extrait de la lettre de M. Leibnitz sur le larcin de M. Descartes touchant l'arc-en-ciel. Il paroît par cette lettre que M. Hugens a cru que M. Descartes a pris de Kepler ces boules d'eau transparentes qui font l'arc-en-ciel. Cependant, j'ay bien de la peine à croire que M. Hugens ait attribué à M. Kepler la première invention de ces boules d'eau, puisque, longtemps avant Kepler, on avait remarqué des arcs-en-ciel dans la pluye ou rosée, en quoy se résout le jet des fontaines jaillissantes, et l'on avoit pu voir ce phénomène sans connoistre aussitôt qu'il se faisoit dans ces boules d'eau. Mais ce que M. Descartes a pu s'attribuer avec vraisemblance (je ne sçais si c'est

(1) Prêtre et docteur en théologie, né en 1649, mort en 1721.

avec vérité), ç'a esté le calcul de la réfraction qui se faisoit dans cette boule d'eau. Ces belles couleurs qu'on voit le matin dans ces gouttes de rosée qui sont tombées la nuit sur les herbes, toutes pareilles à celles de l'arc-en-ciel, ont bien peu encore faire conjecturer que les couleurs de l'arc-en-ciel tiennent d'une pareille cause. J'ay voulu mesurer autrefois la mesme réfraction dans un prisme, que je fis faire exprès à angles inégaux et de la grandeur marquée par M. Descartes; on peut aussi les mesurer dans les prismes ordinaires.

XI.

« Hanover, ce 20/30 février 1697.

« Voicy (1), monsieur, une lettre de M. de Spanheim. Il n'oublie pas ses amis, quoique ses occupations et ses ouvrages l'empêchent d'être prompt à leur répondre. Mes occupations et mes travaux sont infiniment au-dessous des siens, et je ne laisse pas d'être accablé quelquefois par la multitude et par la diversité des choses; sans cela, j'aurois déjà répondu à votre dernière. J'espère qu'une mienne vous aura esté rendue cependant, que j'avois escrite avant la réception de la vostre, et je m'y rapporte.

« Je vous suis infiniment obligé, monsieur, de la communication des extraits des lettres de l'illustre M. d'Avranches, puisqu'il a la bonté d'agréer les observations que j'ay faites sur Descartes et particulièrement touchant les auteurs dont il a profité. Je les mettrai par écrit un de ces jours.

« Quoique je veuille bien croire que cet auteur a esté sincère dans la proposition de sa religion (2), néantmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges auxquelles on ne prend pas assez garde. Après avoir détourné les philosophes de la recherche des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses, qui à mon avis doit être le plus grand but de la philosophie, il en fait entrevoir la raison dans un endroit de ses *Principes*, en voulant s'excuser de ce qui semble avoir attribué à la matière certaines figures et certains mouvements. Il dit qu'il a eu droit de le faire, parce que la matière prend successivement toutes les formes possibles, et qu'ainsi il a fallu qu'elle soit venue à celles qu'il a supposées. Mais, si ce qu'il dit est vrai, si tout possible doit arriver et s'il n'y a point de fiction (quelque absurde et indigne qu'elle soit) qui n'arrive en quelque temps et en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ni choix ni Providence, que ce qui n'arrive point est impossible, et que ce qui arrive est nécessaire, justement comme Hobbes et Spinosa le disent en termes plus clairs. Aussi peut-on dire que Spinosa n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la religion et pour la piété que cette philosophie soit chastiée par le retranchement des erreurs qui sont mêlées avec la vérité.

« M. l'abbé Foucher (3) est-il mort ou vivant? Il n'a rien dit sur ma réplique dans le journal. Lorsqu'il a écrit contre mes nouvelles pensées philosophiques, il a cru que ce n'estoit que des hypothèses; mais, en y méditant, il trouvera qu'elles sont démontrées.

« Les manuscrits orientaux de feu M. Golius (4) ont esté vendus à l'encan en Hollande : c'est pitié que cette belle collection a été dissipée. Ceux de feu M. Hinckelmann, qui a publié l'arabe de l'Alcoran (5), sont encore à vendre, et il y a des bonnes choses. Je (6) suis bien aise que M. d'Avranches trouve son édition de l'Alcoran assez correcte. On m'assure que le pape Innocent XI a empêché l'édition du bon père Maracci (7), quoiqu'il fût son confesseur, parce qu'il regardoit ses remarques comme une espèce d'apologie de l'Alcoran, en ce qu'elles faisoient voir que les commentateurs lui donnoient très-souvent un sens raisonnable. Les Arabes ont eu des philosophes dont les sentiments sur la Divinité ont esté aussi élevés que pourroient estre ceux des plus sublimes philosophes chrétiens. Cela se peut connoître par l'excellent livre du *Philosophe autodidacte* (8), que M. Pokock a publié de l'arabe.

« A propos du concile de Bâle (dont peut-être des mémoires se trouvent dans le diocèse de Coutances, si M. d'Avranches a la bonté de les faire chercher), je vous diray, monsieur, une nouvelle curieuse, c'est que des mémoires de certains prélats qui ont assisté au concile de Trente ont esté découverts et seront publiés fidèlement sur les originaux.

(1) Cette lettre manque dans le manuscrit de Paris. Nous la donnons d'après la *Revue des deux Bourgognes*.

(2) Tout cet alinéa est imprimé dans Dutens avec cette étrange variante : *Je veux bien croire que M. l'abbé Faydit ait été sincère*, etc. Dutens, t. II, p. 245.

(3) Simon Foucher, chanoine de Dijon, né en cette ville en 1644, mort à Paris en 1696, surnommé *le restaurateur de la philosophie académicienne*.

(4) Un des premiers orientalistes du XVIIe siècle. Mort en 1667.

(5) On croit communément que c'est la première édition de ce livre qui ait paru en langue originale : elle est de 1694, in-4°, sous la date de Hambourg. Hinckelmann mourut en 1695.

(6) Cet alinéa est dans Dutens, l. l.

(7) C'était une fable, car Innocent XI était mort en 1689, et l'édition de l'Alcoran par Maracci a paru à Padoue, en 1698, sans difficulté quelconque.

(8) *Philosophus autodidactus*, c'est-à-dire le philosophe qui est à lui-même son maître. L'auteur arabe est Abu Jaafar Ebn Tophail. La traduction de Pocock père et fils est de 1671.

« M. Meierus de Brême, qui travaille au glossaire saxon sur mes exhortations, a esté ravi de l'approbation de M. d'Avranches. Nous ne négligerons pas l'Islandois, et nous avons une espèce de dictionnaire du vieux scandinave qui servira beaucoup. Les remarques sur les endroits du *Littus saxonicum* qui sentent le saxon seroient très utiles, et il est à souhaiter qu'elles ne soyent point oubliées ni perdues.

« Je souhaiterois d'apprendre le jugement de M. l'évêque d'Avranches de ma conjecture sur l'étymologie des Germains dont je vous ai parlé autrefois (1). C'est que je crois que les *Herminones*, partie des peuples teutoniques chez Pline et Tacite, ont donné le nom à toute la nation; comme encor aujourd'hui vous appelez les Teutons Allemands, quoique cela n'appartienne proprement qu'aux Suèves et Helvétiens. Il est assez ordinaire que l'aspiration s'affoiblit et se fortifie. Or lorsqu'elle est renforcée, le H passe en G, et le contraire arrive quand le G se change en H. Ainsi de *Wiseraha*, comme portent les anciennes monnoies, les Romains ont fait *Visurgis;* d'*Illeraha* ils ont fait *Ilargus*; au lieu de *Gammarus*, nous disons *Hummer* (*cancer scilicet marinus* (2)), et les Espagnols changent *Germanos* en *Hermanos*. Vous sçavez, monsieur, que *Hlodoveus* ou *Ludovicus* est la même chose que *Clodoveus*, et que Childéric ne diffère point de Hildéric. Or Childéric se prononçoit en franc ou téotisque à peu près comme Ghildéric. Ainsi les aspirations téotisques en *Wiseraha*, *Illeraha*, *Herminons* ou *Hermens*, etc., estant fortes, les Romains et autres les ont marquées par le G plustot que par un simple H. Au reste Tacite dit exprès que le nom d'un peuple allemand a esté à toute la nation (3).

« Vous faites très bien, monsieur, de ramasser les pourtraits de M. d'Avranches, de M. de Spanheim et d'autres personnes illustres, s'il en y a encor de cette force. Mais de penser au mien, quand il s'agit de ces hommes excellents, c'est leur faire tort. Il n'a pas esté gravé. Ce n'est pas par une vanité semblable à celle de Caton, qui vouloit qu'on demandât pourquoi il n'avoit point en de statue; mais c'est parce que j'ai cru que personne ne s'aviseroit de songer à ce qui me regarde.

« Je n'ay pas encore vu le pourtrait de M. de Court. Il n'y a que le détail que j'estime dans ces sortes d'ouvrages. Pour en tirer quelque chose d'instructif, vos Mémoires y auroient esté bien nécessaires.

« Des libraires de Hollande, pillant mon premier tome diplomatique sans aucun égard aux propositions raisonnables que j'ay faites, m'ont empêché par là de leur donner la suite. Ce sont des gens intéressés et opiniâtres, qu'il faut abandonner à leurs caprices. Pour moy, je leur ay déclaré que je n'y cherche point le moindre profit. Mais je ne voulois pas que mes pièces choisies fussent noyées dans leur grand fatras. Ainsi j'aurois esté bien aise qu'ils eussent joint mon ouvrage au leur; non pas comme ils ont dessein de le faire, en le mettant en pièces pour le disperser dans le leur, mais en le laissant tel qu'il est.

« Faites-moi la grâce, monsieur, de faire des grands remerciements à M. le président Boisot, que j'honore infiniment, puisqu'il m'est si favorable. Le meilleur moyen en profiter seroit celui que vous proposez, qui est de me communiquer quelque liste des matières ou pièces du trésor de feu M. son frère. Quand cette liste ne seroit point complète, elle me serviroit toujours, si imparfaite qu'elle pourroit estre.

« Je suis, etc.

« LEIBNIZ. »

Nicaise s'empressa de communiquer à Huet ce qui pouvait l'intéresser dans cette lettre de Leibnitz.

(Correspondance de Huet.)

Dijon, 21 mars 1697.

« ... J'ai cru que je ne devais pas attendre cette occasion (celle d'un envoi de la vie de Saumaise de la part de M. Delamare), pour vous écrire et vous faire part de deux lettres de M. Spanheim et de M. Leibnitz, que j'ai reçues en même temps que la vôtre et qui vous regardent. Je commence par celle de M. Leibnitz... (Suit toute la lettre de Leibnitz, parfaitement conforme à l'imprimé)... Voilà, monseigneur, ce qui regarde la lettre de M. Leibnitz, qui ne souhaite les instructions de M. l'évêque de Coutances que pour les insérer dans son Code diplomatique. Je crois que nous trouverons ce qu'il demande dans les archives de notre chambre des comptes, où sont les actes originaux du concile de Basle. Je n'ai pu encore y aller. M. le doyen de la chambre, qui est fort de mes amis, m'a promis de me donner tout ce qui se trouvera de cet évêque... »

Huet répond ainsi à Nicaise :

(Correspondance de Nicaise, tome I, n° 65.)

« Paris, 18 avril 1697.

« ... J'attendrai avec impatience la promesse que me fait M. Leibnitz d'une liste des pilleries de M. Descartes. Ce qu'il vous a écrit des dangereuses conséquences de ses principes contre la religion, est

(1) Cet alinéa se trouve aussi dans Dutens.
(2) En français *homard*.
(3) Ce paragraphe est dans Dutens, l. I.

très solidement pensé. Un mot que vous avez glissé dans votre lettre sur la mort de M. Foucher, m'a fait faire réflexion que je ne l'ai point vu depuis environ deux ans, quoiqu'auparavant je ne fusse pas si longtemps sans le voir. J'ai envoyé dans son quartier en faire des enquêtes, sans qu'on en ait pu rien apprendre. Il était chapelain de certaines religieuses de la rue Saint-Denys, dont je ne sais pas le nom. On en pourroit apprendre là de certaines nouvelles. Si vous en apprenez quelque chose, vous me ferez plaisir de m'en faire part. C'était un bon homme, plein de candeur, droit, docile, sans faste. Je suis bien fâché que l'édition de l'Alcoran du P. Marucci ait été sufflaminée. Celle de Hambourg, quoique correcte, est si sale, qu'on ne peut pas s'en contenter. L'origine que propose M. Leibnitz du nom latin des Allemands, *Germani*, me semble fort bonne et me sembleroit encore meilleure, s'il la tiroit d'un (peu) plus haut. Je crois que les noms des Herminons et des Germains viennent d'*Irmin*, qui était le nom de Mercure chez les anciens Allemands, comme les Teutons ont pris leur nom de *Theut*, qui était aussi Mercure. De là vient aussi le nom d'*Herminius* et d'*Hermenerie*, roy des Snèves. Les Goths portèrent des noms en Espagne de la même origine, *Hermenegilde*, *Ermesinde*, *Armengol*, *Ermengondus*, d'où s'est formé le nom *Armegandus*, que l'on a depuis exprimé par *Armand*, *Ermegildez* et *Ermildez*. Donnez-vous la peine de voir ce que j'ai écrit sur cela dans ma *Démonstration évangélique*. Dans un traité que j'ai fait autrefois de l'origine et des antiquités de Caen, ma patrie, j'ai donné l'origine d'un grand nombre de noms qui nous sont venus des Saxons et ensuite des Normands. Cet ouvrage auroit semblé curieux et agréable il y a cinquante ans, c'est-à-dire avant la décadence des lettres qui sont maintenant anéanties (et Dieu veuille que ce ne soit pas sans ressource), mais présentement on s'en moqueroit. Je communiquerai volontiers à M. Leibnitz ce que j'ai remarqué. Si j'avois été aidé de son glossaire saxonique, j'aurois porté plus loin mes conjectures...

« P. Daniel, *évêque d'Avranches*. »

Ici se déclare une nouvelle lacune dans les lettres de Leibnitz à Nicaise. En effet, nous trouvons dans la correspondance de Huet une lettre de Nicaise renfermant un extrait d'une lettre de Leibnitz qui ne se retrouve ni dans le manuscrit de Paris, ni dans celui de Lyon, lettre qui doit être placée entre celle du 30 février que nous venons de donner et celle du 28 mai que nous publierons tout à l'heure.

« Dijon, 20 juin 1697.

« ... Pour ce qui est de M. Leibnitz, j'ai bien des choses à vous dire sur son compte. Il me charge aussi d'assurer Votre Grandeur de ses respects et attend le résultat de la négociation de l'évêque de Coutances, au sujet du concile de Bâle. Il voudroit bien aussi que Votre Grandeur voulût penser un jour à publier quelques-unes des observations qu'elle aura faites sur le *Littus saxonicum*, et les traces qui subsistent dans ces cantons de la langue saxonne.

« Voici ce que M. Leibnitz me dit sur la mort de M. Foucher, que je lui avois annoncée. Ce qu'il en dit est conforme à mes sentiments.

« Je suis fâché de la mort de M. Foucher... Sa « tête étoit un peu brouillée. Il ne s'arrêtoit qu'à cer- « taines matières un peu sèches; et il me semble « qu'il ne traitoit pas ces matières mêmes avec toute « l'exactitude nécessaire. Peut-être que son but n'étoit « que d'être le *ressuscitateur* des académiciens, comme « M. Gassendi avoit *ressuscité* la secte d'Épicure; mais « il ne falloit donc pas demeurer dans les généralités. « Platon, Cicéron, Sextus Empyricus et autres lui « pouvoient fournir de quoi entrer bien avant en « matière, et sous prétexte de douter il auroit pu « établir des vérités belles et utiles : je pris la liberté « de lui dire mon avis là dessus; mais il avoit peut- « être d'autres vues dont je n'ai pas été assez informé. « Cependant il avoit de l'esprit et de la subtilité, et de « plus il étoit fort honnête homme : c'est pourquoi « je le regrette. Peut-être a-t-il laissé quelque ouvrage « posthume digne de paraître, etc. »

« Voici ce qu'il me dit touchant les portraits de M. Begon et de leur éloge par M. Perrault.

« Si, à l'imitation d'Allatius dans son *Apis urbana*, « M. Perrault vouloit encore parler des étrangers « célèbres qui se sont arrêtés en France, il pourroit « rendre justice au bon ami de son frère, feu M. Hu- « gens, qui peut entrer en parallèle avec tout ce que « notre siècle a eu de plus excellent. Comme on n'y « mettra que des morts, je ne voudrois pas que « M. Cassini se hâtât pour y trouver place, etc. »

« Comme j'avois parlé à M. Leibnitz du quiétisme ennemi des belles-lettres et du livre de M. de Cambray qui faisoit du bruit, voici ce qu'il m'a dit là-dessus, dont j'ai fait part à M. Bourdelot qui en instruira M. de Meaux. J'ai envoyé les livres de ces deux prélats à M. Leibnitz.

« Ne fait-on pas un peu de tort (m'écrit-il) à « M. l'archevêque de Cambray? Je me défie toujours « un peu du torrent populaire, et toutes les fois que « j'entends crier : *Crucifige*, je me doute de quelque « supercherie. Cependant je n'ai rien à dire là-dessus : « je n'ai pas vu son livre, et peut-être que la matière « me passe. Ce n'est pas assez d'avoir quelque chose « de commun avec les vérités; il n'y a guère d'erreur « qui n'emprunte quelque belle vérité pour s'en mas- « quer, et nous serions bien malheureux si pour cela

« nous devions être privés de l'usage de ces vérités.
« Cependant sachant l'exactitude de M. de Meaux,
« que j'entends prendre quelque part dans cette querelle, je veux croire qu'il y tiendra un juste milieu...
« Il y a des gens parmi les protestants d'Allemagne,
« qu'on appelle *piétistes*, qui font ici autant de bruit
« que les *quiétistes* en peuvent faire en France. Comme
« je suis entré en quelque discussion là-dessus, je
« trouve ce qu'on trouve ordinairement dans les disputes et même dans les procès, qu'on a souvent
« quelques torts de part et d'autre, etc... »

« ... M. Begon m'écrit que le père Boujour va travailler aux antiquités égyptiennes : M. Leibnitz voudroit fort qu'il y fît un recueil des mots égyptiens rapportés par Plutarque... »

A cette lettre de Nicaise Huet répond :

« Paris, le 25 juillet 1697.

« ... Je vous supplie de m'entretenir toujours dans les bonnes grâces de M. Leibnitz, pour le mérite duquel je ne cède en estime à personne du monde. M. de Lamare m'a appris la mort de M. Foucher; j'envoyai aussitost, pour m'en éclaircir tout à fait, au lieu de sa demeure, mais je n'en pus rien apprendre. Le livre qu'il fit contre le P. Malebranche me donna de l'estime pour luy. Il s'attacha ensuite à moy par de fréquentes visites, et je n'y trouvay pas ce que je m'en étois promis. Il s'estoit renfermé dans l'estude du platonisme, qu'il qualifioit de la doctrine des académiciens; mais cette doctrine ayant jeté plusieurs branches, il s'en falloit bien qu'il les eust toutes maniées et secouées. A peine connoissoit-il le nom de Carnéades et d'Arcésilas, moins encor le pyrrhonisme. D'ailleurs ces petits livrets qu'il répandoit ne laissoient point l'idée complète de son système. J'avois voulu lui procurer un établissement chez feu M. de Montausier. Je l'avois fait valoir de mon mieux, mais une longue visite et un disner ensuite chez ce patron, qui estoit *paucorum hominum*, gasta tout; car il battit tant de pays, voulant toujours parler de choses qui ne convenoient point au lieu ni mesme à la personne, que j'en trouvay M. de Montausier tout dégousté lorsque je le revis, et il n'en voulut plus entendre parler... »

Ces deux letttres de Nicaise et de Huet ne peuvent laisser le moindre doute sur l'existence d'une lacune réelle dans la correspondance de Nicaise et de Leibnitz. Évidemment il nous manque une lettre de Leibnitz où, entre autres choses, il s'expliquait sur le compte de Foucher, l'adversaire de Malebranche. A propos de l'abbé Foucher, pour ajouter aux détails ignorés que Huet nous révèle, nous donnerons ici le fragment suivant d'une lettre de René Ouvrard à Nicaise, et une lettre entière de Foucher lui-même à l'évêque d'Avranches.

« A Paris, le 24 de septembre 1675.

« Bien m'en prit d'avoir trouvé M. Fouschère (*sic*) deux jours avant qu'on eût affiché et mis en vente les deux tomes un et deux de la *Recherche de la vérité* pour lesquels il avoit de l'impatience. Car présentement je le crois si enfoncé dans cette matière et dans le dessein de critiquer, que ce seroit lui faire grand tort de lui aller rendre visite et de le tirer un moment de cette occupation. Je m'imagine qu'il ne voit voler devant ses yeux que des fantômes, des atomes et des idées; et qu'il n'y a point de machine dans M. Descartes dont il ne remue tous les ressorts. A vous dire le vrai, quoiqu'il soit plein d'esprit et de vivacité, je le plains de l'employer à ces sortes de critiques où l'on ne dispute que des manières de concevoir et de s'énoncer, sans néanmoins apporter aucune preuve que l'on doive plutôt faire d'une manière que de l'autre.

« R. Ouvrard. »

« J'ai lu votre livre *de Concordia rationis et fidei*, et j'ai bien de la joie de voir que vous avez démontré d'une manière si claire que les sentiments de Platon s'accordent avec le christianisme, principalement pour ce qui est du mystère de la Trinité et de la nature du Verbe divin. Tout le monde a fort approuvé votre style, et il n'y a personne qui n'ait admiré votre érudition. Pour moi, je vous assure que je suis édifié de cette lecture; car je suis d'autant plus porté à recevoir les vérités du christianisme, que je suis persuadé que les philosophes les plus éclairés les ont reconnues.

« A l'égard des fables que vous avez rapportées, je suis fort persuadé que vous ne demandez pas qu'on les regarde comme si elles étaient vraies, ni qu'on y ajoute foi comme faisaient les payens. Cependant quelques docteurs ont eu peine à digérer les transfigurations de Jupiter par rapport à celles de notre Sauveur; mais ces gens-là n'ont pas lu votre livre; car vous avertissez au commencement que vous ne prétendez pas que l'on ajoute foi aux fables des payens, mais seulement en montrant que leur religion les obligeait de croire des choses si peu croyables, et que la nôtre nous traite plus favorablement en ne nous proposant que des choses raisonnables et qui ne sont pas difficiles à croire. Voilà, ce me semble, comme l'on doit interpréter ce que l'on trouve dans votre deuxième et troisième livre; mais il y a des esprits indociles qui ont de l'aversion pour la philosophie et qui ne veulent pas qu'on leur apprenne ce qu'ils ne savent pas.

« Je prends la liberté, monseigneur, de vous soumettre avec autant de respect que de sincérité leurs

réflexions ; car, pour moi, je crois que s'il y en a quelques-uns qui n'approuvent pas votre ouvrage, cela vient de ce qu'ils ne l'ont pas assez lu ni bien compris. J'espère avoir l'honneur de vous présenter la première partie de mon *Histoire des Académiciens* aussitôt qu'elle sera imprimée.

« FOUCHER. »

Pour excuser ces détails sur l'abbé Foucher, nous rappellerons que Leibnitz lui fit l'honneur de correspondre publiquement avec lui sur quelques axiomes de philosophie. Voy. Dutens, t. II, p. 238-243. Voy. aussi même tome, p. 102-104, etc.

XII.

« Hanover, 28 mai v. st. 1697.

« Monsieur,

« Je viens de recevoir l'honneur (1) de la vostre avec celles que vous écrivez de nouveau à MM. de Spanheim et Morell, que j'aurai soin de faire rendre. Cependant vous aurez receu la mienne avec celle que j'ay écrite à M. le président Boisot et que j'ay pris la liberté de vous recommander.

« Je crois aisément que le bon cardinal Sfondrati (2) n'estoit pas assez méditatif pour soudre *nodum prædestinationis*. A mon avis ce nœud est autant que résolu ; et si les hommes se donnent la gêne là-dessus, c'est qu'ils manquent de bonnes définitions, et que par conséquent ils ne remarquent point en quoy consiste la véritable différence entre le nécessaire et le contingent. Je voudrais qu'il fût aussi aisé de délivrer les hommes de la fièvre maligne et de quelque autre grande maladie, qu'il est aisé de les délivrer des difficultés qu'ils se figurent sur la prædestination (3).

« M. Pinsson, avocat en parlement, votre ami, est-ce celuy qui a écrit si sçavamment sur plusieurs matières de droit? Je souhaiterois sa correspondance, que vous me faites espérer, monsieur, si je pouvois espérer de lui communiquer *vice versâ* quelque chose qui luy puisse agréer ; peut-être que s'il n'a pas du loisir luy-même, il trouvera quelque curieux de loisir.

« Je suis bien aise que le roi ait fait cesser la dispute qui s'étoit eslevée entre deux illustres prélats (4). Il s'est élevé en Angleterre une dispute assez semblable sur l'amour de Dieu, s'il doit être désintéressé, entre M. Serlock (5) et M. Norris (6), le dernier voulant que ce ne soit pas un amour de désir, mais de bienveillance. On adjoute qu'une jeune damoiselle angloise de vingt ans (7) a admirablement bien écrit là-dessus dans des lettres adressées à M. Norris. Il est raisonnable que les dames jugent des matières d'amour ; car il en faut former une notion qui convienne encor à l'amour des créatures raisonnables ; et selon la définition que j'ai donnée dans la préface du *Codex juris gentium*, on a de l'amour *quand on est disposé à trouver du plaisir dans la félicité d'autrui*. Cela suffit pour faire cesser la dispute.

« M. le chevalier Temple (8), ayant préféré les anciens aux modernes dans ses œuvres mêlées, et ayant allégué deux pièces comme des chefs-d'œuvre de l'antiquité, sçavoir les fables d'Ésope et les lettres du tyran Phalaris ; M. Bentley (9) (très-savant homme, fort connu par d'autres ouvrages, et dont nous aurons bientôt les notes sur Callimaque, avec celles de M. Spanheim et de M. Grævius) va faire une dissertation à la prière de quelqu'ami, pour prouver que les fables que nous avons n'ont pas été mises par écrit par Ésope et que les lettres de Phalaris sont supposées ou feintes et ont été faites *à græculo quodam*. C'est de quoy je n'ay jamais douté. Quand les œuvres mêlées de M. Temple avoient paru, les libraires de Londres furent étonnés de voir que quantité de personnes de l'un et de l'autre sexe cherchoient les lettres de Phalaris, ce qui en produisit une nouvelle édition.

Le R. P. Dom Mabillon ayant copié du monastère de Saint-Amand des Pays-Bas des vieux vers teutoniques faits à la louange d'un roi Louys pour avoir vaincu les Normans l'an 883, M. Schilter (10) les a publiés à

(1) Cette lettre n'est pas dans le manuscrit de Paris. Je la donne d'après la *Revue*. Quelques morceaux de cette lettre, probablement communiqués par le président Bouhier à Feller, ont passé dans l'*Otium Hannoveranum*, et de là dans Dutens, t. II, p. 548.

(2) Mort le 4 septembre 1696, l'année même de la publication de son livre : *Nodus prædestinationis dissolutus*.

(3) Cet alinéa est dans Dutens.

(4) Cet alinéa se trouve également dans Feller et Dutens.

(5) Probablement Guillaume Sherlock, chanoine de Saint-Paul, père du célèbre évêque de Londres.

(6) Jean Norris, auteur du *Tableau de l'amour sans voile*, 1682, in-12, de l'*Idée du bonheur*, 1683, et enfin de *Théorie et lois de l'amour*, 1688, in 8°. Mort en 1711.

(7) Mistress Astell. Sa correspondance avec Norris sur *l'amour de Dieu* a eu deux éditions, la 2e en 1703, in-8°, la 1re en 1695. Marie Astell, née en 1668, mourut en 1731.

(8) William Temple, diplomate célèbre, né en 1628, mort en 1698 ou 1700. Son opinion sur la supériorité des anciens donna naissance en Angleterre à la même controverse que celle qui s'éleva en France à l'occasion du *Parallèle* de Ch. Perrault (1688 96). Ce paragraphe est dans Dutens.

(9) Le plus grand critique qu'ait eu l'Angleterre, mort à 81 ans, en 1742. Sa *Dissertation sur les épîtres de Thémistocle, de Socrate, d'Euripide, de Phalaris et sur les fables d'Esope*, parut en 1697, à la suite des *Réflexions* de Wolton *sur l'érudition ancienne et moderne*. Pope, Swift, Middleton, étaient contre Bentley sur cette question ; mais la postérité a ratifié le jugement de Leibnitz.

(10) Jean Schilter, conseil de la ville de Strasbourg,

Strasbourg avec une explication et des notes. Cela me donne occasion de revenir au glossaire saxon de mon ami, et de supplier M. d'Avranches par votre intercession de luy faire communiquer quelque petit échantillon des restes de la langue saxonne *in littore saxonico*. Un échantillon suffit, car il est à souhaiter qu'il publie le reste luy-même dans les *Antiquités de Caen*.

« Je suis ravi non-seulement qu'il approuve ma conjecture sur l'étymologie de *Germani* (1), mais encor qu'en montant plus haut, il donne justement dans mon sens; car j'ay déjà écrit à deux ou trois amis, il y a quelques années, que je crois non-seulement que les *Germains* viennent des Herminons ou Hermins, mais encore que ces peuples ont apparemment leur nom d'un ancien prince ou héros, appelé *Irmin*, ce qui est la même chose qu'*Arminius* ou *Herman :* l'Arminius, contemporain d'Auguste, ayant le même nom avec le plus ancien Irmin. Et aux noms propres allégués par M. d'Avranches, j'ajoute le célèbre Irminsul, mentionné dans l'histoire de Charlemagne, c'est-à-dire la colonne de l'idole Irmin, car *sul* ou *seul* est colonne en allemand. Cette colonne, mais sans idole, se montre encore dans l'église cathédrale de Hildesheim : Meibomius en fit autrefois un livre exprès. On dit que la figure de l'idole représentait un dieu de guerre; et en effet *heer* est armée, ou chez les anciens Teutons *hari*, d'où vient *hariban*, c'est-à-dire, comme je crois, *clameur de haro*, car *ban* est l'appel (*citatio*), ce qui ne veut pas dire autre chose que la convocation ou proclamation générale pour se trouver à l'armée, dont votre *arrière-ban* a été fait par corruption. Or *heer*, dis-je, est l'armée ou *hari; Arès* Mars, wehr, *arma*, *werre*, guerre. *Ariman* dans les vieux titres homme de guerre *aut de genere militari*. Cela n'empêche point le rapport d'Irmin à Hermes, Mercure, que notre illustre prélat a remarqué. Seulement il y a lieu de croire que, chez les Germains, Mars et Mercure étoient confondus, ces peuples n'estimant que les armes. Comme encore Woden ou Odin des Saxons répond sans doute le plus à Mercure, cependant c'étoit encore un grand guerrier, quoique cru magicien en même temps. Lorsque M. Eggeling (2), à Brême, publia son Étymologie des Germains, tirée à *Germanis fratribus*, dans une dissertation exprès, je luy envoyai la mienne des *Herminons* et de l'ancien héros *Irmin*, dont ma lettre parloit fort au long. Je la communiquai aussi à un ami qui fait un journal en langue allemande. J'ajouterai encor ce que je remarquai dès lors que ce prince *Irmin* ou *Hermin* paroît être marqué par Tacite comme fils de Man et petit-fils de Tuiston, puisqu'il dit assez clairement que les Ingævons, Herminons ou Istevons ont eu leurs noms des trois fils de Mannus. Il semble que les *Hermunduri* ont gardé particulièrement ce nom, et que peut-être la termination *duri* ne sera autre chose qu'une corruption d'Hermänner, comme *Allemand* au lieu d'Alleman, et comme winnen, uberwinden, winden, ban et hand (banni, handita), etc., sont la même chose. Je crois vous avoir écrit un mot de mon étymologie, il y a quelques années, lorsque M. Eggeling produisit la sienne dont je fais mention; mais je ne sçai si je suis venu alors à vous particulariser mes opinions. Cependant je suis le plus content du monde de voir non-seulement qu'un aussi grand homme que M. d'Avranches approuve mes sentiments, mais aussi qu'il est tombé de lui-même sur ce que j'avois pensé d'Herman ou Irmin. Peut-être que les raisons que je viens d'alléguer l'y fortifieront encor davantage.

« Je ne manquerai pas, quand j'aurai quelque loisir, de marquer quelques particularités sur ce que M. Descartes a pris aux autres sans faire semblant de rien. Je serois ravi d'un petit supplément à ce que M. d'Avranches a déjà remarqué.

« Vous aurez la bonté, monsieur, de lui marquer que ce n'est pas moi, mais un ami nommé Meierius, qui travaille au Glossaire saxonien à ma persuasion. Je suis avec zèle, etc.

« Leibniz. »

« *P. S.* Je ne sçay si je n'abuse trop de vos bontés en vous priant d'envoyer le papier ci-joint à Paris, mais sans marquer qu'il vient de moy. Vous pouvez dire que celuy qui l'a écrit est un ami de M. Spanheim, comme il l'est effectivement. On l'a adressé à moy parce que j'ay des connoissances avec messieurs de l'Académie royale. Mais j'ay mes raisons pour ne pas leur vouloir demander quelque chose de cette nature. Ainsi, monsieur, si quelqu'un de vos amis (qui ne doit rien sçavoir de moy) vouloit avoir la honté de demander en votre nom quelque éclaircissement de MM. Cassini et de la Hire, vous m'obligeriez particulièrement, et M. de Spanheim aussi.

« Un sçavant homme, à Berlin, veut donner au public les œuvres de Michel Brutus, sçavant italien du siècle passé, qu'il a ramassées (3); ce Brutus écrivoit purement en latin.

M. Hartman (4), professeur à Kœnigsberg, dans

mort en 1705. — Le poëme en question prouve que l'idiome tudesque n'était pas encore éteint en France à la fin du IXe siècle.

(1) Cet alinéa se trouve encore dans Dutens.

(2) Jean-Henri Eggeling, de Brême, né en 1650, mort en 1713. — Ses dissertations *de miscellaneis Germaniæ antiquitatibus* (1694-1700, 5 parties in-4°) sont le plus estimé de ses ouvrages.

(3) Ne serait-ce point Pierre Brutus, Vénitien, évêque de Cattaro au XVe siècle?

(4) Philippe-Jacques, auteur du livre *De rebus gestis Christianorum sub apostolis*; Berlin, 1699.

la Prusse, va publier un livre intitulé *Histoire des Antiquités apostoliques :* le sujet est beau, et j'espère qu'il sera bien traité.

J'ay encor une prière à vous faire : Un de mes amis, qui fait des grandes recherches sur la langue slavonne, souhaite fort d'apprendre des particularités d'un livre intitulé : *Adami Bohoriz horæ arcticæ de antiquâ linguâ carnioland.* Je scay que ce livre est imprimé il y a longtemps ; mais je ne le saurois déterrer. Je voudrois sçavoir si on le peut trouver dans la bibliothèque du roi ou ailleurs.

Voyant que M. Frabetti (1) vous écrit en ces termes : *Quam plurimas ex Etruscis inscriptionibus typis mandare neglexi, ne damno meo aliorum ingenia torquentur,* etc. ; il me semble qu'il seroit à propos de le prier ou de les donner au public ou de vous les communiquer pour en faire part aux curieux. Car on pourroit trouver un jour des lumières là-dessus, et il est juste qu'on conserve des anciens restes d'un peuple fameux. »

Le 18 juillet de la même année, Nicaise envoie à Huet un extrait de cette lettre depuis ces mots : *le révérend père dom Mabillon...* jusqu'au post-scriptum : *je ne sais si je n'abuse...* et Huet, le 1er octobre suivant, lui répond ainsi :

« Avranches, le 1er octobre 1697.

« ...Quelques recherches qu'on ait pu faire dans les archives de Coutances, on n'a rien trouvé de cette députation vers les Bohémiens. Le chapitre que j'ai fait touchant l'origine de plusieurs noms normands que je rapporte au saxonisme, est fort confus, plein de renvois, d'additions et de ratures. Je ne puis en faire aucun usage sans le mettre au net, et il faut pour cela du temps, et c'est ce qui me manque le plus. Cela se pourra faire, Dieu aidant, cet hiver, à Paris. L'extrait de la lettre de M. Leibnitz sur l'origine du nom de Germains est très-savante et très-curieuse, et m'a appris bien des choses. Mon peu de lumière dans la langue allemande est un grand obstacle à mes recherches. Le dictionnaire de M. Meierus pourra suppléer à mon ignorance, si je suis jamais assez heureux pour en avoir un exemplaire. Exhortez, je vous prie, M. Leibnitz à publier ses remarques contre la philosophie de Descartes, et M. Delamare à publier la vie de M. de Saumaise. Pourquoi tant et tant de remises?

« P. Daniel. »

(1) Raphaël Fabretti, un des plus habiles antiquaires du xviie siècle, mort plus qu'octogénaire le 7 janvier 1700.

XIII.

« Monsieur (2),

« Je vous ay toujours beaucoup d'obligation ; mais celle que je vous ay de la connoissance de M. Pinsson est des plus considérables. Il m'a déjà écrit deux fois et envoyé des très-bonnes choses ; cela marque combien il est obligeant, et combien il vous estime, puisque c'est à votre prière qu'il est si libéral envers un inconnu, qui aura bien de la peine à trouver quelque chose de propre à luy rendre la pareille. Cependant je tâcheray de faire en sorte que vous ne vous repentiez pas de votre recommandation,

et ne
Incutiant aliena tibi peccata pudorem.

« Je vous suis bien obligé aussi de m'avoir procuré ce que je vous avois demandé pour un amy de Berlin, qui l'est aussi de Mons. de Spanheim.

« J'ay reçu par la faveur de Mons. Pinsson la lettre pastorale de M. de Noyon et la lettre de M. l'abbé de la Trappe au sujet du quiétisme ; la première est sçavante et éloquente, et la seconde explique fort bien le fond de la chose et ce qu'on doit reprendre dans la quiétude des faux mystiques. Cependant il me semble que cela ne touche point Mons. de Cambray. J'ay lu une relation de son livre insérée dans l'Histoire des ouvrages des sçavants de M. de Beauval Basnage, où je ne trouve rien qui me paroisse dangereux. Vous verrez plus amplement ce que je pense sur cette matière dans le papier cy-joint. Il me semble que rien ne sert plus à propager le quiétisme que le bruit qu'on fait pour le supprimer.

Vidi ego jactatas motâ face crescere flammas,
Et vidi nullo concutiente mori.

« Si on n'avoit rien écrit contre le livre de M. de Cambray, la chose en seroit demeurée là, et l'empressement qu'on a de le réfuter réveille la curiosité d'une infinité de gens qui ne se contiendront pas dans les bornes que M. de Cambray leur a marquées, et qui donneront peut-être dans les fausses maximes qu'on réfute, dont ils n'auroient rien sçu sans les réfutations. Il en est de même des piétistes chez nous, qui font pour le moins autant de bruit en Allemagne que les quiétistes en Italie ou en France. Si on avoit écouté les conseils de ceux qui vouloient qu'on n'écrivît point contre, il y a longtemps qu'on n'en auroit plus parlé. Il y a dans le voisinage un homme très-sçavant à sa manière et

(2) Cette lettre est tout entière de la main de Leibnitz dans notre manuscrit. La copie de Lyon ne paraît pas avoir été bien faite.

très-ingénieux, qui nous menace d'une nouvelle théologie et qui a donné déjà quelques échantillons. Sans moy, il y a longtemps que nous aurions en luy un hérétique de plus ; mais j'ay tâché tant que j'ay pu d'empêcher qu'on ne le réfutât point.

« J'attends le jugement de M. d'Avranches sur ce que j'ay dit de *Irmino autore Herminorum et Germanorum*, et j'espère que cela ne luy déplaira point, puisqu'il est de mon sentiment. J'attends aussi un jour les notices de Coutances par sa faveur.

« Je vous supplie de me communiquer le nom de cet amy qui vouloit écrire *de fide veterum instrumentorum*. Il faudroit exhorter les héritiers (1) de ne point laisser perdre des choses si utiles. Je vous supplie aussi de pousser le R. P. Bonjour à amasser *vocabula linguæ ægyptiæ*, et de m'indiquer ceux que vous sçavez avoir ramassé *vocabula linguarum veterum* (2) ut Camdenus et Potanus *gallica*, Heinssius *punica*, Bochartus *phænicia passim et phrygia*, etc. Quinque votre *Minerva Arnalya* ne soit pas un dieu topique, c'est pourtant une déesse peu connue et qui vous pourroit donner occasion de dire quelque chose d'autres divinités peu connues, soit topiques ou autres.

« N'allez pas me déférer de ce que je vous ay dit de *solvendo tam facilè prædestinationis nodo*. Il m'en arriveroit pis que ce qui m'est arrivé à l'occasion de ce que je vous avois écrit touchant M. Descartes (3). On a réfuté ce passage de ma lettre, dans un des *Journaux des Sçavants*, d'une manière qui marque un peu de passion et d'aigreur. J'ay répondu modestement comme je crois qu'on doit faire, mais d'une manière qui peut-être me servira d'apologie suffisante, si Mons. le président Cousin, à qui j'ay envoyé ma réponse, veut bien la faire insérer dans son journal, comme il y a inséré la réfutation que j'apprends par vostre moyen estre de M. Régis.

« J'ay exhorté un sçavant à prendre en main le grand *Theatrum genealogicum Henningesii* (4) pour en procurer une nouvelle édition. Mais il y aura une infinité de choses à adjouter pour redresser cet auteur et pour le suppléer, à cause des découvertes faites après son temps. Il faudroit aussi adjouter les preuves, de sorte que ce seroit en effet un nouvel ouvrage. Comme Henningesius (5) a esté de Lunebourg, nous prétendons dans ce pays d'avoir un droit particulier sur son livre qui d'ailleurs est devenu rare.

« Un jeune Suédois fort sçavant, fils du précepteur du Roy, m'a apporté de M. de Sparwenfeld (6) (connu à Paris et mentionné dans la préface que le P. Bénier (7) a mis devant l'*Etymologicon* de M. Ménage) grand nombre de livres curieux publiés en Suède, qui nous sont peu connus, entre autres *Schefferi de libris Suecorum* (8) ; il m'a dit qu'un sçavant homme travaille à l'augmenter. Il y a aussi l'*Anticluverius* de M. Sternielm (9), et *Lundii disc. de Xamolxe Getarum* (10), et la relation de Mons. Bilberg du voyage par ordre du feu roy aux extrémités du royaume vers la Laponie, pour remarquer les endroits où le soleil ne se couche point la nuit en esté ; ce qui sert beaucoup à éclaircir la doctrine des réfractions ; car le soleil en effet paroist plus élevé qu'il ne devroit être sans les réfractions. Les médailles de Suède de Mons. Brenner (11) paroissent gravées, mais jusqu'ici sans le commentaire. Il y a des monnoyes anciennes par lesquelles on prétend prouver que les trois couronnes estoient une vieille enseigne du royaume de Suède.

« J'ai le *Museum regium Daniæ desumptum ab Oligerio Jacobæo* (12). Il y a aussi des médailles danoises. Mons. Otto Sperlin, historiographe de Danemare, bien versé dans les anciennes médailles, comme il a fait connoistre par sa dissertation *de Nummo Tranquillino* (13), travaille aux médailles de Danemarc *justo*

(1) La *Revue : Cet écrivain.*

(2) Le copiste de Lyon n'a pu déchiffrer ce paragraphe, qui est bien tel que nous le transcrivons.

(3) Nicaise avait envoyé, comme nous l'avons vu, la lettre de Leibnitz à Huet qui en avait fait trophée et l'avait répandue. De là l'article de Régis dans le *Journal des Sçavants.*

(4) La *Revue : Hermingesii.*

(5) La *Revue* donne encore *Hermingesius.*

(6) La *Revue : Spawenfeld.*

(7) La *Revue : Besnier.*

(8) Jean Scheffer, né à Strasbourg en 1621, mort à Upsal, où Christine l'avait fait professeur de droit public en 1679. Le livre dont parle ici Leibnitz est probablement *Memorabilia sueciæ gentis*, Hambourg, 1670.

(9) *Anticluverius, sive de originibus Sueco-Gothis*, Stockholm, 1686. C'est apparemment une réfutation de l'ouvrage de Philippe Cluver, de Dantzig : *Germaniæ antiquæ, libri III*, Leyde (Elzev.), 1616, 2 vol. in-fol. — George Sternielm, savant suédois, mort à 74 ans, en 1672, fut un des premiers étrangers que s'associa la Société royale de Londres. Son principal ouvrage est : *Magog arameo Gothicus, sive origines vocabulorum in linguis pene omnibus ex linguâ succicâ veteri*, Upsal, in-4°.

(10) Charles Lund, professeur de droit à Upsal, mort en 1715, à 77 ans, auteur de *Xamolxis, primus Getarum legislator* (in-4° de 238 pages, Upsal, 1687), où il prouve que le Styx et les Champs Élysées étaient dans l'Helsingie, province de Suède.

(11) Elie Brenner, mort septuagénaire, en 1717. Son *Thesaurus nummorum Sueco-Gothorum*, gravé par Sartorius, parut à Stockholm, en 1691, in-4°.

(12) Oliger Jacobeus, né à Aarhuus, en Juthland, en 1550, mort en 1701. Son *Museum* est de 1695, in-fol.

(13) *De nummo Furiæ Sabinæ Tranquillinæ Augustæ, imp. Gordiani III uxoris*, Amsterdam, 1688, in-8. Othon Sperling, pensionné par Louis XIV, et associé étranger de la Société royale de Londres, mourut à 81 ans, le 17 mars 1715. L'écrit mentionné par Leibnitz un peu plus bas est *de Danicæ linguæ et nominis antiquâ gloriâ ac prærogativa inter septentrionales commentariolus* ; Copenhague, 1694, in-4.

opere. Il a publié, il n'y a pas long-temps un petit livre de *linguâ Danicâ*, où il reprend plus d'une fois Mons. Rudbeck (1) et les autres antiquaires du Nord, qui poussent leurs imaginations trop loin.

« Vous aurez la bonté de vous souvenir du livre d'Adam Bohoriz *de Linguâ carniolanâ*, que je souhaiterois de pouvoir trouver. Je n'ay pas encore pu envoyer à M. le président Boisot la liste de ce que je souhaite pour profiter de ses bontés, parce qu'il m'a fallu du temps pour consulter plusieurs manuscrits que j'ay déjà ; mais je lui écrirai pour cela au premier jour. Au reste, je suis avec zèle,

« Monsieur,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur

« LEIBNIZ. »

« Pardonnez-moi, monsieur, que vous recevez si tard les lettres de MM. de Spanheim et Morell ; je voulois les accompagner de la mienne ; mais des voyages et autres distractions en très-grand nombre m'ont détourné. »

Mais où est le papier que Leibnitz avait joint à cette lettre et où il exposait ses sentiments sur le quiétisme et sur la grande querelle qui était à l'ordre du jour à cette époque? Ce papier ne se trouve pas dans le manuscrit de Paris à la suite de la lettre qui devait le renfermer : la copie de Lyon ne le reproduit donc pas. Cette perte eût été très-regrettable. Grâce à Dieu, nous n'avons pas à la déplorer. Nous avons retrouvé le papier qui paraissait égaré et qui l'était en effet au milieu d'autres lettres de cette même correspondance. Il n'est pas tout entier de la main de Leibnitz, et c'est ce qui aura trompé les yeux du copiste lyonnais ; mais c'est l'écriture bien connue de son secrétaire ; et de plus il y a de fréquentes ratures et des lignes entières de la main de Leibnitz. Le titre est également de sa main :

Sentiment de M. de Leibnitz sur le livre de M. de Cambray, et sur l'amour de Dieu désintéressé.

« La lettre pastorale de Mons. l'évêque de Noyon est sçavante et éloquente, et en un mot digne du caractère de son auteur ; mais il eût esté à souhaiter qu'il eût voulu s'appliquer davantage ; car il nous auroit appris bien des choses belles et relevées. Il dissuade la lecture des livres remplis de maximes dangereuses, mais il ne nomme point ces livres, et il n'explique point en quoy consiste ce *nouveau et semi-quiétisme*. Je m'imagine que cela doit estre plus connu dans son diocèse ; cependant les généralités peuvent encore faire tort à la vérité (dont l'erreur emprunte souvent les livrées), servir à l'oppression des innocents et éloigner les âmes de la plus pure théologie des vrais mystiques, qui nous doit détacher des choses mondaines pour nous mener à Dieu. Je souhaiterois donc qu'on s'appliquât plus amplement et qu'on marquât mieux les limites de l'erreur et de la vérité. Cependant la lettre qu'on attribue à Mons. l'abbé de la Trappe y sert en partie, et peut-estre que M. de Noyon a voulu s'y rapporter; c'est pourquoy ces deux lettres paroissent à la fois.

« La lettre de M. l'abbé de la Trappe est aussi fort solide, à mon avis ; ce sont sans doute des faux mystiques qui s'imaginent qu'estant une fois uni à Dieu par un acte de foy pure et de pur amour, on y demeure uni, tant qu'on ne révoque pas formellement cette union ; car il est très-visible que tout acte par lequel nous préférons nostre plaisir à ce qui est conforme à la gloire de Dieu ou à son plaisir, que la raison et la foy nous fait connoistre, est une révocation effective de l'union avec Dieu, quoiqu'on ne fasse point cette réflexion expresse d'une révocation formelle. M. de la Trappe découvre fort bien l'illusion de l'union continuelle prétendue fondée sur l'inaction, puisque c'est plutôt par des actes et exercices fréquents des vertus divines, que nous devons maintenir notre union avec Dieu, pour monstrer et fortifier l'habitude de ces vertus qui nous y unissent.

« Pour ce qui est de la charité ou de l'amour désintéressé, sur lequel je vois naître des disputes embarrassées, je crois qu'on ne sçauroit s'en bien tirer qu'en donnant une véritable définition de l'amour. Je crois de l'avoir fait autrefois dans la préface de l'ouvrage que vous sçavez, monsieur, en marquant la source de la justice ; car la *justice* dans le fond n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse ; la *charité* est une bienveillance universelle ; la *bienveillance* est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude a à l'acte ; et l'*amour* est cet acte ou estat actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autruy. Cette définition, comme j'ay marqué dès lors, est capable de résoudre l'énigme de l'amour désintéressé et le distingue des liaisons d'intérêt ou de débauche. Je me souviens que dans une conversation que j'eus, il y a plusieurs années, avec M. le comte... Italien,

(1) Olaus Rudbeck, l'un des plus savants hommes qu'ait produits la Suède, né en 1630, mort en 1702; il s'agit ici de son *Atlantica sive Manheim, vera Japheti posterorum sedes ac patria;* Upsal, 1675 et années suivantes, 4 volumes petit in-fol., avec un atlas in-fol. de 41 feuilles. Rudbeck y soutient que la Suède est l'Atlantide de Platon et la mère du genre humain. Fréret assure que tout n'est pas à rejeter dans cet ouvrage dont deux volumes seulement avaient paru lorsque Leibnitz imprimait ceci.

et d'autres amis, où on ne parloit que de l'amour humain, cette difficulté fut agitée, et on trouva ma solution satisfaisante. Lorsqu'on aime sincèrement une personne, on n'y cherche pas son propre profit, ni un plaisir détaché de celuy de la personne aimée, mais on cherche son plaisir dans le contentement et dans la félicité de cette personne; et si cette félicité ne plaisoit pas en elle-même, mais seulement à cause d'un avantage qui en résulte pour nous, ce ne seroit plus un amour sincère et pur. Il faut donc qu'on trouve immédiatement du plaisir dans cette félicité, et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée; car tout ce qui fait du plaisir immédiatement par luy-même est aussi désiré pour luy-même, comme faisant (au moins en partie) le but de nos vues, et comme une chose qui entre dans notre propre félicité et nous donne de la satisfaction.

«Cela sert à concilier deux vérités qui paroissent incompatibles; car nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoi que nous puissions dire; cependant nous n'aimons point encore tout à fait purement, quand nous ne cherchons pas le bien de l'objet aimé pour luy-même et parce qu'il nous plaît luy-même, mais à cause d'un avantage qui nous en provient. Mais il est visible par la notion de l'amour que nous venons de donner, comment nous cherchons en même temps notre bien pour nous et le bien de l'objet aimé pour luy-même, lorsque le bien de cet objet est immédiatement, dernièrement (*ultimato*) et par luy-même notre but, notre plaisir et notre bien, comme il arrive à l'égard de toutes les choses qu'on souhaite, parce qu'elles nous plaisent par elles-mêmes, et sont par conséquent bonnes de soy, quand on n'auroit aucun égard aux conséquences; ce sont des fins et non pas des moyens.

«Or, l'amour divin est infiniment au-dessus des amours des créatures; car les autres objets dignes d'estre aimés font en effet partie de notre contentement ou de notre bonheur en tant que leur perfection nous touche et nous plaît, au lieu que la félicité de Dieu ne fait pas une partie de nostre bonheur, mais le tout. Il en est la source et non pas l'accessoire; et les plaisirs des objets aimables mondains pouvant nuire par des conséquences, le seul plaisir qu'on prend dans la jouissance des perfections divines est sûrement et absolument bon, sans qu'il y puisse avoir du danger ou de l'excès.

«Ces considérations font voir en quoy consiste le véritable désintéressement du pur amour qui ne sçauroit estre détaché de nostre propre contentement et félicité, comme M. de la Trappe a fort bien remarqué, puisque notre véritable félicité renferme essentiellement la connoissance de la félicité de Dieu et des perfections divines, c'est-à-dire l'amour de Dieu, et par conséquent il est impossible de préférer l'un à l'autre par une pensée fondée en notions distinctes; et vouloir le détacher de luy-même et de son bien, c'est jouer de paroles, ou si l'on veut aller aux effets, c'est tomber dans un quiétisme extravagant, c'est vouloir une inaction stupide ou plutôt affectée et simulée, où, sous prétexte de la résignation et de l'anéantissement de l'âme abymée en Dieu, on peut aller au libertinage dans la pratique, ou du moins à un athéisme spéculatif caché, tel que celuy d'Averroès et d'autres plus anciens, qui vouloient que notre âme se perdoit enfin dans l'esprit universel, et que c'est là l'union parfaite avec Dieu, sentiments dont je trouve quelques traces dans les expressions assez ingénieuses, mais quelquefois bien ambiguës et bien sujettes à caution, de certaines épigrammes d'un auteur mystique, qui s'appelle *Joannes Angelus*. Je ne doute point que les vrais mystiques et bons directeurs n'en soient bien éloignés, et j'ay surtout trouvé de la satisfaction dans les excellents ouvrages du P. Spée, jésuite dont le mérite a été infiniment au-dessus de la réputation qu'il a acquise. Cependant il faut avouer qu'on ne donne pas toujours des préceptes suffisants pour exciter le pur amour de Dieu sur toutes choses et la véritable contrition, et lors même qu'on fonde l'amour de Dieu sur ses bienfaits, considérés d'une manière qui ne marque pas en même temps ses perfections, c'est un amour d'un degré inférieur, utile sans doute et louable, mais qui ne laisse pas d'être intéressé et n'a pas toutes les conditions du pur amour divin; et selon les principes du P. Spée, il faudroit plutôt le rapporter à cette vertu théologique qu'on appelle espérance qu'à la charité même. D'ailleurs, on peut se sentir obligé à une personne sans l'estimer, lorsque ses bienfaits ne marquent point sa sagesse, et l'amour dont il s'agit ici ne sçauroit être sans estime.

«Je croy que le dessein de M. l'archevêque de Cambray a esté d'élever les âmes au véritable amour de Dieu et à cette tranquillité qui en accompagne la jouissance, en détournant en même temps les illusions d'une fausse quiétude. S'il a bien exécuté son dessein, c'est ce que je ne sçaurois point encore dire. Cependant je présume qu'il ne s'y sera point mal pris, et la relation de ce livre que j'ay vu dans l'histoire du *Journal des Sçavants*, me confirme dans cette pensée; car il me semble que tout ce que j'y ay lu pourroit estre interprété favorablement. Cependant, comme j'apprends que des personnes d'un jugement exquis trouvent à redire à cet ouvrage, ou demandent plus d'explication, je suspends mon sentiment là-dessus; et en attendant plus d'éclaircissement, je serai toujours porté à avoir bonne opinion d'un auteur, surtout quand on a d'ailleurs des preuves de son mérite, et je croy qu'il n'y a guère de matière qui mérite mieux

d'estre prêchée que le véritable amour de Dieu. J'ay appris que depuis peu une jeune demoiselle angloise, nommée mademoiselle Asb (1), a échangé des belles lettres avec un théologien habile, nommé M. Norris, au sujet de l'amour de Dieu désintéressé, dont on parle tant maintenant en France. Rien n'est plus de la juridiction des dames que les notions de l'amour; et comme l'amour divin et l'amour humain ont une notion commune, les dames pourront fort bien approfondir cette pensée de la théologie. « L. »

Qu'on nous permette de citer à côté de l'opinion de Leibnitz celle d'un autre correspondant de Nicaise dont la réputation n'est nullement théologique, le savant antiquaire Morell, protestant qui avait souffert pour sa foi et dont les lettres témoignent du plus noble et du plus pur caractère. Il écrivait à Nicaise à la fin de l'année 1695, de sa retraite d'Arnstadt :

« Les agitations que j'ai eu à soutenir en France sont un effet de la pure grâce de mon Dieu. Car je puis dire avoir appris dans la Bastille à être chrétien et à comprendre ce qu'est le devoir d'un misérable mortel envers son Créateur. Ainsi, bien loin d'avoir de la rancune contre le ministre défunt, il a été l'organe de mon bonheur, et plût à Dieu que je pusse par une seconde adversité le remettre en vie, afin qu'il pût faire repentance de tout le mal qu'il a causé... Il n'y a qu'à regarder tous les événements comme des effets de la Providence supérieure qui nous appelle à soi par des afflictions, étant impossible de servir franchement deux maîtres contraires. Prenez seulement l'exemple du R. P. Norris, qui étoit tranquille dans sa cellule et content; présentement il devient esclave d'un fantôme de grandeur, et il ne pourra plus vivre ni à soi ni à ses amis. Tant plus je fréquente les grands, tant plus je trouve qu'ils sont malheureux jusqu'à en avoir pitié. Pourvu qu'un homme se borne dans son esprit et se contente, il est plus riche que le roi et n'a aucun revers à craindre. Hors la nourriture et le vêtement, tout le reste ne sont que des illusions : le bon sens nous le dit sans entrer en raison théologique. »

Un tel homme devait incliner vers le mysticisme, et par plus d'une raison le pieux et humble antiquaire était favorable à Fénelon; il le déclare expressément.

(Correspondance de Nicaise, tome IV, n° 155.)

(Sans date).

« L'on aura bien de la peine à Rome à se résoudre de condamner le livre de M. de Cambray, car il faudroit condamner en même temps plusieurs saints de votre Église et la plupart des théologiens mystiques qui ont eu approbation. La question ou difficulté est délicate, quoique peu utile pour l'instruction du peuple. Je ne trouve rien que de bon dans ce livre, ayant ici l'édition faite à Amsterdam : et je m'étoune que l'état du christianisme soit si déplorable que l'on n'ose étaler la vérité toute simple comme l'on a fait par le passé. Il semble que vous vous rangiez du nombre de ceux qui condamnent M. de Cambray; j'en suis surpris; car les raisons que vous alléguez ne disent rien qui mérite ou appuie une telle condamnation, mais seulement que vous vous laissez entraîner par le courant et augmentez le nombre du côté des gagnants.

« Dites-moi, s'il vous plaît, puisque l'amour du prochain doit être sans intérêt, voire contre l'intérêt et la raison, en ce que nous devons aimer nos ennemis et ceux qui nous haïssent, si c'est mal fait de dire que l'amour de Dieu doit être sans intérêt... C'est Dieu même qui embrase l'âme pour le pouvoir aimer. Et à proprement parler, nul ne sauroit aimer Dieu avant sa régénération et en se soumettant entièrement à sa sainte volonté par une entière abnégation de soi-même, ce qui bannit tout intérêt. La décision de Rome ne pourra empêcher l'amour divin dans l'âme fidèle et ne sauroit l'allumer dans un cœur non régénéré. Ainsi quel parti le pape prenne, il ne fera pas grand mal ni grand bien. Comment pouvez-vous dire qu'on devroit condamner M. de Cambray par la seule raison de ce qu'il enseigne en d'autres termes que la coutume? Il faut donc toujours acquiescer et suivre l'erreur populaire? Est-ce que M. de Cambray parle autrement qu'un Taulère, Kempis, sainte Thérèse, saint François de Sales et une infinité de lumières de votre Église? Et dans le fond quelle hérésie ont ses paroles? Il n'enseigne rien de nouveau, mais nous dépeint l'amour divin dans des termes plus relevés. Ainsi je ne vois pas qu'on ait grande obligation à M. de Meaux d'avoir suscité une querelle inutile et trop scandaleuse. Est-il possible qu'il soit embrasé de l'amour divin dont il fait le savant et le docteur, tandis qu'il déchire son prochain par des écrits aigres, sans légitime sujet? Pour moi, je crois que si M. de Cambray n'avoit pas été précepteur du duc de Bourgogne, (au lieu de) M. de Meaux, qui croyait l'être comme auprès du père, le livre de M. de Cambray auroit été orthodoxe. La gazette m'apprend que l'on accuse une certaine dame Guyon et qu'elle a inspiré ces sentiments à M. de Cambray. Cependant je n'ai jamais entendu parler de cette femme tandis que j'étois à Paris et voudrois bien savoir son histoire. Toutes ces disputes ne font pas de bons chrétiens : il vaudroit mieux les assoupir qu'en venir à une discussion.

« MORELL. »

(1) Sic.

Huet, auquel Nicaise communiqua la lettre de Leibnitz, prit la chose tout autrement que le bon Morell. Il se réjouit de voir Leibnitz engagé contre le cartésianisme, mais il se garde bien de s'expliquer sur la redoutable question qui divisait alors la religion et la science.

(Correspondance de Nicaise, tome I, nº 67.)

« A Avranches, 22 janvier 1698.

« .... J'ai vu dans quelques-uns des derniers journaux que je me fais envoyer, quelque attaque contre M. Leibnitz en faveur du cartésianisme. On dit de lui ce que les cartésiens allemands ont dit de moi, que ces matières ne sont pas mon gibier, que nous devons nous contenir dans notre sphère, lui dans les mathématiques, et moi dans l'étude de l'antiquité. Cette conduite justifie ce que je leur ai objecté, qu'ils veulent faire passer la doctrine cartésienne pour une espèce de magie noire impénétrable à tous autres qu'à ceux qui ont été initiés à ces mystères. M. Leibnitz leur a fort bien répondu, et il ne sauroit mieux faire voir la fausseté de cette objection qu'en attaquant cette secte avec sa force et sa solidité ordinaires. On m'a redonné quelque espérance du côté de Coutances pour cette députation du concile de Basle...

« ..... Pour ce que vous me mandez au sujet de l'amour désintéressé, je n'en voudrois pas faire les dames juges, quelqu'enclines qu'elles soient à l'amour. Il faut s'en rapporter aux théologiens, qui voient mieux les conséquences de cette doctrine que des folles coquettes. Aussi suis-je bien persuadé que M. Leibnitz a voulu se divertir quand il vous a écrit ce que vous me rappportez.

« P. Daniel. »

Enfin, dans une autre lettre de Huet à Nicaise, à peu près de la même époque, il n'y a plus un seul mot sur l'amour divin.

« A Aunay, 4 mars 1698.

« .... Je vous prie de mander à M. Leibnitz, après l'avoir assuré que je l'honore infiniment, que j ai bien envie de savoir son sentiment touchant le dessein de ce traité des navigations de Salomon, que voici en peu de mots : Je prétends qu'Hiram, roi de Tyr, envoyoit ses vaisseaux de Tyr dans la mer Rouge, pour les joindre à la flotte de Salomon qui étoit à Asiongaber, port de la mer Rouge; que ces vaisseaux de Tyr passoient de la mer Méditerranée dans la mer Rouge par un canal que je prétends avoir joint dès lors le Nil à la mer Rouge. Je dis ensuite qu'Ophir est toute la côte occidentale du grand continent d'Afrique, et spécialement les environs de Sofala. Et je montre que dans quelques exemplaires des septante, *Ophir* est appelé *Sophara*. Je passe de là à la recherche de Barsis et je soutiens que c'est toute la côte occidentale d'Afrique et d'Espagne, et spécialement les environs de l'embouchure du Bœtis. Et j'avance un paradoxe contre quoi M. Grœvius s'est récrié, mais que j'ai prouvé par l'autorité de treize anciens auteurs, et par des raisons très-solides, que les anciens doubloient le cap de Bonne-Espérance, et que les Portugais ont retrouvé mais non pas trouvé ce chemin. J'examine fort en détail ce que c'étoit que ces marchandises que la flotte de Salomon lui rapportoit; et je traite enfin plusieurs questions nouvelles et curieuses que je souhaite que vous et M. Leibnitz et mes autres amis puissiez voir dans l'original.

« P. Daniel. »

XIV.

Ainsi se termine l'année 1697. En 1698, Leibnitz, qui ne savait pas bien ce qui se passait à Paris, n'hésite pas, dans une lettre à Nicaise du 24 mai, au milieu de beaucoup d'autres choses, à reprendre la question de l'amour divin. Cette lettre est fort belle. Nous la tirons de la *Revue des deux Bourgognes;* car elle manque dans notre manuscrit : ou du moins il n'y a guère que la partie de cette lettre qui se rapporte à la théologie.

« Hanover, 4/14 mai 1698.

« Je vous suis très-obligé, monsieur, du soin que vous avez pris tant pour m'avertir du traité de M. le président Boisot que pour le disposer à continuer de m'être favorable, comme vous l'aviez disposé à l'être d'abord. La cause que je n'avois point encor profité de ses premières offres a été que, par je ne sçay quel accident, la liste qu'il m'avoit envoyée s'estoit égarée dans le tas immense de mes papiers. L'espérance de la retrouver m'avoit fait différer d'avouer la faute et de le soupplier d'une nouvelle copie de cette liste. Mais ce temps pressant maintenant, je luy ay fait aveu de ce malheur, disant que je ne sçay point si je dois oser le soupplier de pousser ses bontés jusqu'à me l'envoyer de nouveau. J'ajoute que je me souvenois que la pluspart des pièces m'avoient paru dignes d'être obtenues, mais que je ne les avois voulu demander qu'à condition de pouvoir faire moi-même la dépense des copies, ou bien, au cas qu'on eût manqué de personnes propres à les faire, que j'aurois souhaité d'obtenir pour quelque temps ces deux tomes où ces pièces se trouvent, et qu'on auroit pu prendre des mesures très-seures, maintenant que la paix est faite (1), pour les

(1) La paix de Riswick, en 1697.

faire passer à Bâle, et de là à Francfort, et j'aurois voulu donner toutes les assurances nécessaires pour ne faire point douter d'une exacte restitution. Mais je ne sçavois présentement s'il m'étoit encor permis de former ces sortes de souhaits et d'en espérer quelque succès; qu'en ce cas mon obligation seroit plus grande et que le public en seroit d'autant plus redevable à M. le président Boisot et à la mémoire illustre de feu M. l'abbé son frère, et enfin que j'attendrai sa décision. J'ai jugé à propos et plus conforme à la vérité de luy écrire ces choses moy même, mais je vous supplie, monsieur, de les appuyer.

« L'erreur sur le pur amour paroît être un malentendu qui, comme je vous l'ai déjà dit, monsieur, vient peut-être de ce qu'on ne s'est pas attaché à bien former les définitions des termes. Aimer véritablement et d'une manière désintéressée n'est autre chose qu'être porté à trouver du plaisir dans les perfections ou dans la félicité de l'objet, et, par conséquent, à trouver de la douleur dans ce qui peut être contraire à ces perfections. Cet amour a proprement pour objet des substances susceptibles de la félicité; mais on en trouve quelque image à l'égard des objets qui ont des perfections sans les sentiments, comme seroit par exemple un beau tableau. Celuy qui trouve du plaisir à le contempler et qui trouveroit de la douleur à le voir gasté, quand il appartiendroit même à un autre, l'aimeroit pour ainsi dire d'un amour désintéressé; ce que ne feroit pas celuy qui auroit seulement en vue de gagner en le vendant ou de s'attirer de l'applaudissement en le faisant voir, sans se soucier au reste qu'on le gaste ou non quand il ne sera plus à luy. Cela fait voir qu'on ne sauroit oster le plaisir et la pratique à l'amour sans le détruire, et que M. Despréaux a eu également raison dans ses beaux vers, dont vous m'avez fait part, de recommander l'importance de l'amour divin et d'empêcher qu'on se forme un amour chimérique et sans effet. J'ay expliqué ma définition dans la préface de mon *Codex diplomaticus juris gentium*, publié avant la naissance de ces nouvelles disputes, parce que j'en avois besoin pour donner la définition de la JUSTICE, laquelle à mon avis n'est autre chose que LA CHARITÉ RÉGLÉE SUIVANT LA SAGESSE; et la charité étant une bienveillance universelle, et la bienveillance étant une habitude d'aimer, il étoit nécessaire de définir ce que c'est qu'aimer; et puisque aimer est avoir un sentiment qui fait trouver du plaisir dans ce qui convient à la félicité de l'objet aimé, et que ce qui fait la règle de la sagesse n'est autre chose que la science de la félicité, je faisois voir par cette analyse que la félicité est le fondement de la justice, et que ceux qui voudroient donner les véritables éléments de la jurisprudence, que je ne trouve pas encor écrits comme il faut, devroient commencer par l'établissement de la science de la félicité, qui ne paroît pas encore bien fixée non plus, quoique les livres de morale soient pleins de discours de la béatitude ou du souverain bien.

« Comme ce plaisir, qui n'est autre chose que le sentiment de quelque perfection, est un des principaux points de la félicité, laquelle consiste dans un état durable de la possession de ce qu'il faut pour goûter du plaisir, il seroit à souhaiter que la science des plaisirs, que feu M. Lantin méditoit, eust été achevée; et il seroit bon au moins de pouvoir obtenir l'économie de son projet, mais il seroit encor mieux si on pouvoit obtenir ses recueils et ses réflexions sur cette matière. Je l'ay souvent fait sommer autrefois par feu M. l'abbé Foucher, comme je faisois aussi la guerre à feu M. Justel de ce qu'il laissoit mourir son beau dessein des commodités de la vie. S'il est à désirer que des excellents hommes prennent soin de conserver leurs pensées, il seroit encor plus à souhaiter que le public y prît part pour faciliter leurs desseins; mais *id populus curat scilicet*. Il est vrai que lorsque des grands princes et leurs ministres tournent les pensées encor du côté des sciences, comme on fait en France, on fait réussir quantité de belles choses, qui sans cela auroient été perdues pour le genre humain. Mais on ne sauroit empêcher qu'il n'échappe toujours quelque chose, d'autant que le public n'en est pas toujours assez informé.

« Entre nous, je vous laisse juger, monsieur, si ce que je viens de vous écrire ne pourroit estre envoyé à M. l'abbé Bourdelot, pour être communiqué à M. le président Cousin. Mais il seroit bon que cela ne se fît que comme de vous. Il suffiroit de ne mettre mon nom que par des initiales comme par exemple: Extrait d'une lettre de M. D. L. à M. l'abbé Nicaise, touchant l'amour désintéressé et les fondements de la justice (1).

« Si M. Bayle est réconcilié avec M. Jurieu, j'en suis bien aise: il pourra travailler désormais avec plus de liberté aux choses utiles.

« J'ai envoyé la lettre du R. P. Bonjour à M. Ludolfi, mais je la trouve trop courte. Il pourroit bien lui écrire dorénavant en françois et plus amplement; les sçavants hommes ne se doivent point écrire des lettres vuides. Je voudrois qu'il se fût expliqué un peu plus sur les difficultés que M. Ludolfi trouvoit dans son système, et qu'il lui eust fait quelque détail de son dessein pour mieux profiter de son jugement, car quelque habile homme que soit le P. Bonjour, il est jeune, et cela veut dire que le jugement d'un excellent homme avancé en âge lui sera toujours utile. A quelle

(1) C'est l'extrait qui se trouve dans le manuscrit de Paris.

langue croit-il que l'ancienne égyptienne se rapporte le plus?

« M. l'évêque de Salisbury (1) m'a fait tenir enfin le livre traduit d'espagnol par un théologien de son diocèse. Ce sont des lettres que le fiscal Vargas (depuis ambassadeur de Philippe II à Rome) et quelques théologiens espagnols ont écrites de Trente, où le concile et les légats du pape ne sont pas fort avantageusement représentés. Cette version est angloise, mais il en paroîtra bientôt une françoise; et même on fera imprimer aussi l'original espagnol. Ces lettres justifient extrêmement ce que Fra Paolo a écrit, et font voir que le cardinal Pallavicini ne l'a pas bien réfuté. Cela étant, la France est fort à louer de n'avoir pas encor reconnu ce concile pour véritablement œcuménique; et elle fera bien sans doute de s'en garder encor doresnavant, pour ne point faire préjudice à l'autorité même de l'Église et des conciles, en voulant qu'un concile de contrebande passe pour un bon.

« Le R. P. Bouvet (2) m'a envoyé son livre qui contient le pourtrait du monarque de la Chine (3), et je lui ai envoyé des questions pour la Chine, auxquelles il m'a promis des solutions. Je suis avec zèle, etc.

« Leibniz. »

« *P. S.* Le jugement de M. d'Avranches sur ma réponse à M. Régis (4) me donne beaucoup de contentement; *sufficit talibus placuisse*. Les bons Cartésiens, tels qu'ils sont vulgairement, n'ont pas grand sujet de se vanter de leur grimoire. — Les vers de M. Boileau me plaisent toujours beaucoup. — Nous avons aussi des reliques à Hanover, et d'aussi bonnes qu'il y en ait en Europe. Dernièrement un en a fait imprimer un catalogue. Quelques-unes ont été apportées du Levant, il y a plus de trois siècles. — Il me semble qu'on prend à tâche, à présent, de mortifier les jésuites en France. Chacun a son tour. — Mes vers à madame de Scudéri n'étoient point sur l'amour désintéressé. »

XV.

Nous joignons ici immédiatement la lettre ci-dessous qui n'a pas beaucoup d'importance.

« Hanover, ce 24 juin 1690 (5).

« Monsieur,

« Vous avez receu ma dernière, à laquelle je me rapporte, et vous diray cependant que j'ay publié ce printemps la chronique d'Albéricus, *monachus Trium Fontium* (6), citée si souvent par MM. du Chêne, Le Mire, Blondel, Chifflet, et qui contient tant de belles notices généalogiques. Comme j'en ay eu un vieux exemplaire manuscrit en parchemin assez bon, et un autre moderne de la bibliothèque de Wolfenbuttel, quoique imparfait, j'en ay pu donner une édition passable; et j'espère que les curieux m'en sauront quelque gré, parce qu'autrement cet ouvrage seroit peut-être encor demeuré enseveli longtemps. Il y en avoit un exemplaire dans la bibliothèque des jésuites du collége de Clermont; mais il étoit aussi imparfait que celui de Wolfenbuttel, à ce que le R. P. Hardouin me fit dire.

« Ce qui m'engage, monsieur, à vous écrire présentement est la lettre de M. Ludolphi (7), par laquelle il répond à celle du R. P. Bonjour (8), que je vous envoie ici jointe; vous suppliant de la faire tenir. On feroit bien de faire envoyer à M. Ludolphi l'exemplaire æthiupique qu'il demande; car il n'y a personne qui en puisse faire un meilleur usage que lui; et j'ose joindre mes prières aux siennes, ayant eu autrefois l'honneur de faire la révérence à l'éminentissime cardinal Casanate (9), et l'ayant trouvé porté à favoriser les connoissances utiles.

« Notre sçavant ami, M. Morell, a fait une chute en revenant de la foire de Leipsig, qui l'empêche de se servir de sa main pour écrire. On espère pourtant, à ce qu'il m'a fait écrire, que ce sera sans suite. Je suis, etc. »

(1) Le fameux Gilbert Burnet, mort en 1615. — Le jurisconsulte Fr. Nargas, mort en 1560 avait un grand renom d'érudition et d'intégrité. Ses *Lettres et Mémoires touchant le Concile de Trente* ont eté traduits en français (Amsterdam, 1700 et 1720, in-8).

(2) Jésuite, et l'un des six premiers missionnaires mathématiciens que Louis XIV fit partir à ses frais pour la Chine en 1685; mort septuagénaire en 1732.

(3) L'empereur Kaog-hi. Ce portrait fut traduit en latin par Leibnitz et publie en 1669. Le recueil de Chrétien Kortholt contient des lettres du P. Bouvet à Leibnitz.

(4) Pierre-Sylvain Régis, cartésien, mort en 1707, avait répondu aux objections anticartésiennes de Huet. Leibnitz etait venu au secours du prelat.

(5) Cette lettre manque dans le manuscrit de Paris.

(6) La chronique d'Albérie des Trois Fontaines, moine cistercien du XIIIe siècle, parut dans le tome II des *Accessiones Historicæ* (Liepzig, 1698, in-4°).

(7) L'orientaliste Job Ludolf, qui possédait vingt-cinq langues et qui mourut octogénaire en 1705, préparait alors sa grammaire ethiopique (1702) et son *lexicon Æthiopico-latinum*, 1699, in-fol. Sa *Grammatica Amharicæ linguæ* venait de paraître.

(8) Religieux augustin, auteur de l'*Exercitatio in monumenta coptica seu Ægyptiaca bibliothecæ Vaticanæ* (Rome, 1672, in-4°), mort en 1714, à 44 ans.

(9) Napolitain, bibliothécaire du Vatican.

Nicaise fait connaître à Huet ces deux lettres de Leibnitz ; mais il reconnaît qu'avec les dispositions du Roi, la publication des idées de son docte correspondant serait imprudente.

« Dijon, 26 juin 1698.

« M. Leibnitz me charge de faire ses compliments à Votre Grandeur. Il me mande que M. l'évêque de Salisbury lui a fait voir enfin le livre traduit de l'espagnol par un théologien de son diocèse. Ce sont des lettres que le fiscal Vargas (depuis ambassadeur de Philippe II à Rome) et quelques théologiens espagnols ont écrites de Trente, dans lesquelles le concile et les légats du pape ne sont pas fort avantageusement représentés. Cette version est anglaise, mais il en paraîtra bientôt une française, et même on fera aussi imprimer l'original espagnol. Ces lettres justifient entièrement ce que Fra Paolo a écrit, et font voir que le cardinal Pallavicini ne l'a pas bien réfuté. Cela étant, ajoute-t-il, la France est fort à louer de n'avoir pas encore reconnu ce concile pour véritablement œcuménique ; elle fera bien sans doute de s'en garder encore. Je vous envoie un extrait de l'*Amour désintéressé* et des *Fondements de la justice*, de M. Leibnitz. Cette question est de mode maintenant, et il aurait désiré qu'on la mît dans le *Journal des Sçavants* sous les lettres initiales de son nom et du mien ; mais comme le Roi ne veut pas qu'on parle de ces matières, il n'est pas à propos d'en entretenir le public...

« NICAISE. »

« Dijon, 8 août 1698.

« J'ai reçu depuis peu des lettres de M. Leibnitz qui me charge toujours d'assurer Votre Grandeur de ses respects. Il a fait imprimer depuis peu, à ce qu'il m'écrit, la Chronique d'*Albericus monachus Trium Fontium*, citée si souvent par Duchêne, Blondel, Chifflet, etc., etc., qui contient beaucoup de belles notes généalogiques. Il m'envoie une lettre de M. Ludolf pour le P. Bonjour, où ce grand homme témoigne fortement être du sentiment de Votre Grandeur, sur le dessein de ce Père ou jeune religieux touchant les antiquités égyptiennes, etc.

« J'avais fait part à mademoiselle de Scudéry, qui est des amis de M. Leibnitz, de son sentiment sur l'amour désintéressé, en lui disant qu'il n'était contraire ni à M. de Meaux ni M. de Cambray, pour me venger un peu de quelques vers de sa façon dont elle m'avait régalé. Elle me répond qu'elle ne veut point se mêler dans une dispute d'une matière si élevée, et qu'elle se tient en repos en se bornant aux commandements de Dieu, au Nouveau Testament et au *Pater*. Car je crois, dit-elle, qu'une prière que J.-C. a enseignée ne contient pas un intérêt criminel, quoique madame Guyon la regarde comme une prière intéressée, ce qui renverserait les fondements du christianisme. On me mande de Rome que les cardinaux du Saint-Office, las de recevoir tous les jours de nouveaux écrits pour et contre M. de Cambray, vont donner leur vote par écrit : que cependant on ne verra que dans quelques mois la discussion de cette affaire, tant Rome est mystérieuse. M. de Cambray pouvait jouir heureusement de sa fortune sans donner dans ce goût mystérieux.

« NICAISE. »

Voici comment s'exprimait l'abbé Bourdelot, correspondant de Nicaise et que Leibnitz avait désiré qu'on consultât.

« Versailles, 7 juillet 1698.

« ... Depuis la relation sur le quiétisme de M. de Meaux qu'on a fait lire à M. le duc de Bourgogne, par ordre exprès du roi, M. de Cambray est tombé dans le dernier mépris, et on veut mal à M. l'archevêque de Paris et à M. de Meaux de l'avoir laissé faire archevêque, sachant tout ce qu'ils en savaient, dont ils n'ont encore révélé qu'une partie ; on dit qu'on avait saisi deux caisses d'une réponse de ce prélat aux réponses de M. l'archevêque et de M. de Meaux à ses lettres, mais qu'ils ont supplié le roi de la laisser paraître, l'ayant assuré qu'elle ne ferait aucun tort à la bonne cause, et au contraire, et qu'ils ont de quoi achever d'en confondre l'auteur à ne jamais répliquer. Tant qu'il n'a été question que du dogme, il partageait les esprits, mais l'histoire et les faits l'ont accablé.

« Je suis...

« BOURDELOT. »

Pour Huet, il conserve sa circonspection et s'abstient d'exprimer ses idées, même en une simple correspondance.

« Avranches, 17 août 1698

« ..... Je voudrais que M. Leibnitz eût étendu un peu davantage ses réflexions sur le pur amour. Cette matière retentit si hautement et si souvent à nos oreilles, qu'il est malaisé de s'empêcher de la méditer. J'ai formé mes pensées comme M. de Leibnitz les siennes ; mais les personnes qui s'intéressent à cette dispute et la passion avec laquelle elle est agitée, font que ces méditations demeurent méditations, et ne passent point aux discours ni aux écrits. Apprenez-moi, s'il vous plaît, si le *Codex diplomaticus* de M. Leibnitz et son *Albericus monachus Trium Fontium*, ne passeront point en France. Dites-moi aussi des nouvelles des Origines de la langue saxonne. Ce que j'avais ramassé sur cette matière est entre les mains

de mes amis; mais il n'est pas public et je ne sais s'il le sera jamais.

« P. Daniel, év. d'Avranches. »

Dans une dernière lettre du 23 décembre 1698, Leibnitz, malgré les avis qu'on lui a donnés, revient sur la question et maintient à la fois l'exactitude de Bossuet et l'innocence de Fénélon. En 1699, même après la bulle du pape qui condamne Fénélon, il ne l'abandonne pas entièrement et il fait encore ses réserves. Nous donnons ces trois lettres de Leibnitz, d'après la *Revue de Bourgogne*.

XVI.

« Hanovre, 23 décembre, v. st., 1698 (1).

« Monsieur,

« Je ne sçay par quel malheur celle que vous avez eu la bonté de m'envoyer de la part de M. le président Boisot n'est pas venue jusqu'à moi. Quand il me fera la grâce de m'envoyer le catalogue qu'il me fait espérer, je vous supplie de le bien recommander à Paris, afin que M. Brosseau (2) le reçoive.

« Je n'ay garde de décider dans la controverse qui est entre M. de Meaux et M. de Cambray; je n'ay lu que peu de pièces de ce procès; cependant je suis prévenu pour deux choses, l'une est l'exactitude de M. de Meaux, l'autre est l'innocence de M. de Cambray, et je les croiray jusqu'à ce que je sois forcé par de bonnes preuves de croire que le premier s'est trompé dans la doctrine, ou que le second a manqué du costé de la bonne foy. Comme j'ay de la passion pour la gloire de M. de Meaux, j'ay aussi ce penchant ordinaire à ceux qui sont d'un bon naturel, de souhaiter qu'on épargne les malheureux autant qu'il est possible. C'est ce qui fait que je n'aime point les satyres qui déchirent un homme dont la mauvaise réputation n'est pas bien avérée.

« J'ay vu un dialogue intitulé : Les *Adieux de Nicodème, solliciteur en cour de Rome, par mad. Guyon et son compère Bonnefoy*, où les choses me paroissent outrées et traitées peu délicatement. Selon les apparences, mad. Guyon est une orgueilleuse visionnaire, et on ne doit point confondre sa cause avec celle de M. de Cambray, quoique ce prélat ait été trompé par son air de spiritualité.

« Je vous remercie fort, monsieur, de la communication de la lettre de vostre sçavant ami de Rome, où il ne marque pas seulement les nouveaux livres de conséquence, mais en marque aussi le but, et en juge fort solidement. Le livre de la poésie italienne de M. Crescimbeni (3), et celui *delle Masnade* de M. Fontanini (4) sont fort à mon gré.

« Mons. Hofman, de Bâle (5), n'est point content de l'édition de Hollande de son dictionnaire, et il en prépare une autre qui sera apparemment préférable, non pas pour la bonté de l'impression, mais pour les choses.

« M. Chapuzeau (6), qui demeure à Zell, travaille fort et ferme au sien, où il redressera (suivant son projet) les fautes de choses, y retranchera les inutilités et les choses odieuses, et suppléera une infinité de manquements. Le Père Coronelli promet aussi un dictionnaire italien qui sera apparemment une traduction de Moréri retouché.

« Il y a un professeur en théologie à Leipzig, nommé Mons. Ikigias (7), sçavant dans l'histoire ecclésiastique, qui a donné un livre *de hæresibus ævi apostolici*, et qui vient de publier les écrits de quelques Pères apostoliques, comme Ignace, Polycarpe, etc.

« La version françoise des mémoires de Vargas touchant le concile de Trente paroistra après l'angloise. Je croy qu'on n'a pas sujet de douter de la bonne foy des interprètes. Des pièces jointes à d'autres pourroient servir de supplément à l'histoire de Frà-Paolo, et Mons. Amelot de la Houssaye le pourroit faire mieux que personne, comme Mons. d'Avranches juge avec raison, pourvu qu'il soit permis à M. Amelot de dire ses sentiments avec la liberté qui y est nécessaire. M. de Spanheim est avec M. d'Avranches à Paris. Je ne sçay par quelle négligence des libraires il arrive que ce que je donne au public ne passe point en France. Il faudra que j'y mette ordre. Je suis bien aise que le P. Dom Pezron (8) travaille sur la langue celtique et sur les origines des nations. Mon opinion a toujours été que c'est par les langues qu'il faut connoistre les connexions des peuples. Je

(1) Manque dans le manuscrit de Paris.

(2) Résident du duc de Brunswick-Lunebourg à Paris.

(3) *Istoria della volgar poesia*, Rome, 1698, in-4°, devenu classique. Crescimbeni était prêtre. Il fonda l'académie dite des Arcades, et mourut en 1728.

(4) *Delle Masnade ed altri servi, secondo l'uso de' Longobardi* (Venise, 1698, in-4°). — Fontanini mourut archevêque d'Ancyre et sexagénaire en 1736.

(5) Jean-Jacques Hoffmann, professeur à Bâle, sa patrie, mort en 1706, à 71 ans. — Il s'agit ici du *Lexicon universale, historico geographico-chronologico-poetico-philologicum*, réimprimé à Leyde en 1698, 4 volumes in-4°.

(6) Genevois, précepteur de Guillaume III, roi d'Angleterre, puis gouverneur des pages du duc de Brunswick-Lunebourg. Son *Dictionnaire* demeura en projet.

(7) Ce nom doit avoir été mal lu.

(8) Bénédictin de la congrégation de Citeaux, mort à 57 ans, en 1706. Sa lettre à l'abbé Nicaise, où il entreprenait de prouver que le bas-breton et le gallois sont l'idiome primitif des populations gauloises, a été publiée dans les *Nouvelles de la République des lettres*, de juin 1699.

trouve que la langue des Bretons ou armoriq. est moitié allemande, et qu'ainsi l'ancienne gauloise devoit l'estre aussi. Mais j'ai perdu mon latin en cherchant à quoy se rapporte la langue des Basques. J'ay oui dire que M. de la Loulière (1) a la curiosité de vouloir approfondir cette langue. Je luy en ai parlé autrefois. S'il en a le loisir, il y pourroit réussir à cause de sa pénétration.

« Vous m'avez parlé un jour, monsieur, d'un sçavant qui vouloit écrire de la critiq. des diplômes; c'est une matière de conséquence et qui mérite d'estre éclaircie de plus en plus. M. de Spanheim vient aussi de m'envoyer une lettre pour M. Morell, que j'auray soin de luy faire tenir aussi. Je m'estonne qu'on ne parle plus des lettres de Peiresk.

« On a fait un livre en Angleterre contre une armée sur pied, *in militem perpetuum*, où par l'histoire et par les raisons on veut en faire connoistre les dangers. Mais je me suis mis à rire quand j'ay vu sur le titre qu'une telle armée sera cause du papisme, paganisme, mahométisme et athéisme.

« Un certain auteur ayant fait avec succès *Ésope aux eaux de Tumbridge*, où le gouvernement est raillé avec assez d'adresse, on a vu paroistre incontinent après d'autres Ésopes de peu de conséquence.

« Je vous souhaite toute sorte de bonheur pour l'année nouvelle et beaucoup d'autres, et suis avec zèle, etc.

« LEIBNIZ. »

« Je ne sçay si je vous ay mandé que M. Ludovici (2), professeur à Hall, publiera des lettres non imprimées de Languetus (3), votre compatriote, avec sa vie faite par M. de la Marre, et y joindra le pourtrait de l'auteur. »

XVII.

« Hanover, ce 16 juin 1699.

« La foudre du Vatican ayant grondé et M. l'archevêque de Cambray ayant écouté la décision du pape avec tout le respect qu'il avoit promis, j'espère que dorénavant les habiles gens de France s'amuseront moins à ces controverses du quiétisme et du pur amour. La Bulle du pape (ou Bref, si vous voulez) paroist assez raisonnable. On ne sçauroit se dépouiller de la considération de son bien. Mais si l'intérêt est pris pour le bien utile opposé au bien honneste et agréable, on peut se dépouiller de ce qui est intéressé. Ainsi le véritable pur amour opposé à l'amour intéressé dans ce sens, et tel que je l'ay défini autres fois (4), subsiste toujours. C'est lorsque le bien, bonheur, perfection d'autruy, fait nostre plaisir et bonheur, et est par conséquent désiré par luy-même, et non pas par raison de quelques profits qu'il nous porte.

« Mais laissons là cette matière, qui peut passer pour finie, si les gens se mettent à la raison, et parlons d'autre chose. Est-il vray que M. l'évêque d'Avranches quitte son diocèse et son évêché (5), pour estre plus en repos à Paris? Je n'en suis point fâché, espérant que cela le fera vivre plus longtemps pour le bien public et pour l'honneur de la France.

« Je vous remercie fort, monsieur, de la copie de la lettre de M. l'abbé de la Charmoye. Son dessein d'éclaircir l'histoire fabuleuse pour en tirer la vérité, est difficile, mais d'autant plus grand et plus beau. Effectivement j'ay toujours crû que la guerre des Titans, aussi bien que des géants contre les dieux, signifiait quelques irruptions des peuples celtiques dans la Grèce et Asie, dont les anciens roys ont esté pris depuis pour des dieux. Je me suis imaginé aussi que Prométhée (qui estoit du nombre des Titans) attaché au mont Caucase, signifioit les Scythes tenus en bride par des trouppes postées aux portes Caspiennes. Cependant il y a tant de contradiction dans l'histoire fabuleuse et elle a esté tellement gastée par les libertés que les anciens y ont déjà prises, qu'il sera difficile de la débrouiller passablement.

« Je trouve aussi bien difficile d'expliquer la connexion entre les peuples et hommes dont Moïse fait mention et entre ceux qui en sont aussi éloignés que les Celtes et Scythes, cependant je ne voudrois pas décourager ce savant homme. J'ai examiné autrefois la langue gauloise, telle qu'elle s'est conservée encor chez les bas Bretons et dans le pays des Galles, et je la trouve demy-teutonique. Cela m'a fourni plusieurs remarques singulières : par exemple *aber* signifie la fin ou l'issue d'un fleuve, d'où vient *havre* aujourd'huy, car les havres naturels se forment le mieux par les embouchures des rivières. Mais la notion de l'issue est plus générale, et il en reste des traces dans l'allemand *abend* qui signifie le soir, dans *ebbe* qui signifie

(1) Simon de la Loulière, ex-envoyé de France à Siam, restaurateur de l'académie des jeux floraux, mort presque nonagénaire en 1729. — Le problème qui préoccupait alors Leibnitz a été résolu de nos jours par M. Guillaume de Humboldt, qui paraît avoir mis hors de doute que le basque est l'ancienne langue des Ibères.

(2) J.-P. Ludewig, en latin *Ludovicus*, savant publiciste allemand, mort en 1743.

(3) *Arcana sæculi seu Epistolæ secretæ ad Aug. Saxoniæ ducem.* (Halle, 1799, in-4°.) Ces lettres sont d'Hubert Languet, l'un des plus hardis entre les écrivains politiques du XVIe siècle, né à Vitteaux (Côte-d'Or) en 1618, mort à Anvers en 1681.

(4) Préface du *Codex juris diplomaticus.*

(5) La nouvelle était vraie.

reflux ou *retour*, et dans *aber* qui signifie répétition. De toutes les langues de l'Europe, il n'y a point qui m'embarrasse plus que la biscayenne, et je voudrois sçavoir le sentiment de M. l'abbé de la Charmoye là-dessus. Je souhaiterois aussi des éclaircissements sur celle d'Yrlande. Les langues sont le vray moyen pour juger de l'origine des peuples. Supposé l'histoire saincte, on doit juger que les Teutons et les Celtes sont venus de la Scythie. La langue latine paroît estre un mélange du celtiq. et du grec; la grecque mesme a son fonds des Scythes et Celtes voisins; à quoy s'est joint depuis ce qu'elle a pris des Phéniciens. L'appellation des Celtes est commune aux Teutoniq. Mais j'appelle plustost Scythie, ce que nous avons de commun avec le grec ou avec le sarmate.

« Mons. Morell a esté aux eaux chaudes de Tœpliz. Je ne sçay s'il en est de retour, il en espéroit de l'amendement pour estre entièrement remis de son accident paralytiq. : je le souhaite de tout mon cœur.

« Je n'ay pas vu la lettre que le R. P. Pagi (1) vous avoit adressée; mais j'en ay vû des extraits. J'y trouve des belles choses. Sa remarque que chez Beda *ordination* signifie *désignation*, convient avec une autre remarque que j'ay faite sur les diplomes d'un empereur où il compte *annos ordinationis*, c'est-à-dire *designationis :* c'est Henry IV, fameux par ses contestations avec le pape Grégoire VII. J'ay aussi épluché un peu la chronologie des papes, qui ont suivi de près Formosus, et je crois l'avoir débrouillée. Les temps qui regardent la mort de Berengarius I, de Robert, roy de France, antagoniste de Charles le Simple, et les choses arrivées pour lors et un peu avant et après me paroissent des plus confuses. Je voudrois bien sçavoir si le P. Pagi s'est appliqué aussi à débrouiller la généalogie, ce qui n'est pas moins utile en bien des rencontres que la rectification de la chronologie.

« Les lettres de Hubertus Languetus viennent enfin de paroistre par les soins de M. Ludovici avec la taille douce de ce célèbre Bourguignon et sa vie tirée de celle de feu M. de la Mare (2).

« N'aurons-nous pas bientost les lettres qu'on avoit écrites à M. Peiresk (3)? Comment va la dispute entre le P. Alexandre Natalis (4) et le P. Daniel (5) sur la morale et la probabilité? Je ne sçay si vous avez vû un livre latin intitulé *Causa Arnaldina?* On y ressuscite des bonnes pièces du temps passé. Que fait le cardinal Norris?

« Mons. Lyster, médecin anglois, excellent dans la connoissance de la nature, a donné en anglois une petite relation de son voyage de Paris avec le comte de Portland (6); on le traduira en françois.

« M. Walton qui a écrit très bien en anglois sur les anciens et les modernes, a produit un passage notable du fameux Servetus, qui a esté brulé à Genève, par lequel on voit que cet homme a eu quelques lumières sur la circulation du sang : cela seul le devoit exemter du feu, s'il avoit eu affaire à des gens raisonnables et entendus.

« Un des exemplaires de mon *Codex diplomaticus* avoit été destiné à M. d'Avranches, si je m'en souviens bien; mais je n'ay presq. point eu de nouvelles des exemplaires que j'avois destinés et à lui et à d'autres; je pense maintenant à commencer l'impression du second tome, et cet illustre prélat aura l'un et l'autre à la fois.

« Je souhaite fort maintenant la liste que M. le président Boisot a eu la bonté de me vouloir envoyer de nouveau pour en tirer encor quelq. chose avant l'impression de ce second tome, afin que je puisse jouir de l'effect des espérances que feu Mons. l'abbé, son frère, m'avoit déjà données.

« Votre très-humble, etc.

« Leibniz. »

XVIII.

« Hanover, 6/16 aoust 1699.

« Monsieur,

« Vous me prenez pour un homme bien négligent, si vous me croyez capable d'égarer trois fois une chose que je n'ai reçue qu'une seule fois. Je ne sçay par quelle fatalité le paquet que vous avez recommandé à M. Brosseau ne m'a pas été rendu. Il est sûr, au moins, que je n'ay jamais vu ce dernier mémoire que votre bonté et la faveur de Mons. le président Boisot me destinoient pour une seconde fois. J'en ai écrit à M. Brosseau, mais je n'espère point qu'il se puisse souvenir à qui il l'a donné ou recommandé.

(1) Mort le 5 juin 1699.

(2) C'est pourquoi cette vie a été attribuée à Ludewig lui-même. — Philibert de la Mare, conseiller au parlement de Bourgogne, né à Dijon le 11 décembre 1625, y mourut le 16 mai 1687. Il avait travaillé cinquante ans à réunir des ouvrages imprimés et manuscrits, relatifs à l'histoire de Bourgogne. Cette collection fut vendue par son petit-fils à des libraires de Hollande, et fut ainsi perdue, comme, depuis, la bibliothèque du président Bouhier. Le régent fit racheter les manuscrits pour la bibliothèque du roi. Les vies de Saumaise, de Chasseneuz, de Genebrard, et d'autres encore, par Philibert de la Mare, ont été également perdues.

(3) A la mort de Peiresc, on trouva seize mille lettres à lui adressées. Sa nièce en fit des papillotes. Deux volumes in-folio avaient échappé, et ils n'ont point paru, non plus que les cinq vol. in-folio émanant de Peiresc lui-même. Rien ne peindrait mieux le mouvement littéraire de l'époque.

(4) Noël-Alexandre, dominicain janséniste, connu par son *Histoire ecclésiastique*, mort en 1724.

(5) Jésuite, auteur d'une *Histoire de France*.

(6) Martin Lister, naturaliste, médecin de la reine Anne, né vers 1638, mort le 2 février 1711.

« Je suis bien fâché de la mort du P. Pagi, mais consolé par l'espérance que vous me donnez, monsieur, que son ouvrage paroitra (1). J'ai vu dernièrement, dans les nouvelles de la république des lettres, la lettre qu'il vous avoit écrite, comme aussi celle de M. l'abbé de la Charmoye. Les généalogies des maisons souveraines sont presqu'aussi importantes dans l'histoire que la chronologie, parce qu'elles font connoître les changements des États, qui ont passé d'une famille à l'autre, et fondent souvent les droits et les prétentions des princes, au lieu que la chronologie portée à la précision (l'histoire sainte mise à part) ne sert guères qu'à vérifier les dates des titres. Cependant j'ay bien travaillé aussi sur celle du IXe et Xe siècles, l'histoire de Bronsvic m'y ayant obligé, et je conviens en certaines choses avec ce que le P. Pagi a observé.

« La réponse du P. Bonjour à M. Ludolfi m'a paru si sèche et vuide de réalités que je ne voy pas qu'il ait fourni à M. Ludolfi aucun sujet d'y répliquer. Ce n'est pas au moins ma coutume d'écrire de telles lettres, et je ne perds pas volontiers l'occasion d'apprendre quelque chose.

« Si le P. Bonjour pouvoit soutenir le calcul vulgaire contre les 70, ce seroit aux dépens de la religion. Car j'ay tousjours jugé que M. l'abbé de la Charmoye avoit raison de croire que la chronologie des Chinois (pour ne rien dire d'autres arguments) nous oblige à reculer l'antiquité des temps. Feu M. d'Irois, théologien de M. le cardinal d'Estrées, qui a fait un livre pour la Sainte-Écriture (2), me disoit à Rome que si par malheur ou par bonheur il se trouvoit un jour, par des histoires vérifiées de quelque peuple, que le monde est plus ancien que les 70 mêmes ne semblent le dire, on pourroit pourtant tousjours soutenir la vérité de la religion : parce qu'il n'est point dit que ceux que Moïse nomme ayent été engendrés les uns des autres immédiatement. Mais je n'appréhende point que nous soyons réduits à une si fâcheuse excuse, et les 70 peuvent suffire.

« Si le cardinal Noris *gode il papato, io godo il cardinalato*, et m'imagine d'être aussi heureux que qui que ce soit. Je n'ay point eu des nouvelles de M. Morell depuis son usage des bains, mais j'en demanderai et pour vous et pour moi.

« M. l'archevêque de Cambray s'est mieux tiré d'affaire qu'il n'y estoit entré. Il en est sorti en habile homme, et il y estoit entré sans penser aux suites qu'elle pouvoit avoir. Dieu soit loué, au moins, que les journaux parlent enfin d'autre chose!

« Sçavoir (3) si on reprendra maintenant à Rome le procès intenté par les prélats de France contre le livre du cardinal Sfondrati. Est-il vrai que le procès s'est réveillé entre les Jésuites et les autres missionnaires de la Chine touchant les honneurs qu'on rend à Confucius? Autant que j'ay compris la chose, on fait un peu tort en cela à ces bons pères ; et puisqu'on dresse des statues aux morts, quoique payens, on peut bien honorer aussi leur mémoire d'une autre manière pourveu qu'on n'en attende point de secours. Il me semble que les néophytes des Jésuites ne sont pas plus idolâtres en cela que ce poëte italien qui sacrifiait tous les ans aux mânes de Catulle un exemplaire des épigrammes de Martial. Je voudrais que la morale pratique de ces pères fût aussi innocente en tout autre chose et qu'ils fussent d'aussi honnestes gens que quelques-uns d'entre ceux que j'ay connus. Mais de vouloir que toute une communauté soit sans défauts, c'est trop demander, pourveu que les défauts n'y règnent point. Il semble que leur autorité à receu quelque échec en France, et je le juge par ce que M. l'archevêque de Reims a fait (4). Mais ils sont comme cet Antée de la fable qui se relève plus fort. Ne sçavez-vous pas, monsieur, qui sont maintenant les arcbontants du parti de feu M. Arnaud ? Il faut que ce soyent des gens zélés et de mérite qu'on doit estimer.

« Je suis avec passion,

« Monsieur,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« LEIBNIZ. »

Pour clore les longs extraits de cette savante correspondance, nous donnerons ici deux lettres qui s'y peuvent rattacher. L'une est de Bossuet, et elle prouve que tout cartésien qu'il était en certaines limites, et sans partager les ombrages de l'autorité sur le cartésianisme, Bossuet ne le regardait pas non plus comme entièrement irrépréhensible. D'ailleurs il est impossible de deviner quels sont les écrits attribués ici à Descartes. La seconde lettre est de Leibnitz à l'Académie des sciences de Paris. Il la remercie de sa

(1) *Critica historica-chronologica in annales ecclesiasticos Baronii;* Anvers (Genève), 1705, 4 vol. in-fol.

(2) François Diroys, docteur de Sorbonne, mort vers 1691, auteur des *Preuves et Préjugés pour la Religion chrétienne et catholique contre les fausses religions et l'athéisme*, ouvrage qui n'a pas été sans réputation.

(3) Sic. — Il s'agit ici de la lettre écrite à Innocent XII, contre Sfondrate, le 23 février 1697, lettre souscrite par divers évêques, et rédigée par Bossuet. Cette dénonciation, qui avait trait au livre intitulé : *Nodus Prædestinationis dissolutus*, fut sans résultat.

(4) Charles-Maurice Letellier, fils du chancelier et frère de Louvois, grand ennemi des Jésuites et de Fénélon, et l'un des principaux bienfaiteurs de la bibliothèque de Sainte-Geneviève; né en 1642, mort en 1710. — Leibnitz a fait allusion ici à une ordonnance de ce prélat, en date du 15 juillet 1697, contre deux thèses soutenues chez les Jésuites.

nomination de membre étranger de l'Académie, comme nous dirions aujourd'hui ; et comme pour payer d'abord sa dette, dans ce billet de remerciment, il lui propose une question de l'ordre le plus élevé. Voilà une politesse tout à fait scientifique, mais qui n'est pas à l'usage de tout le monde.

A M. Pastel, docteur de Sorbonne, principal du collége Mazarin.

« A Meaux, 30 mars 1702 (1).

« J'ay receu, monsieur, avec vostre lettre la copie que vous avez faite des deux de M. Descartes. Vous pouvez dans l'occasion bien asseurer vostre ami qui m'en parla, qu'elles ne passeront jamais et qu'elles se trouveront directement opposées à la doctrine catholique. M. Descartes qui ne vouloit point estre censuré a bien senti qu'il les falloit supprimer et ne les a pas publiées. Si ses disciples les imprimoient, ils seroient une occasion de donner (2) à la réputation de leur maistre, et il y a charité à les en empescher. Pour moy je tiens pour suspect tout ce qu'il n'a pas donné luy-même, et dans ce qu'il a imprimé je voudrois qu'il eust retranché quelques points pour estre entièrement irrépréhensible par rapport à la foy. Car pour le pur philosophique, j'en fais bon marché. Par le titre qu'ont les deux lettres il semble qu'elles soient déjà imprimées et qu'elles ayent servi de véhicule à des écrits déjà publiés.

« Je suis avec estime et affection,

« Monsieur,

« Votre très-humble serviteur,

« J.-B., *Év. de Meaux.* »

« Messieurs (3),

« Ayant appris plus particulièrement depuis peu, que vostre illustre académie me fait l'honneur de me compter pour un de ses membres, je n'ay point voulu différer davantage de vous en remercier très humblement, et de marquer la joye que j'ay d'ailleurs de voir que mes foibles essais n'ont pas déplû à de si grands hommes, et à des juges si exacts. J'espère même que cela me produira l'avantage de pouvoir jouir quelques fois avant le public des nouvelles lumières que vous découvrez tous les jours dans les sciences, et que vos avis et vostre concours pourront m'aider et me redresser, lorsqu'il s'agira de perfectionner et d'exécuter quelques pensées, que j'ay encor, et qui me paroissent de quelque usage

« Cependant, ne voulant pas vous écrire une simple lettre de compliment, j'ay jugé convenable de me servir de l'occasion, pour recourir à vostre jugement, messieurs, sur une matière où le public s'intéresse, qui nous exerce maintenant en Allemagne, sur laquelle ceux qui y prennent part, me font l'honneur de me consulter, et où vous estes des juges très compétents. Voicy ce que c'est :

« *Les États protestants de l'Empire*, reconnoissant que l'année julienne qui avoit esté en usage autrefois dans toute l'Église et qu'ils ont gardée jusqu'icy, s'éloignoit trop du ciel, ont résolu depuis peu de la corriger avant la fin du siècle, et de se régler à l'avenir sur la vérité astronomique. Et pour exécuter cette résolution, ils ont voulu que le mois de février de cette année ne soit que de dix-huit jours, qu'on comptera le premier de mars avec le calendaire Grégorien, et qu'on continuera, durant tout le siècle suivant, de s'accorder avec eux à l'égard du style des dates, et à l'égard des festes immobiles. Et quant aux festes mobiles, qui dépendent de la feste de Pâques, leur intention est qu'on détermine selon l'astronomie l'équinoxe du printemps et la première pleine lune d'après, à fin qu'ensuite le dimanche prochain soit le jour de Pâques. Ce qui leur donnera moyen aussi de lever bien des inconvénients causés par la différence des calendriers, et de s'accorder ordinairement avec le Grégorien.

« Or, comme autres fois l'Église, pour exécuter les canons du grand concile de Nicée, et pour avoir le véritable temps pascal, recourut aux mathématiciens d'Alexandrie, il sera convenable encor présentement de suivre les avis des astronomes excellents. Et puisque les lettres patentes du roy viennent d'établir pour tous jours l'Académie royale des Sciences par une fondation magnifique, qui n'avoit point d'exemple encor dans la chrestienté ; il paroist que Sa Majesté a donné en cela encor à l'Église un secours qui vient tout à propos et dont il eût esté à souhaitter qu'on se fût avisé plus tost, en établissant des habiles mathématiciens pour gardiens de ces canons, au lieu de se fier à des cycles et semblables moyens populaires, qui dans la suite des temps se sont tant écartés de la vérité. Ce qui auroit encor servi, comme dans la Chine, à faire fleurir les mathématiques par autorité publique.

« Ainsy, pour profiter d'une si favorable conjoncture, je prends la liberté, messieurs, de vous supplier de vouloir bien faire penser à cette matière, et me faire apprendre vostre jugement là-dessus. Il y en a eu parmi nous qui ont proposé de nouveaux cycles; il y en a eu aussy qui ont fait réflexion sur ce que François Viete, maistre des requestes, et un des plus

(1) Communiqué par M. Chambry.

(2) Sic. — Probablement il y a un mot omis, tel que *atteinte*.

(3) Communiqué par M. Feuillet, des affaires étrangères.

grands mathématieiens de son temps, et François Levera, Romain, avoient remarqué, touchant le calendrier grégorien. Il y a aussi une personne versée dans l'astronomie qui entreprend de calculer des éphémérides, et dont je prends la liberté de joindre icy le projet. Ceux qu'on employe présentement à nostre calendrier corrigé, ont dessein jusqu'à meilleur ordre, de suivre les tables Rodolphines. Cependant ces tables ne sont pas assez justes à l'égard de l'équinoxe, et ont encor ailleurs besoin de correction. Ainsy vos avis là-dessus que j'ay eu ordre de rechercher, seront de grand poids, tant à l'égard des cycles, éphémérides et tables, que principalement à l'égard des équinoxes et des pleines lunes.

« Si je puis contribuer en quelque chose, dans ce pays-cy ou ailleurs, à ce qui sert à vostre but, je le feray de tout mon cœur suivant vos ordres; d'autant plus que ce sera servir le public en même temps. Je seray même en toute autre chose avec tout le zèle possible,

« Messieurs,

« Votre très humble et très obéissant serviteur,

« Leibniz.

« Hanover, 8 feuurier 1700. »

DISCOURS

DE RÉCEPTION

A L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

(SÉANCE DU 5 MAI 1835.)

Messieurs,

Si quelqu'un s'étonnait de voir aujourd'hui, à l'Académie Française, un métaphysicien succéder à un géomètre, je lui montrerais la statue que vous avez élevée dans cette enceinte au père de la géométrie et de la métaphysique moderne.

Les lettres tendent la main à toutes les sciences qui honorent la raison humaine; et vous ne demandez aux plus abstraites elles-mêmes pour les accueillir parmi vous que de savoir parler votre langue. Pourquoi donc la philosophie serait-elle ici une étrangère?

Non, messieurs; il y a des liens étroits entre la philosophie et la littérature. Toutes deux travaillent sur le même fonds, la nature humaine : l'une la peint, l'autre essaye d'en rendre compte. Souvent elles ont échangé d'heureux services. Plus d'une fois les lettres ont prêté leur voix à la philosophie; elles ont accrédité, répandu, popularisé la vérité parmi les hommes; et quelquefois aussi la philosophie reconnaissante a apporté à la littérature des beautés inconnues. N'est-ce pas au génie même de la métaphysique que les lettres antiques doivent ces pages inspirées où la grâce d'Aristophane le dispute à la sublimité d'Orphée et le dithyrambe à la dialectique? C'est Aristote, c'est sa concision élégante qui a donné le modèle du style didactique. Et dans l'Europe moderne, parmi nous, messieurs, celui dont l'image est ici présente, et qui a créé une seconde fois la géométrie et la philosophie, n'est-il pas aussi un des fondateurs de notre langue? Cherchez dans Rabelais et dans Montaigne cette précision sévère, cette dignité dans la simplicité, ce caractère mâle et élevé que prend tout à coup la prose française dans le discours *sur la Méthode*. Quand on lit Descartes, on croit entendre le grand Corneille parlant en prose. Écoutez Malebranche : n'est-ce pas Fénélon lui-même avec tout le charme et la mélodie de sa parole, et, permettez-moi de le dire, avec plus de force? Sans doute Condillac ne s'offre point à l'imagination avec les attributs éminents de ses deux illustres devanciers; il n'a ni l'énergie du premier, ni l'éclat du second; mais on ne peut lui refuser cette simplicité de bon goût, cette lucidité constante, cette finesse ingénieuse sans affectation, cette dignité tempérée qui sont aussi des qualités supérieures. Mais qu'ai-je besoin d'aller chercher si loin des preuves de l'heureuse alliance de la littérature et de la philosophie? N'aperçois-je pas dans vos rangs deux philosophes célèbres, ailleurs divisés peut-être, ici rapprochés et réunis par l'amour et le talent des lettres? Tous deux

appelés à occuper un jour un rang élevé dans l'histoire de la philosophie, dans cette histoire où il y a place pour tous les systèmes, pour tous les hommes de génie qui ont aimé et servi à leur manière la cause sacrée de la raison humaine; l'un disciple original de Condillac, qui semble avoir épuisé le système entier de l'école qu'il représente par l'étendue et la hardiesse des conséquences que sa pénétration en a tirées, et dont l'honneur est de n'avoir guère laissé à ceux qui viennent après lui que l'alternative de le suivre comme à la trace ou de l'abandonner pour être nouveaux; écrivain singulièrement remarquable par cette clarté suprême qui à elle seule est déjà un don si rare, et qui en suppose tant d'autres; l'autre, messieurs, qui appartient à l'école de Descartes, et le premier parmi nous qui l'a réhabilitée en la rappelant à la sévérité de sa propre méthode; puissant orateur qu'une raison inflexible, secondée d'une imagination qui s'ignore, conduit involontairement et par sa rigueur même aux plus heureux effets de style, pittoresque, brillant, ingénieux comme malgré lui-même, parlant naturellement la langue des grands maîtres du XVIIe siècle, parce qu'il a vécu dans leur commerce intime, et qu'il est en quelque sorte de leur famille.

Comment arriver jusqu'à moi après vous avoir rappelé tous ces glorieux modèles de la science philosophique et de l'art d'écrire? Mais je ne me suis point considéré, messieurs; je n'ai pensé qu'à la philosophie, et j'ai cédé devant vous à mon plus cher et plus habituel sentiment, la foi à la dignité de la philosophie et le culte des grands hommes qui l'ont servie par la double puissance de la pensée et de la parole. Ce sentiment m'a conduit de bonne heure dans une carrière difficile; il m'a soutenu dans plus d'une épreuve; qu'il me protége aujourd'hui, messieurs, et me soit un titre à votre indulgence.

Qui m'eût dit, en effet, que jamais je viendrais m'asseoir à cette place qu'occupait naguère avec tant d'éclat le savant célèbre dont la perte irréparable est un deuil pour l'Institut tout entier, pour la France et pour l'Europe? Lui aussi avait voué sa vie à des études qui ne conduisent point ordinairement à l'Académie Française, et c'est là malheureusement la seule ressemblance qui soit entre nous; mais la gloire, qui est de toutes les académies, le désignait à vos suffrages dans les hautes régions de l'analyse mathématique; et l'homme de goût, l'homme excellent avait aisément introduit parmi vous le grand géomètre. Les titres de M. Fourier à l'admiration du monde savant trouveront ailleurs un digne interprète : il m'appartient à peine de vous les rappeler.

La science qui a pour objet les grands phénomènes de la nature doit sa naissance et ses progrès à trois causes, l'observation, le calcul et le temps. C'est l'observation dirigée par la méthode qui recueille, amasse, éprouve les matériaux de la science; mais pour que la science se forme, il faut que le calcul s'ajoute à l'observation, le calcul, puissance merveilleuse qui métamorphose tout ce qu'elle touche, néglige dans les faits observés les détails arbitraires, fruits de circonstances passagères et indifférentes, pour en retenir seulement les éléments nécessaires qu'elle dégage, met en lumière et exprime alors, dans leur simplicité et leur abstraction, en formules générales sur lesquelles elle opère avec confiance, et dont elle tire des résultats aussi généraux que leurs principes, c'est-à-dire des lois, c'est-à-dire la science. Une fois sortie du berceau de l'expérience et lancée dans le monde par la main du calcul, la science marche, et s'avance avec le temps de conquête en conquête jusqu'au terme qui lui est assigné. Ce terme est une loi si générale qu'elle épuise l'expérience et n'admet aucune autre loi plus générale qu'elle-même. Mais les siècles, en poursuivant ce terme, le reculent sans cesse et le chassent pour ainsi dire devant eux. Dans ce grand mouvement, chaque progrès de la science, chaque généralisation nouvelle est l'ouvrage de quelque homme de génie, qui y attache son nom en caractères impérissables. La suite de ces grands noms est l'histoire même de la science. Ordinairement, messieurs, il faut bien des siècles, bien des hommes de génie pour porter une science à quelque perfection. Voyez celle du mouvement : combien de temps ne lui a-t-il pas fallu pour arriver à un certain nombre de lois générales? Appuyé sur deux mille ans de travaux accumulés, Képler n'avait pu s'élever plus haut : il a fallu un siècle entier, le renouvellement de la géométrie et Newton pour généraliser les lois de Képler; et il a fallu un siècle encore et Laplace pour généraliser en quelque sorte la loi de Newton, en l'étendant à tous les corps célestes et à tous les temps. Voici maintenant un autre phénomène, presque aussi universel que le mouvement, qui accompagne partout la lumière et pénètre dans des régions où la lumière ne peut le suivre, qui se joue à la fois dans les champs illimités de l'espace et se mêle à tout sous nos yeux, qui produit la vie universelle à tous ses degrés et sous toutes ses formes, remplit et anime l'univers comme le mouvement le mesure. Chose admirable! ce phénomène était à peine étudié, il y a un demi-siècle, et quand Laplace achevait la *Mécanique céleste*, à peine quelques observateurs en avaient fait le sujet d'expériences ingénieuses, qui, même entre les mains les plus habiles, n'avaient pu rendre ce qu'elles ne renfermaient pas, des lois générales, une théorie, une science. Parmi tous les grands géomètres et les grands physiciens qui, d'un bout de l'Europe à l'autre, se disputaient alors les secrets de la nature, pas un n'avait su appliquer le calcul à ce phénomène.

Il semble donc qu'il lui faudra bien du temps, selon la marche ordinaire de l'esprit humain, pour donner naissance à une science digne de s'asseoir parmi celles qui font l'orgueil de notre siècle. Non, messieurs; il n'en sera point ainsi. Un homme paraît tout à coup qui fait à lui seul plus d'observations que tous ses devanciers ensemble, et traverse le premier âge de la science, celui de l'expérience, et qui non-seulement commence le second âge de la science, celui de l'application du calcul à l'expérience, mais, dérobant à l'avenir ses perfectionnements, développe, agrandit, assure la science qu'il a fondée, et en tire, avec les applications les plus ingénieuses et les plus utiles au commerce de la vie, les lumières les plus inattendues et les plus vastes sur le système général du monde. Ce phénomène si important et si longtemps négligé, devenu tout à coup la matière d'une théorie complète, d'une science très-avancée, c'est, messieurs, le phénomène de la chaleur; et M. Fourier est l'homme auquel le XIXe siècle doit cette science nouvelle.

Sans chercher à vous donner ici la moindre idée de la théorie de la chaleur, il me suffira de vous rappeler que la grandeur de ses résultats n'a pas été plus contestée que leur certitude, et qu'au jugement de l'Europe savante, la nouveauté de l'analyse sur laquelle ils reposent est égale à sa perfection. M. Fourier se présente donc avec le signe évident du vrai génie : il est inventeur. Supposez l'histoire la plus abrégée des sciences physiques et mathématiques où il n'y aurait place que pour les plus grandes découvertes, la théorie mathématique de la chaleur soutiendrait le nom de M. Fourier parmi le petit nombre de noms illustres qui surnageraient dans une pareille histoire. M. Fourier y serait à côté de ses deux grands contemporains, Lagrange et Laplace. Lagrange, messieurs, est comme le dieu de l'analyse; il réunit en lui l'invention, la fécondité, la simplicité, la facilité, j'allais dire la grâce. Les beaux calculs s'échappent de son esprit comme les beaux vers de la bouche d'Homère. Mais des hauteurs où il règne, il abaisse à peine ses regards sur la nature. Laplace, au contraire, n'emploie guère l'analyse que pour arriver à la découverte ou à la démonstration de quelque loi naturelle : il appartient à l'école de Newton et de Galilée comme Lagrange à celle d'Euler et de Leibnitz. S'il n'a pas découvert le système du monde, il a su trouver dans les conditions mêmes de son existence le secret de son éternelle durée. Avec moins de grandeur, M. Fourier a plus d'originalité peut-être; car il n'a pas seulement perfectionné une science, il en a inventé une, et en même temps il l'a presque achevée. Et il n'avait pas devant lui plusieurs générations d'hommes supérieurs, Newton à leur tête : il est en quelque sorte le Newton de cette importante partie du système du monde.

Ne serait-il pas naturel de croire que l'auteur d'aussi grands travaux n'a pu les accomplir qu'à l'aide des circonstances les plus heureuses, dans le sein d'une paix profonde, et en leur consacrant, sans distraction et sans réserve, tous les jours d'une longue vie? Un étranger qui se trouverait dans cette enceinte serait fort étonné d'apprendre que le rival de Lagrange et de Laplace a consumé ses meilleures années dans les orages de la vie politique ou dans les affaires; que la fortune l'a jeté à travers les scènes les plus mémorables de la révolution et de l'empire; et que sa vie en elle-même, et sans les découvertes qui rendent son nom immortel, est encore une des destinées les plus intéressantes, les plus remplies et les plus utiles de notre âge.

Élevé à l'école militaire d'Auxerre que dirigeait l'ordre savant et éclairé auquel la France doit une partie de sa gloire littéraire, sans fortune et sans ambition, passionné de bonne heure pour les mathématiques, plein de reconnaissance pour les maîtres qui avaient formé son enfance et lui montraient parmi eux un avenir indépendant et tranquille, peu s'en fallut que M. Fourier ne se fît aussi bénédictin; et sans les événements qui survinrent, très-probablement sa paisible destinée se serait écoulée dans une modeste cellule; il n'eût jamais eu d'autre théâtre que l'école de sa ville natale, et ses courses dans le monde se seraient bornées à quelques voyages d'Auxerre à Paris, pour communiquer à l'Académie des sciences des mémoires d'algèbre. Mais la révolution française en décida autrement, et renversa tout le plan de sa vie. M. Fourier salua la révolution avec espérance; il l'embrassa avec amour, lorsqu'elle était noble et pure; et quand plus tard, condamnée, pour se défendre, à une dévorante énergie, elle devint coupable et malheureuse, il ne crut pas devoir l'abandonner dans ses mauvais jours, et il la servit encore, non pas dans ses fautes, mais dans ses périls : il a l'honneur de l'avoir traversée sans tache et de ne l'avoir jamais trahie. Son patriotisme lui fit accepter d'honorables fonctions que sa probité courageuse tourna bientôt contre lui-même; et, dénoncé, emprisonné, condamné à mort, le jeune géomètre eut bien de la peine à échapper au sort de Lavoisier. La tempête un peu apaisée, nous le retrouvons sur les bancs de l'école normale et dans la chaire de l'école polytechnique. Sa première et studieuse carrière semblait se rouvrir pour lui. C'était encore une illusion. Un autre géomètre, un peu plus ambitieux, le vainqueur d'Arcole, sentant que son heure n'était pas venue en France et qu'il manquait un homme à l'Orient, entreprit de lui donner cet homme, de recommencer le rôle d'Alexandre en atten-

dant celui de César, et de réaliser les vues de Leibnitz sur l'Égypte. Il ne s'agissait pas seulement de soumettre cette belle contrée à la domination française; il fallait la conquérir à la civilisation de l'Europe. Le membre de l'Institut, général en chef de l'armée d'Égypte, fit donc appel à la science, et la science s'élança à sa voix aussi aventureuse, aussi confiante que l'armée. Voilà M. Fourier enlevé de nouveau à ses études chéries. Qui ne sait les prodiges de l'expédition d'Égypte? Le Caire à peine soumis, l'Institut d'Égypte fut fondé sur le modèle de l'Institut de France. M. Fourier en était le secrétaire perpétuel. Son esprit vaste et flexible embrassait et animait tous les travaux. Là il s'entretenait d'analyse avec Monge, de géodésie et de mécanique avec Andréossy et Girard, de physique et de chimie avec Malus et Berthollet; ou bien il discutait avec Denon et les antiquaires improvisés de l'expédition l'âge obscur des mystérieux édifices de Dendérah et d'Esné qu'ils avaient visités ensemble. Mais ces nobles loisirs s'évanouirent bientôt. Le général Bonaparte vit son étoile pâlir à Saint-Jean-d'Acre et repasser d'Orient en Europe; il la suivit, les circonstances rengagèrent une seconde fois M. Fourier dans les affaires. Kléber lui donna toute sa confiance, et le secrétaire de l'Institut devint à la fois le ministre de la justice, le ministre de l'intérieur et quelquefois même le ministre des relations extérieures de l'Égypte française. Les habitants, les savants, l'armée, le respectaient et le chérissaient à l'envi; et quand les désastres s'accumulèrent sur cette vaillante colonie, quand le poignard frappa Kléber le même jour où Desaix tombait à Marengo, ce fut M. Fourier que la douleur commune voulut avoir pour interprète; noble mission, douloureux discours, où malgré la résolution de l'orateur de soutenir les courages, la tristesse de ses paroles semblait avouer que les funérailles des vainqueurs d'Héliopolis et de Sédiman étaient celles de l'expédition elle-même. Quelle scène, messieurs! Représentez-vous à six cents lieues de la patrie, sur les bords du Nil, au pied des pyramides, en face du désert, l'armée française réduite à une poignée de braves, ramenée des extrémités de l'Égypte, cernée en quelque sorte autour du cercueil de ses deux meilleurs capitaines, et associant involontairement à ces deux grandes ombres celles de tant de braves qui les avaient précédés. Aujourd'hui même, à la distance de trente années, en lisant les deux touchants discours prononcés par M. Fourier, on ne peut se défendre des mêmes sentiments qui l'agitaient ainsi que l'armée entière, et de sentiments bien plus pénibles encore, quand on se demande où sont aujourd'hui tous ceux qui mêlaient alors leurs larmes à la voix de M. Fourier. Combien d'entre eux ne sont pas sortis de l'Égypte et dorment dans cette vieille terre! Et ceux qui échappèrent aux derniers désastres, et ceux aussi qui, une année auparavant, avaient suivi en Europe la fortune de leur général, que sont-ils devenus? Héros de l'Égypte! quelle qu'ait été votre destinée, dans quelque lieu que reposent vos cendres, et vous, en bien petit nombre, qui leur avez survécu, soldats ou savants, qui avez fait partie de cette grande expédition et de ces jours héroïques de notre histoire, soyez tous honorés ici dans l'un de vos plus dignes compagnons! Jamais l'Institut, jamais la France n'oubliera ce qu'elle doit à votre courage, à vos vertus, à vos malheurs.

De retour en France avec les débris de l'expédition d'Égypte, M. Fourier croyait avoir acheté le droit de revenir à ses premières études et de s'y livrer tout entier: son ambition se bornait à une place de professeur de mathématiques. Mais le chef du gouvernement ne consentit point à se priver de ses talents politiques, et l'administrateur du Caire fut appelé à la préfecture de l'Isère. M. Fourier y remplit dignement le programme et en quelque sorte le mot d'ordre de cette époque, union et grandeur. A la voix d'un sage, les ressentiments des partis, les jalousies d'intérêt ou d'opinion s'apaisèrent. Sous le compas hardi du savant, ce sentier escarpé des Alpes qui avait conduit Annibal en Italie, devint une route facile pour les conquêtes pacifiques du commerce et de l'industrie. De vastes marais, inépuisable foyer de maladies de toute espèce, dévoraient une partie considérable du département: un zèle habile et persévérant les rendit à la culture et créa trente-sept communes florissantes. L'empire ajouta ses récompenses aux bénédictions du peuple, et les honneurs vinrent chercher M. Fourier. Mais les épreuves de sa vie n'étaient pas terminées. Bientôt il vit chanceler et tomber, se relever un moment et tomber encore celui qu'il avait connu tour à tour général, premier consul, empereur; et au milieu de ces grandes catastrophes, placé entre l'île d'Elbe et Paris, il ne trahit personne et ne servit que la France. Il lui était réservé de souffrir encore avec elle. Tombé dans la disgrâce, réduit à une honorable pauvreté, le dignitaire de l'empire vint demander un asile à l'Institut, et l'Institut lui tendit la main. Mais ceux qui persécutaient Monge ne pouvaient épargner M. Fourier: la sanction royale fut refusée à sa nomination. L'Académie des sciences répondit à cet acte par une nomination nouvelle faite à l'unanimité, et cette fois, grâce à de loyales interventions, sa voix généreuse fut entendue. Ici finissent, messieurs, les aventures, les longues agitations de la vie de M. Fourier. La science l'avait recueilli; il ne vécut plus que pour elle. Il trouva dans son sein cette paix profonde après laquelle il soupirait depuis si longtemps. Il ne s'occupa plus que de rassembler et de coordonner ses travaux épars. Le temps qu'il dérobait à la géométrie, il le donnait

aux lettres qu'il avait toujours aimées. Familier avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité et de la littérature française, il avait fait une étude approfondie de l'art difficile de faire parler à la raison un langage digne d'elle, et cet art, il l'avait pratiqué en maître dans la belle préface digne de servir de frontispice au grand ouvrage de la Description de l'Égypte. Aussi quand l'Académie des sciences perdit Delambre, elle confia son héritage à M. Fourier; et on peut dire avec la vérité la plus scrupuleuse qu'il n'y avait pas une qualité de son esprit et de son caractère qui ne le destinât à cette noble magistrature, et l'étendue de ses connaissances qui embrassaient toutes les parties des sciences ainsi que leur histoire, et l'impartialité supérieure de son intelligence secondée par sa modération naturelle, et le vif sentiment de la dignité de l'esprit humain, et l'alliance si rare d'un savoir profond et d'une imagination élégante. Moins piquant, mais bien plus instruit que Fontenelle, aussi précis et plus orné que d'Alembert, aussi riche en vues générales, mais plus pur, plus délicat, plus artiste que Condorcet, l'auteur de l'Éloge d'Herschell est au premier rang des plus heureux interprètes des sciences. L'Académie française voulut partager un aussi beau talent avec l'illustre compagnie à laquelle elle avait déjà emprunté Laplace et M. Cuvier. Ce nouveau lien l'attacha plus intimement encore à l'Institut. Il vivait en quelque sorte dans son sein. Ce n'est pas qu'il eût perdu ce vif intérêt, cette tendre sollicitude pour les destinées de la patrie et de l'humanité, qui jadis l'avait jeté au milieu des affaires. L'âge et le malheur n'avaient pas glacé son cœur, mais il croyait avoir payé sa dette à la vie active, et c'est du port qu'il contemplait les orages. Il aimait toujours le monde, mais il vivait dans la solitude. Il se plaisait à y recevoir avec quelques amis éprouvés des jeunes gens passionnés pour les sciences ou pour les lettres. Aucun d'eux ne le visitait sans en recevoir d'aimables encouragements et des conseils utiles. Il répandait autour de lui comme un parfum d'honnêteté et de bon goût. On ne pouvait le fréquenter, je le sais par expérience, sans aimer davantage et les sciences qui apprennent à connaître la nature, et ces études auxquelles il se plaisait à rendre leur antique nom d'humanités, parce qu'en effet elles sont comme les nourrices de l'humanité et les institutrices de la vie. Ce qui nous frappait surtout en lui, sans parler de la finesse de son esprit et de la richesse de sa mémoire, c'était son exquise bienveillance et son admirable désintéressement. C'étaient là ses deux vertus naturelles : il les pratiquait sans effort, parce qu'elles faisaient comme partie de lui-même. Dans toutes les positions, il avait vécu comme il l'aurait fait dans la cellule de l'école d'Auxerre, content d'une modeste aisance et sans souci du lendemain. Sous l'empire, il faisait deux parts de ses revenus, la première pour sa famille qui s'honorait de ses bienfaits, la seconde pour ses expériences; quant à lui-même et à son avenir, il n'y pensait point : 1815 le trouva presque sans ressources, et il n'a laissé ni dettes ni fortune. Il aimait tendrement les hommes et leur rapportait ses travaux les plus élevés comme ses moindres démarches. C'était par amour des hommes qu'il aimait les sciences, ce moyen si puissant de leur être utile. Son patriotisme était aussi de l'humanité. Il regardait comme un devoir de ne négliger aucun moyen d'être utile, et quand, abandonné par la fortune, affaibli par l'âge, il n'avait plus rien à donner, plus de services à rendre, l'aménité de ses manières et sa politesse affectueuse réfléchissaient encore l'inépuisable bonté de son cœur. Il y avait de la profondeur jusque dans sa politesse, parce qu'elle tenait à la fois à sa nature et à une philosophie élevée. En un mot, c'était un véritable sage, une intelligence supérieure avec une âme sensible.

C'est au milieu de cette paisible solitude, en possession d'une vraie gloire, de la vénération publique et d'une bonne conscience, plein de nobles souvenirs et occupé de nobles travaux, qu'il s'est éteint tout à coup, à l'entrée de la vieillesse.

Sans doute, sa carrière aurait dû être plus longue pour les sciences qu'il aurait encore agrandies, et pour ses amis qui trouvaient un si grand charme dans son commerce; mais en elle-même elle est pleine et achevée, et quand je la considère sous tous ses aspects, elle me paraît heureuse. Oui, M. Fourier a été heureux, car Dieu lui avait donné une âme noble et un beau génie. Il a pu jouir de la beauté de l'ordre du monde et se pénétrer de la sagesse infinie de son auteur dans l'étude et la méditation de l'un des phénomènes les plus vastes de la nature; il a connu, il a compris Lagrange; et ce qui vaut mieux encore, il a pu lire dans l'âme d'un Caffarelli, d'un Desaix, d'un Kléber; et dans ce commerce héroïque, il a appris que la vertu, la liberté, la patrie ne sont pas de vains noms, et que les trahir ou en désespérer jamais est une faiblesse impie. Il a vu les plus vaillantes épées au service des plus nobles desseins. Il a assisté à l'immortalité de ses amis; lui-même il a dû avoir le pressentiment de la sienne. Si plus d'une fois il a gémi sur les malheurs de la patrie, il a cru à la puissance des lumières et au progrès irrésistible de l'humanité : il a vécu et il est mort dans cette foi.

Il ne lui a manqué que de vivre assez pour assister au grand spectacle qui lui aurait rappelé les plus beaux jours de sa jeunesse. Il est mort quelques semaines avant celle qui ne périra pas dans l'histoire. Nos pères, messieurs, ont fait la révolution française, et ce serait une insulte à leurs mânes de vouloir recommencer

leur ouvrage ; mais ils nous avaient laissé l'honneur et comme imposé le devoir d'achever la révolution qu'ils nous léguaient, en lui donnant un gouvernement digne d'elle. Les deux puissances immortelles de la France, le roi et le peuple, le génie de la monarchie et l'esprit des masses, se sont rencontrées : elles ne se sépareront plus. Ces généreuses institutions, achetées par tant de sang et de larmes, sont enfin remises à la garde d'un prince loyal et dévoué à la patrie. Reposons-nous à l'ombre du trône national, dans une concorde puissante qui nous permette d'ajouter à la liberté un peu de gloire, car c'est une parure qui lui sied bien, et il n'est si doux d'aimer la France et de la servir que parce qu'on sent que ses intérêts se confondent avec ceux de l'humanité entière, et que sa grandeur est l'espérance du monde.

NOTES ADDITIONNELLES

A L'ÉLOGE

DE M. FOURIER.

Quand Thomas publia son *Éloge de Descartes*, que l'Académie française avait couronné, il y ajouta des notes tirées de l'estimable ouvrage de Baillet, et ces notes n'ont assurément pas déparé le discours qu'elles accompagnaient. Je ne crois donc pas mal faire de joindre à mon Éloge académique de M. Fourier des notes biographiques que j'ai recueillies dans les conversations de quelques personnes qui ont eu des relations intimes avec l'auteur de la *Théorie mathématique de la chaleur*. Ce sont des détails souvent bien minutieux, il est vrai ; mais rien de ce qui se rapporte à un homme célèbre ne peut être sans intérêt.

NOTE PREMIÈRE.

Jeunesse de M. Fourier *jusqu'à son départ pour l'Égypte* (1).

Joseph Fourier, et non pas Fourrier, naquit à Auxerre en 1768. Sa famille était originaire de Lorraine, et elle avait produit au XVIIe siècle une espèce de saint dans la personne du révérend Pierre Fourier, chef et réformateur des chanoines réguliers de la congrégation de Notre-Sauveur, et instituteur des religieuses de la congrégation de Notre-Dame, congrégation dont le but était l'instruction des enfants pauvres. Il existe une vie de Pierre Fourier écrite par le révérend père Jean Bédel, Paris, 1666. Une branche de cette famille passa à Auxerre ; elle y resta pauvre. Le père de Joseph Fourier était un simple tailleur. Il le perdit, ainsi que sa mère, de fort bonne heure, à peu près à l'âge de sept à huit ans. Orphelin et sans aucune fortune, une bonne dame qui avait remarqué en lui d'heureuses dispositions, le recommanda à l'évêque d'Auxerre, M. de Cicé, frère du fameux archevêque de Bordeaux, lequel s'intéressa au pauvre orphelin et le plaça à l'école militaire d'Auxerre, alors dirigée par les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Joseph Fourier s'y distingua par l'heureuse facilité et la vivacité de son esprit. Il était toujours à la tête de sa classe, et cela presque sans effort et sans que les jeux et la légèreté de son âge perdissent rien à ses succès ; mais quand il arriva aux mathématiques, il se fit en lui un subit changement : il devint appliqué, et se livra à l'étude avec un zèle et une constance remarquables. On dit que pendant la journée il faisait une ample provision de bouts de chandelle, à l'insu de ses maîtres et de ses camarades, et que la nuit, quand tout le monde dormait, il se réveillait et descendait sans bruit dans la salle d'étude, allumait ses bouts de chandelle, et là passait de longues heures sur des problèmes de mathématiques. A la fin de ses études il désirait entrer dans l'artillerie ou le génie, et les inspecteurs de

(1) Je dois en grande partie les renseignements que renferme cette note à M. Roux, un des plus anciens amis de Fourier, qui était avec lui professeur à l'école militaire d'Auxerre, qui l'a accompagné à l'école normale, ne l'a quitté qu'à son départ pour l'Égypte, et n'a cessé depuis son retour en France d'entretenir avec lui les relations les plus intimes. M. Roux, ancien professeur de mathématiques, est un homme de sens et d'honneur, en qui on peut placer toute confiance.

l'école d'Auxerre, M. le chevalier de Raynaud et M. Legendre, le grand géomètre, appuyèrent sa demande auprès du ministre. La réponse fut que Fourier n'étant pas noble ne pouvait entrer dans l'artillerie ni dans le génie, quand il serait un second Newton (1). Le prieur de l'école d'Auxerre profita de cette circonstance pour engager Fourier à entrer dans l'ordre de Saint-Benoît. Les Bénédictins étaient alors l'ordre religieux le plus éclairé. Sur douze écoles militaires que possédait la France, ils en dirigeaient six, et ils avaient à Paris une maison où, après avoir enseigné quelque temps, ceux qui se distinguaient parmi eux se retiraient pour se livrer à leurs études favorites. Fourier se laissa séduire à cette perspective, et on l'envoya comme novice à l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loir. Il sortait à peine de cette abbaye, quand la révolution française vint ébranler tous les ordres monastiques. Fourier n'avait jamais été plus que novice : il n'avait point fait de vœux, et il déposa sans regret l'habit de bénédictin qu'il avait porté quelque temps. Mais sa réputation était déjà si bien établie que, malgré sa résolution de rester laïque ou de le redevenir, il ne fut pas moins appelé comme professeur de mathématiques à cette même école d'Auxerre où il avait été élevé. Il avait alors vingt et un ans. Nous voilà en 1789. Depuis cette époque jusqu'à celle où il fut nommé élève de l'école normale, il ne cessa d'être professeur à l'école militaire d'Auxerre, qui devint à la révolution collége national, et ne souffrit aucune interruption, même pendant les plus mauvais jours.

Fourier eut les plus grands succès comme professeur de mathématiques. Il se chargea même pendant quelque temps de la rhétorique; et le professeur de philosophie étant venu à manquer, il le suppléa pendant une année, au grand contentement des élèves. Il m'a été impossible de retrouver aucune trace de l'enseignement philosophique de Fourier; mais je me souviens très-distinctement qu'un jour il me dit à moi-même que, même avant la révolution, la philosophie de Condillac était loin de le satisfaire, et qu'il connaissait déjà la philosophie écossaise par les *Instituts de philosophie morale* de Ferguson, petit ouvrage dont il faisait grand cas. Il donna aussi pendant quelque temps, tous les jeudis, une leçon d'histoire générale à laquelle assistaient les élèves de toutes les classes et les professeurs eux-mêmes. On voit que Fourier embrassait alors dans ses études toutes les connaissances humaines : il étendait son esprit et ses vues, et s'accoutumait à considérer les choses d'ensemble et de haut. Mais son étude favorite était toujours les mathématiques. C'est vers cette époque, en 1789, qu'il adressa à l'Académie des sciences un Mémoire sur les équations algébriques, où il avait déposé le germe du grand ouvrage auquel il travailla toute sa vie, et qu'il imprimait avant sa mort. Les troubles qui survinrent interrompirent les travaux de l'Académie et empêchèrent qu'il ne fût rendu compte du Mémoire de Fourier, qui ne s'est plus retrouvé dans les papiers de l'Académie. Fourier attachait le plus grand prix à ce Mémoire, qui fixait la date précise de la découverte de sa méthode. Il s'en était procuré une ancienne copie faite autrefois par une personne d'Auxerre, bien connue de M. Roux, lequel a légalement attesté avoir tenu entre ses mains cette copie en 1795. Elle est aujourd'hui entre les mains de M. Navier, membre de l'Académie des sciences, ami intime de Fourier et dépositaire de tous ses papiers scientifiques. Voilà ce que j'ai pu retrouver sur la vie et les travaux de Fourier avant la révolution. Il est temps de dire le rôle peu connu qu'il joua dans les événements de cette grande époque.

Quand la révolution commença, Fourrier avait à Auxerre une assez grande réputation comme mathématicien et comme professeur, et c'était sans contredit l'homme le plus distingué de cette ville. Il y devint aisément une puissance politique. Il fit partie de la société populaire d'Auxerre, laquelle, comme toutes les sociétés populaires de province, était affiliée à la société des Jacobins de Paris. Il fut aussi membre du comité de surveillance, qui était au comité de salut public, dans le système d'administration collective d'alors, ce qu'un préfet est aujourd'hui au ministre de l'intérieur. Fourier participait donc et à l'action légale du gouvernement et à celle de la propagande. On voit par là qu'il était entré fort avant dans les voies de la révolution.

Ceux qui, comme moi, n'ont connu Fourier que dans les dernières années de sa vie, prudent, réservé, parlant même avec peine à cause de l'oppression qui l'étouffait, se le représentent difficilement comme un orateur ardent et entraînant. Cependant tous les témoignages déposent qu'à cette époque, comme plus tard à l'école normale et à l'école polytechnique, il avait une élocution pleine de vie et de charme et d'une abondance inépuisable. Un jour, à l'occasion de la levée des trois cent mille hommes, il parla si bien à la société populaire d'Auxerre sur la nécessité de marcher à la défense de la patrie, qu'il y eut sur-le-champ assez d'enrôlements volontaires pour satisfaire à la loi sans qu'il fût besoin de tirer au sort.

En général la révolution ne fut pas violente à Auxerre, et Fourier y montra et y soutint constam-

(1) De nombreux exemples prouvent qu'avant la révolution on entrait dans l'artillerie et dans le génie sans être noble. Malgré ma remarque, M. Roux a persisté à m'attester l'exactitude de ce fait, et des termes mêmes dans lesquels le refus était exprimé. Peut-être fallait-il appartenir au moins à une famille aisée, et Fourier n'avait absolument rien.

ment la modération et la bonté qui ne l'ont jamais abandonné avec un courage poussé quelquefois jusqu'à l'imprudence. Voici un trait de bonté ingénieuse qui peut donner une idée de son âme (1). Fourier avait été chargé, comme membre du comité de surveillance du département de l'Yonne, de je ne sais quelle mission pour Tonnerre. En s'y rendant il rencontra dans la voiture publique un homme avec lequel il lia conversation; et celui-ci, séduit par l'amabilité de son interlocuteur, lui apprit qu'il était aussi chargé pour Tonnerre d'une mission politique de la nature la plus grave. Il s'agissait de faire arrêter et traduire au tribunal, c'est dire à peu près d'envoyer à l'échafaud, une personne de Tonnerre que Fourier ne connaissait presque pas, mais qu'il avait toutes raisons de juger innocente. En descendant de voiture, le député devait requérir l'arrestation de cette personne. Fourier s'attacha à cet homme, s'insinua de plus en plus dans sa confiance, et, arrivés à Tonnerre, l'invita à déjeuner avec lui à son auberge; là il mit en usage toute son habileté et toutes ses grâces pour le garder et lui faire oublier sa mission. Impossible de faire prévenir la personne en question, car c'était mettre dans sa confidence un domestique qui aurait pu le trahir; et d'un autre côté, si Fourier quittait un moment son homme, celui-ci s'en allait tout droit à la municipalité requérir la force armée. Dans cet embarras, après avoir épuisé toutes ses ressources d'amabilité pour retenir volontairement son convive, il sortit sous quelque prétexte de la chambre où ils déjeunaient, et en s'en allant, il ferma doucement la porte à double tour, et courut prévenir celui que menaçait un si imminent danger. Cependant notre député ne voyant pas revenir Fourier, s'impatiente, veut sortir, et, se trouvant enfermé, se met dans une colère extrême. Bientôt Fourier arrive, s'excuse comme il peut de la mauvaise plaisanterie qu'il vient de lui faire, et ne voulant pas le perdre de vue, lui propose par politesse de l'accompagner à la municipalité. Chemin faisant, ils rencontrent l'homme menacé et averti, qui gagnait la porte de la ville. Que le député l'eût aperçu, et c'en était fait du pauvre diable. Pour détourner l'attention de son compagnon, Fourier s'arrête devant une enseigne de boutique qu'on venait de peindre, et se met à en commenter les beautés avec une éloquence qui tient les yeux et l'esprit de notre homme fixés de ce côté de la rue, pendant que de l'autre l'homme suspect s'écoule inaperçu.

Je citerai maintenant un trait de courage qui réussit moins bien à Fourier. Un nommé Ichon, membre de la Convention, était alors à Auxerre avec les pleins pouvoirs d'un représentant du peuple, et spécialement chargé de la remonte des chevaux. Il envoya Fourier à cet effet dans le département du Loiret. Celui-ci, arrivé à Orléans, y trouve le conventionnel Laplanche qui, pour se rendre populaire, faisait faire au peuple des distributions de vin et de viande, et en même temps s'entourait d'un appareil de luxe qui contrastait avec la misère générale et la rudesse des habitudes du temps. Notre jeune patriote s'indigne, et attaque à la société populaire d'Orléans la conduite du redoutable représentant. Laplanche irrité écrit à Paris au comité de salut public, qui écrit à son tour à Ichon à Auxerre, pour se plaindre qu'il eût confié une mission à un homme qui osait entraver les opérations d'un représentant du peuple; et il y eut un décret de la Convention qui déclara Fourier indigne de la confiance du gouvernement, et incapable de toute mission pareille à l'avenir. A la réception de ce décret, Ichon perd la tête, et, de peur qu'on ne l'accuse de complicité avec Fourier, lance contre lui un arrêté pour qu'il soit appréhendé partout où il se trouvera et guillotiné sur-le-champ. Fourier, après avoir achevé sa mission dans le Loiret, s'en revint à Auxerre, où il aurait couru le plus grand danger si la société populaire et le comité de surveillance ne se fussent mis entre Ichon et lui. More, député du département de l'Yonne à la Convention, qui était alors à Auxerre, s'employa efficacement pour son jeune et savant compatriote. C'était la première injustice qu'éprouvait Fourier : elle le révolta, et il voulut avoir raison du décret du comité de salut public. Il vint donc à Paris plaider lui-même sa cause. Il fut présenté à la société des Jacobins et introduit auprès de Robespierre; mais il paraît qu'il réussit fort médiocrement auprès de ce dernier; car peu de temps après son retour à Auxerre, il fut incarcéré par ordre du comité de salut public. Tout ce qu'il y avait d'honnêtes gens à Auxerre réclamèrent en sa faveur, et il fut mis en liberté. Huit jours après, nouvel ordre d'arrestation. L'estime dont Fourier jouissait à Auxerre était si grande, qu'une députation officielle de la ville fut chargée d'aller à Paris demander sa mise en liberté. Saint-Just reçut la députation avec beaucoup de hauteur. Il convint des talents de Fourier, et n'accusa pas même ses sentiments; mais il lui reprocha de la tiédeur. « Oui, dit-il, il parle bien, mais nous n'avons plus besoin de patriotes en musique. » Et en effet il se préparait à agir quand le 9 thermidor l'arrêta et délivra la France.

Telle fut la première leçon que reçut Fourier : ce ne fut pas la dernière.

Plus tard, quand la réaction thermidorienne égala presque les excès qu'elle voulait punir, ce même Fourier lui-même; la seconde me vient de M. Roux, et M. Navier m'a assuré l'avoir aussi entendu raconter à Fourier.

(1) Je tiens cette anecdote de M. Pouillet, professeur de physique à la faculté des sciences, qui la tenait de Fourier lui-même; la seconde me vient de M. Roux, et M. Navier m'a assuré l'avoir aussi entendu raconter à Fourier.

rier que le comité de salut public avait si fort maltraité, fut arrêté comme jacobin et fauteur de Robespierre. On vint le prendre un matin chez lui, rue de Savoie, et sans presque lui donner le temps de s'habiller, on le conduisit en prison avec des propos qui ne sont jamais sortis de sa mémoire. Quand la garde qui l'emmenait passa au bas de l'escalier, près de la portière de la maison : « J'espère, leur dit celle-ci, que vous allez bientôt nous le renvoyer. — Tu pourras toi-même, lui répondit le chef des shires, venir le prendre en deux. » Et cette fois c'en était fait de Fourier, si ses collègues de l'école polytechnique ne fussent intervenus en sa faveur. Mais il faut expliquer comment il se trouvait alors à Paris.

Sorti des prisons d'Auxerre le 9 thermidor, Fourier reprit ses occupations à l'école militaire, alors collége national. Mais la Convention venait de créer une institution à laquelle il ne pouvait demeurer étranger, je veux parler de l'école normale. Le but de cette grande institution était de former des professeurs pour toute l'étendue de la république. Dans les autres écoles, on enseignait seulement les diverses branches des connaissances humaines; là on enseignait l'art de les enseigner; de là le titre d'école normale (1). Les élèves devaient être des citoyens de toutes les parties de la France, au nombre de quinze cents, choisis et présentés par leurs districts, comme se destinant à l'enseignement de telle ou telle branche des sciences. Ces quinze cents élèves étaient entretenus aux frais de leurs districts, et ils devaient y être renvoyés après le cours normal pour y répandre la haute instruction qu'ils avaient puisée à Paris. Les professeurs étaient les premiers hommes de France en tout genre, bien connus pour avoir créé ou perfectionné les méthodes qui ont fait faire des progrès aux sciences ou qui en ont rendu l'acquisition plus facile (2). Chaque cours devait se composer de leçons où le professeur parlerait seul, et de conférences où les élèves l'interrogeraient et seraient interrogés par lui. Un sténographe recueillait et un journal spécial publiait tout ce qui se disait dans les leçons et dans les conférences (3). Fondée par un décret de la Convention, du 9 brumaire an III (30 octobre 1794), organisée par un arrêté des représentants du peuple délégués pour veiller à l'exécution du décret, l'école normale devait bientôt s'ouvrir. Le district d'Auxerre avait déjà fait choix d'un élève; mais celui de Saint-Florentin vint s'adresser à Fourier pour le représenter. Fourier accepta cette proposition, et c'est ainsi qu'il vint habiter Paris. L'hiver de 1795 était fort rude ; il gelait à pierre fendre, et le verglas était tel qu'on pouvait à peine faire un pas dans les rues. Cependant il fallait aller tous les jours au bout de Paris, au Jardin des plantes, dans l'amphithéâtre du Muséum d'histoire naturelle, chercher des leçons dans une salle sans feu, et pour ainsi dire en plein air. On recevait d'abord 100 francs par mois ; mais bientôt cette somme devint insuffisante, la disette survenant, et les élèves qui n'avaient pas d'autres ressources vivaient dans une gêne extrême. Mais l'enthousiasme surmontait tout; et, en vérité, ces leçons devaient avoir un vif intérêt pour ceux des auditeurs qui étaient capables de les suivre. En quelques leçons, le professeur déroulait l'ensemble de la science avec une méthode supérieure, et l'agrandissait par ses propres recherches; la réunion des diverses leçons formait une encyclopédie des connaissances humaines animée d'un même esprit, qui était l'esprit du temps. L'école normale d'alors avait tout ce qu'il lui faut pour imprimer une direction une et forte, mais elle supposait des connaissances préalables, qui malheureusement manquaient à presque tous les élèves. Aussi ces leçons admirables portèrent peu de fruits, et l'école, ouverte en pluviôse, fut fermée en prairial, sur le rapport de M. Daunou. Il aurait fallu 1° que les cours de l'école normale durassent plusieurs années; 2° que les élèves, en arrivant, apportassent les connaissances préliminaires indispensables ; 3° qu'un règlement intérieur, à la fois libéral et sévère, donnât le moyen de s'assurer du travail et des progrès des élèves. Ce sont là les bases sur lesquelles a été fondée l'école normale de l'empire, école moins gigantesque mais plus pratique, qui a duré parce qu'elle était nécessaire et appropriée à son but; qui, de 1810 à 1820, a changé la face de trois grands enseignements, celui de la langue grecque, celui de l'histoire et celui de la philosophie, ou qui, pour mieux dire, les a créés tous les trois; école qui a eu l'insigne honneur d'être frappée la première par les ennemis des lumières en 1822, et dont le rétablissement et le perfectionnement, en 1830, sont un des premiers bienfaits du nouvel

(1) On appelait cette école tantôt les écoles normales, tantôt l'école normale. Le pluriel se rapporte à la diversité des cours normaux; le singulier exprime la réunion de ces cours dans un même établissement.

(2) Voici la liste des cours et des professeurs :

1° Mathématiques,	*Lagrange* et *Laplace*.
2° Physique,	*Haüy*.
3° Géométrie descriptive,	*Monge*.
4° Histoire naturelle,	*Daubenton*.
5° Chimie,	*Berthollet*.
6° Agriculture,	*Thouin*.
7° Géographie,	*Buache* et *Mentelle*.
8° Histoire,	*Volney*.
9° Morale,	*Bernardin de St-Pierre*.
10° Grammaire,	*Sicard*.
11° Analyse de l'entendement,	*Garat*.
12° Littérature,	*La Harpe*.

(3) C'est le livre intitulé : *Séances des Écoles normales*. Il y en a une seconde édition de 1800.

ordre de choses (1). En 1795, le plus grand mal était l'ignorance de la plupart des élèves. Les conférences, qui étaient la vie même de l'école, cessèrent bientôt, faute d'élèves qui voulussent et qui pussent y prendre part. Fourier s'attacha particulièrement au cours de géométrie descriptive de Monge. Il prit plus d'une fois la parole dans les conférences, et s'y fit remarquer par une extrême clarté et des connaissances historiques en géométrie (2). Monge, c'est-à-dire le professeur par excellence, distingua Fourier, et lui conseilla d'ouvrir un cours élémentaire de mathématiques à l'usage des élèves de l'école normale. Fourier suivit ce conseil; et ce cours, qu'il faisait avec un soin extrême, était suivi par un nombreux auditoire. C'est dans cette situation que le trouva la clôture de l'école normale, au milieu de l'année 1795. Il avait alors vingt-quatre ans. Il s'était fait connaître avantageusement de Lagrange, de Laplace, et surtout de Monge; il entra, sous leurs auspices, à l'école polytechnique.

L'école polytechnique avait été fondée et organisée dans l'an III sur un rapport de Fourcroy. Son nom primitif était école centrale des travaux publics : elle devait contenir quatre cents élèves. Son but était de former des ingénieurs en tout genre et des hommes habiles dans les sciences et les arts d'application, et on y enseignait les parties des mathématiques et de la physique qui s'y rapportent. De là deux branches d'enseignement : 1° analyse mathématique avec ses applications à la géométrie et à la mécanique; 2° géométrie descriptive divisée en trois parties, stéréotomie, architecture, fortification; à cette seconde branche se rattachaient la physique, la chimie, etc. Le cours complet était de trois ans. Les professeurs étaient ceux de l'école normale, Laplace, Monge, Berthollet; et comme le bureau des longitudes, cette autre grande création de cette époque, publiait un annuaire, et l'école normale un journal, l'école polytechnique avait son journal aussi qui rendait compte des travaux intéressants et originaux qui se faisaient dans l'école, soit par des professeurs, soit par quelques-uns des élèves. Fourier ne fut pas d'abord professeur en titre à l'école polytechnique, mais seulement un des substituts de ce qu'on appelait alors l'administrateur de police. Il y en avait trois, et chacun d'eux coopérait à plusieurs parties de l'enseignement. Fourier était chargé de la surveillance des études de fortification. Là, ayant affaire à des auditeurs tout autrement instruits que ceux de l'école normale, il eut occasion de faire connaître la méthode d'analyse algébrique qu'il avait découverte à Auxerre et consignée dans le Mémoire envoyé à l'Académie des sciences, sur la résolution des équations. Il est certain qu'à l'école polytechnique il professait cette méthode; car on a encore des programmes de son cours où elle est indiquée, programmes de la propre main de M. Dinet, un des élèves de l'école à cette époque, lequel a depuis reconnu authentiquement son écriture et la date du manuscrit. Ce fait incontestable, joint à la copie légalisée du mémoire antérieurement envoyé à l'Académie des sciences, ne peut laisser aucun doute sur la parfaite originalité de la méthode que Fourier a portée dans une des parties les plus difficiles de l'analyse algébrique. Je trouve aussi un autre monument de ses travaux d'alors dans le journal de l'école, cinquième cahier; c'est un mémoire de statique contenant une démonstration nouvelle du principe des vitesses virtuelles. Plus tard il parlait lui-même avec satisfaction de cet écrit. Ce qu'il y a de plus remarquable peut-être, est ce qui frappe déjà dans le peu de paroles qu'il prononça à l'école normale, je veux dire le besoin d'éclaircir et de simplifier les principes des sciences et une connaissance approfondie de leur histoire. Ici, pour la mécanique, il remonte jusqu'aux Grecs et jusqu'à Aristote. Il y a un passage curieux qui jette de la lumière sur plusieurs endroits très-obscurs des *Questions mécaniques* (3). Le style de ce Mémoire,

(1) Voyez le *Moniteur* du 31 octobre 1830.

(2) *Débats de l'École normale*, t. I, p. 29. Quelques mots sur la définition de la ligne droite d'Archimède.

(3) *Journal de l'école polytechnique, cinquième cahier*, « Les plus anciens traités qui nous soient parvenus sur « la mécanique rationnelle, sont ceux d'Aristote; ils ont « été loués sans mesure par ses commentateurs, et depuis « négligés sans examen. Ce philosophe paraît avoir connu « les principes les plus importants de la mécanique. Il « expose, en termes précis, celui de la composition des « mouvements *; il a même eu quelque idée de la manière dont les forces centrales agissent dans les mouvements en ligne courbe **. Son explication physique de « la cause de l'équilibre des poids inégaux dans le levier « est ingénieuse, quoique imparfaite. Il rapporte à cette « première machine le tour, les moufles, les roues dentées, le coin ***, etc. : ailleurs, il enseigne que les forces « sont égales, lorsque les masses sont réciproquement « égales aux vitesses ****. Voilà ce qu'il me semble avoir « reconnu dans ces traités, à travers mille obscurités et « une foule d'idées singulières, ou qui paraissent aujourd'hui incohérentes. On peut ajouter que ses écrits « offrent les premières vues sur *le principe des vitesses* « *virtuelles*. »

* Manifestum igitur quòd id secundùm diametrum in duabus fertur lationibus, necessariò secundùm laterum proportionem fertur. *Quæst. mechan*, cap. II.

** Quòd quidem ea quæ circulum describit, duas simul feratur lationes manifestum est... omni quidem circulum describendi illud accidit, et fertur eam lationem secundùm circumferentiam, illam verò in transversum et secundùm centrum *Quæst. mechan*, cap. II.

*** Ea quæ circa vectem sunt, ad ipsam libram .. referuntur; alia autem ferè omnia quæ circà mechanicas sunt motiones, ad vectem. *Quæst mechan.*, cap. I

**** Si igitur α est quod movet, β quod movetur, γ longitudo per quam motum est, δ tempus quo movetur, sanè æquali tempore δ æqualis vis α dimidium ipsius β movebit per longitudinem duplò majorem quam γ. *Natur auscult*, lib VII, cap. VI.

clair et précis, a de plus toute l'élégance que comporte le genre : on sent que l'auteur a passé par l'étude des bonnes-lettres. Ses leçons étaient célèbres à l'école par l'agrément qu'il savait répandre sur l'enseignement sévère des mathématiques, agrément qui naissait sans effort d'une clarté parfaite, d'heureux et fréquents retours sur l'histoire des sciences, et du vif intérêt qu'il prenait lui-même aux choses et qu'il inspirait à ses auditeurs. Son amabilité personnelle ajoutait encore au charme de ses leçons. Il a laissé dans l'école une mémoire vénérée et chérie. Le seul événement politique de cette époque de sa vie est son arrestation comme jacobin. Entré à l'école polytechnique dès sa première formation, il y resta jusqu'à l'expédition d'Égypte, c'est-à-dire jusqu'au mois de mai 1798. Il avait alors vingt-huit ans. Tout le monde sait que ce fut à Monge et à Berthollet que le général Bonaparte confia le soin de recruter les savants qu'il pouvait emmener utilement en Égypte; et Monge n'eut pas de peine à décider Fourier à le suivre. L'ardeur de la jeunesse n'était pas éteinte dans son âme, et il ne résista pas à l'idée de visiter la patrie de la géométrie et de l'astronomie, et à l'espérance de lui être utile.

NOTE DEUXIÈME.

Fourier en Égypte.

Il faut considérer la conduite de Fourier en Égypte sous deux rapports, celui de la science et celui de l'administration.

Ici, à défaut de renseignements particuliers, nous avons les journaux même publiés au Caire, pendant l'expédition; ces journaux sont :

1° L'Annuaire de la république française, composé à l'instar de celui de Paris par une commission de l'Institut d'Égypte, formée dans la première décade de fructidor an VI. Cette commission avait composé un annuaire pour l'an VII, qui n'a pu être imprimé, toute l'imprimerie étant encore à Alexandrie à cette époque. Il n'a été publié que l'annuaire de l'an VIII et celui de l'an IX.

2° La Décade égyptienne, journal littéraire et d'économie politique, in-8°. C'était un journal purement littéraire, qui renfermait le compte rendu des séances de l'Institut d'Égypte, des extraits des mémoires qui s'y lisaient ou des communications qui y étaient faites. Il paraissait, comme le titre l'indique, tous les dix jours. Il était divisé en volumes. La collection se compose de trois volumes, qui comprennent tous les travaux de l'Institut, depuis sa formation, le 3 fructidor an VI (20 août 1798), jusqu'au 21 fructidor an VIII, époque depuis laquelle on ne trouve plus rien dans la Décade qui se rapporte à l'Institut.

3° Le *Courrier de l'Égypte*, destiné aux nouvelles en général, et à la publication des actes des autorités civiles et militaires. Chaque numéro a quatre pages in-8°, sur deux colonnes. Il paraissait tous les quatre jours. Le premier numéro est du 12 fructidor an VI; le dernier, au moins dans l'exemplaire de la bibliothèque de l'Institut de France, est le numéro 105, du 12 ventôse an IX.

Je vais d'abord extraire de ces journaux tout ce qui se rapporte aux travaux littéraires et scientifiques de Fourier dans l'Institut d'Égypte.

Le caractère philosophique de l'expédition d'Égypte serait unique dans les annales du monde, si on ne se rappelait Alexandre parcourant cette même Égypte et l'Orient avec Callisthène, Pyrrhon, Anaxarque, faisant faire partout des recherches d'histoire naturelle et des descriptions de lieux pour Athènes et pour Aristote. Le nouvel Alexandre, dans sa course civilisatrice, avait aussi les yeux sur Paris et sur l'Institut. La création de l'Institut d'Égypte et son organisation sur le modèle de celui de Paris, est une idée simple, grande et féconde. L'Institut était placé dans un des palais des beys. La grande salle du harem servait pour les séances, et le reste de l'édifice pour le logement des savants. De ce palais dépendait un vaste jardin qui s'étendait dans la campagne. Dans les salles étaient toutes les machines de physique, de chimie et d'astronomie, apportées de France, et l'on fit successivement un musée d'histoire naturelle où toutes les curiosités du pays, soit du règne animal, soit du règne végétal ou minéral, étaient réunies. Le jardin devint jardin de botanique. Un laboratoire de chimie fut établi au quartier général. Comme l'esprit martial, le mépris du danger et l'habitude des souffrances régnaient parmi les savants, de même l'esprit de la science avait pénétré dans l'armée. Les officiers du génie, de l'artillerie et de l'état-major, qui avaient cultivé les sciences et les arts, concoururent avec les savants de profession pour enrichir l'Institut d'Égypte de curieux mémoires.

L'Institut devait avoir deux séances par décade : dès le milieu de l'an VII il n'y en eut plus qu'une. Il était divisé en quatre sections : 1° mathématiques; 2° physique; 3° littérature; 4° économie politique. Chaque section pouvait être composée de douze membres. L'Institut devait principalement s'occuper 1° du progrès et de la propagation des lumières en Égypte; 2° de la recherche, de l'étude et de la publication des faits naturels, industriels et historiques de l'Égypte. Bonaparte était l'âme de l'Institut. C'est lui qui a posé la plupart des questions les plus importantes, surtout sous le point de vue pratique; c'est lui qui fit la proposition de l'observatoire pour l'astronomie et la météorologie. Le premier trimestre, Monge fut nommé

président ; Bonaparte vice-président, destiné par là à la présidence pour le trimestre suivant. Bonaparte est alors président et Berthollet vice-président. Dès la première séance Fourier est désigné comme secrétaire perpétuel (1). Il était donc le centre de tous les travaux. C'est pour la section de mathématiques, dunt il faisait partie, qu'il travaillait le plus ; mais il prenait part aussi aux recherches des autres classes ; et, quand même il ne se serait pas mêlé un seul moment d'administration, l'activité littéraire et scientifique qu'il déploya serait vraiment étonnante. Voici la simple liste de ses travaux d'Institut.

Décade. Séance du 21 fructidor an vi. Fourier lit un mémoire sur la résolution générale des équations algébriques. On voit que, sur les bords du Nil, il s'occupait toujours du problème qui l'avait tant exercé à Auxerre et à l'école polytechnique, et ceci me rappelle ce que m'a dit M. Navier, que plusieurs de ses manuscrits sur les équations algébriques sont écrits avec de l'encre et sur du papier évidemment fabriqué en Égypte.

Séance du premier jour complémentaire de l'an vi. Il lit une note sur un projet d'une machine mue par la force du vent, et qu'on pourrait employer pour arroser les terres.

Séance du. . . . . an vii. Il fait un rapport au nom d'une commission sur un mémoire de Ripault, intitulé : *Recherches sur les oasis*. Ce rapport est imprimé page 150 de la Décade.

Même année, séance du 26 brumaire. Il lit un rapport sur l'aqueduc qui porte les eaux du Nil au château du Caire ; il assigne l'époque de la construction de ce monument, et en fait la description, ainsi que des machines qui y sont employées.

Séance du 6 frimaire. Il lit la première partie d'un écrit intitulé : *Recherches sur la mécanique générale*.

Séance du 26 frimaire. Il lit la seconde partie de ces *Recherches*.

Séance du 16 pluviôse. Mémoire de mathématiques, intitulé : *Recherches sur la méthode d'élimination*.

Séance du 11 messidor. Mémoire de mathématiques, qui contient la *Démonstration d'un nouveau théorème d'algèbre*.

Maintenant je vais compléter cette liste à l'aide des renseignements que je trouve dans le *Courrier d'Égypte*, et qui manquent dans la *Décade*.

Le n° 27, an vii, porte que le général Andréossy et les citoyens Berthollet et Fourier, membres de l'Institut d'Égypte, sont de retour du voyage qu'ils ont fait aux lacs de Natron ; d'où il suivrait que Fourier, ainsi que Berthollet, pourraient bien être pour quelque chose dans le célèbre travail d'Andréossy sur ces lacs.

N° 37, 29 fructidor an vii. Nomination de deux commissions scientifiques pour la haute Égypte. Bonaparte lui-même, avant son départ pour la France, avait organisé avec un soin extrême et une parfaite intelligence toutes les parties de cette expédition. Déjà plusieurs savants étaient partis avec Desaix pour la haute Égypte, entre autres Denon, Girard, etc. ; mais les deux commissions officiellement désignées ne partirent que quand l'administration française fut établie dans la haute Égypte. La première commission était composée de Costaz, Nouet, Méchain, Coquebert, Coutelle, Savigny, Ripault, Balzac, Corabœuf, Lenoir, Labatte, Lepeyre (l'architecte), Saint-Genis, Viard ; la seconde, de Fourier, Parseval, Villotean, Delille, Geoffroi-Saint-Hilaire, Lepère (l'ingénieur), Redouté, Lacypière, Chabrol, Arnollet et Vincent. C'est dans ce même numéro que se trouve la proclamation de Bonaparte annonçant son départ à l'armée, et celle de Kléber qui en prend le commandement.

N° 44. Retour des deux commissions scientifiques de la haute Égypte.

N° 47. Lettre de Kléber où il exprime sa satisfaction aux deux commissions de la haute Égypte, et approuve l'*idée vraiment libérale et patriotique* de confondre les belles choses rapportées de cette expédition dans un seul ouvrage. Il invite ceux des Français qui, avant la formation des deux commissions et pendant leurs recherches, ont visité la haute Égypte, à se réunir aux deux commissions et à concourir à *élever un monument littéraire digne du nom français*. « Je désire en conséquence, dit-il, que l'on prenne des mesures promptes pour assurer la rédaction des différents travaux, pour distribuer la matière, et désigner celui qui sera chargé d'ordonner l'ensemble de ce beau tableau et d'en lier toutes les parties. L'Institut sentira la nécessité d'une introduction générale... » Signé Kléber, au quartier général du Caire, 1er frimaire an viii.

N° 48. Réponse de l'Institut à Kléber, pour lui déclarer qu'il adopte avec reconnaissance l'idée d'un

(1) Bonaparte, en parlant de l'Institut d'Égypte dans ses Mémoires, commet quelques petites erreurs que je relève ici par scrupule d'exactitude historique. Il dit que Caffarelli était président de l'Institut et Fourier secrétaire. Caffarelli était membre de l'Institut, mais il ne présida jamais. Bonaparte dit encore que Caffarelli et Sulkovski lurent plusieurs mémoires qui plus tard furent jugés dignes d'être recueillis dans le grand ouvrage. Cela est vrai pour Sulkovski dont la description de la route du Caire à Salékieh (Décade, p. 19) se retrouve dans le grand ouvrage ; mais je ne rencontre dans la Décade l'indication d'aucun mémoire de Caffarelli ; il est nommé membre de plusieurs commissions ; il fait en leur nom des rapports verbaux, mais il ne lit pas de mémoire, et il n'y en a pas un seul de lui dans la Description de l'Égypte.

monument unique et d'une introduction générale, et qu'il désigne Fourier pour réunir et publier l'ensemble des travaux.

Voilà donc Fourier à la tête de tous les travaux sur l'Égypte, et chargé du monument qui devait les recueillir; et comme cette idée ne pouvait guère être venue spontanément à Kléber, que Fourier était dans son intimité et secrétaire perpétuel de l'Institut d'Égypte depuis sa fondation, il est très-probable et tout le monde m'a assuré que c'est à lui qu'il faut rapporter ce projet.

Le voici maintenant à la tête d'une institution moitié scientifique et moitié administrative. Le n° 47 annonce la création d'un bureau chargé de recueillir tous les renseignements propres à faire connaître l'état moderne de l'Égypte sous le rapport du gouvernement, des lois, des usages civils, religieux et domestiques, de l'enseignement public et du commerce. Ce bureau devait rassembler les chartes, les inscriptions des monuments; son travail devait s'étendre aux relations actuelles de l'Égypte avec les peuples d'Afrique. Il était autorisé à correspondre avec les fonctionnaires publics français et musulmans. Ce bureau était composé de Desgenettes, Gloutier, Fourier, Livron, Talien, Rossetti, Baudot, Dubois et Protain. Il avait à ses ordres un écrivain arabe et deux interprètes. Cet arrêté de Kléber est du 28 brumaire an VIII.

N° 51. Division et répartition du travail de la commission des renseignements sur l'état moderne de l'Égypte, créée par l'arrêté du 28 brumaire an VIII. Fourier est ici désigné comme président de la commission tout entière et comme membre de la section relative à la législation et aux usages civils et religieux, et même comme membre d'une autre section chargée des documents relatifs au gouvernement et à l'histoire.

N° 54. 3 pluviôse an VIII. Lettre de Kléber au Directoire, datée du 18 nivôse an VIII, sur le travail de la commission scientifique d'Égypte. Kléber donne avis au Directoire que la commission s'occupe d'un *travail un et national*, et que Fourier a été choisi à l'*unanimité* par ses collègues pour publier leurs travaux. Il annonce en même temps le retour en France de plusieurs membres de la commission avec quelques objets d'art et d'antiquité. C'est dans ce même numéro que se trouve, entre autres nouvelles, celle de l'arrestation de Dolomieu, membre de la commission scientifique de l'Égypte, pendant la traversée pour revenir en France. Le gouvernement de Naples le jeta dans un cachot en Sicile, et les chevaliers de Malte siciliens demandèrent qu'il fût traduit devant une commission militaire comme coupable de haute trahison envers leur ordre. Réclamation de l'Institut de France.

N° 55. 9 pluviôse. Lettre de l'Institut d'Égypte au général Kléber en faveur de Dolomieu. Cette lettre, pleine de noblesse et écrite avec élégance, trahit à toutes les lignes la main de Fourier, qui dut la faire et qui l'a signée comme secrétaire perpétuel de l'Institut, ainsi que Leroy, président, et Conté, vice-président.

N° 55. 13 pluviôse. Tableaux pour servir à la section de géographie et d'hydraulique de la commission des renseignements sur l'état de l'Égypte moderne. Ce sont des cadres de statistique à remplir, probablement de la même main qui a tracé le plan et écrit l'introduction de la *Statistique du département de la Seine*.

N° 84. 24 vendémiaire an IX. Dans la séance publique de l'Institut du 2 courant, Fourier lit la première partie d'un écrit intitulé : *Tableau des révolutions et des mœurs de l'Égypte*. Cette première partie comprend le précis des révolutions de l'Égypte jusqu'après la conquête de Sélim.

N° 94. Séance du 6 nivôse an IX. Il présente à l'Institut un mémoire de mathématiques sur l'*analyse indéterminée*.

N° 104. 6 nivôse. Rapport à l'Institut sur les recherches à faire dans l'emplacement de l'ancienne Memphis et dans toute l'étendue de ses sépultures. Une commission avait été nommée à cet effet, et Fourier en était membre. Ce rapport très-bien fait se trouve dans les numéros 104 et 105. La suite en est remise au numéro suivant, qui manque dans l'exemplaire de la bibliothèque de l'Institut. Là finit le *Courrier de l'Égypte*.

On voit que Fourier embrassait tous les genres de travaux dont pouvaient s'occuper les diverses sections de l'Institut d'Égypte, les mathématiques, la physique, l'histoire et l'économie politique. C'est à lui qu'on attribue l'heureuse idée d'élever un monument unique aux travaux des Français sur l'Égypte, et le choix que ses collègues firent de lui à l'unanimité pour présider à l'ordonnance des diverses parties de ce monument et pour en élever le frontispice, est un hommage éclatant rendu à ses lumières. Au retour de l'expédition, cette grande idée fût peut-être demeurée stérile, si Fourier ne l'eût souvent rappelée au premier consul, qui était bien digne de l'apprécier, mais auquel il répugnait un peu de se faire l'exécuteur d'un décret de Kléber. Il arrangea tout en prenant l'idée pour son compte et en faisant du monument de l'Égypte un monument à sa propre gloire.

Passons au rôle de Fourier en Égypte comme administrateur.

Bonaparte dit, dans ses Mémoires sur l'expédition d'Égypte, qu'il nomma Monge et Berthollet commissaires auprès du grand divan qu'il avait assemblé pour s'occuper des affaires générales de l'Égypte, et Fourier

auprès du divan spécial du Caire. Mais je ne trouve ni dans le *Courrier de l'Égypte*, ni dans la *Décade*, aucune trace de la nomination de Monge et de Berthollet auprès du grand divan, ni même de l'existence de ce grand divan au temps de Bonaparte. Je ne vois pas non plus qu'il y soit fait mention d'un divan spécial du Caire et d'aucune commission de Fourier. Comme l'Annuaire manque pour l'an VII, je n'ai pu vérifier le fait; je ne rencontre les deux institutions du divan du Caire et du divan de l'Égypte qu'en l'an VIII et sous Kléber : et c'est Gloutier, et non pas Fourier, qui est commissaire auprès du divan du Caire. Fourier est commissaire français auprès du divan de l'Égypte.

Aussitôt que Kléber est en possession du commandement, le rôle politique de Fourier s'étend et s'agrandit avec son influence scientifique ; et son crédit ne diminua pas sous Menou. Nous le trouvons dès l'an VIII commissaire auprès du divan suprême de l'Égypte. On m'assure (1) que la relation de la bataille d'Héliopolis envoyée par Kléber au Directoire est de la main de Fourier. Il y a dans le *Courrier de l'Égypte*, n° 75, un extrait d'un ordre du jour de Kléber, du 27 thermidor an VIII, où sont déterminées les formes pour l'admission dans les différents corps de l'artillerie, du génie civil et militaire, des ingénieurs constructeurs de vaisseaux et des ingénieurs géographes. Fourier est désigné comme examinateur pour les connaissances de théorie exigées par les lois.

N° 79. 15 fructidor an VIII. Formation d'une commission chargée de rédiger un plan général d'administration de la justice en Égypte. Cette commission est composée de Fourier, de Regnier, commissaire des guerres, et du général Baudot. Dans l'Annuaire de l'an VIII il est fait mention d'une administration générale de la justice, dont le chef est Fourier. Dans le tome III de la *Décade*, il est plusieurs fois appelé chef de l'administration de la justice, et en cette qualité, on le voit chargé de transmettre à Desgenettes une lettre du divan du Caire, où cette assemblée remercie Desgenettes de son ouvrage sur le traitement de la petite vérole.

N° 80. 24 fructidor an VIII. Formation d'un conseil général d'administration pour toute l'Égypte, sous le nom de conseil privé d'Égypte. Le conseil se composait de deux ordres de conseillers : les uns que désignaient leurs fonctions, et qui étaient inamovibles ; les autres à la nomination du général en chef. Fourier est à la tête de ces derniers conseillers avec Lepère, Conté, Champy, Costaz, Jacotin, Thévenin, Reynier, Regnier, Chanaleilles et Girard. Le conseil s'occupait de tout ce qui a rapport au commerce, à l'agriculture, aux finances, à la législation civile et criminelle, aux sciences et aux arts, des rapports à établir entre la métropole et l'Égypte, entre les habitants du pays et les Français y résidant, enfin de tous les objets possibles, hormis la guerre et la politique extérieure. Le conseil était divisé en sections et pouvait prendre l'initiative sur tous les objets dont il croyait utile de s'occuper. Le travail préliminaire était fait par les différentes sections, qui présentaient leur rapport au conseil assemblé. L'avis du conseil était envoyé au général en chef, qui adoptait, rejetait, modifiait, selon qu'il le jugeait convenable. Ce conseil est aussi mentionné dans l'*Annuaire*.

N° 91. 15 frimaire. Institution d'un journal arabe destiné à répandre dans toute l'Égypte les actes du gouvernement français, à prémunir les habitants contre toutes les inquiétudes qu'on pourrait leur inspirer, enfin à entretenir la confiance et l'union entre la population et les Français. Ce journal portera le nom de *Tanbyeh* (Avertissement). Plusieurs exemplaires de ce journal seront remis aux chefs de caravanes qui arrivent en Égypte, et on prendra tous les moyens pour le répandre dans l'Yemen, la Syrie, l'Asie Mineure. Les ulémas formant le divan d'Égypte prendront connaissance de tout ce qui sera contenu dans ce journal, et la surveillance du côté du gouvernement français devait être entre les mains de Fourier, chef de l'administration de la justice en Égypte. La rédaction en était confiée au cheik Elkacbab.

N° 96. 18 nivôse an IX. Lettre du grand divan égyptien au général Abdallah-Menou, dans laquelle le divan lui fait savoir que, sur la demande du citoyen Fourier, commissaire auprès du divan et chef de l'administration de la justice, il a été décidé d'interdire aux soi-disant *saints* le droit de paraître nus dans les rues et de se livrer à aucune indécence. En conséquence, arrêté de Menou contre les désordres de cette espèce.

N° 99. Fourier fit prendre aussi au divan la résolution d'établir des listes de décès et de naissances, de les rassembler et de les conserver dans un registre authentique. On trouve ici une lettre du divan à Menou, où il lui déclare que cette pratique, qui apprend aux États ce qu'ils perdent de citoyens et ce qu'ils en acquièrent, n'est nullement contraire à la religion, et peut très-bien être observée dans toute l'Égypte. Cette lettre est d'une certaine étendue, et, sous des formes musulmanes, contient, sur les rapports de la science et de la foi, des déclarations qui font le plus grand honneur au bon sens du divan et à Fourier, qui l'inspirait. C'est encore une institution de statistique tout à fait semblable à celle que Fourier établit depuis pour le département de la Seine.

Tout ceci nous donne quelque idée de la conduite du préfet du Caire, du ministre de l'intérieur et du

(1) M. Jomard.

ministre de la justice en Égypte. J'arrive au diplomate.

Fourier fut chargé de négociations importantes avec les beys et les chefs de l'armée ottomane. Sa principale négociation fut son traité avec Mourâd-Bey, par l'entremise de la belle et célèbre Sitty-Nefîçah. Cette femme, qui joignait, à ce qu'il paraît, un caractère et des talents supérieurs à une rare beauté, avait joui d'une grande influence sous Ali-Bey, et ensuite sous Ibrahim. Elle avait inspiré une grande passion à Mourâd-Bey, qui l'avait enlevée à leur commun maître.

On lit dans les *Mémoires de Napoléon* :

« Napoléon envoya Eugène, son beau-fils, complimenter la femme de Mourâd-Bey, qui avait sous ses ordres une cinquantaine d'esclaves appartenant à ce chef mameluk et à des katchefs. C'était une espèce de convent de religieuses dont elle était l'abbesse. Elle reçut Eugène sur son grand divan, dans le harem, où il entra par exception et comme envoyé du sultan Kébir. Toutes les femmes voulurent voir le jeune et joli Français, et les esclaves eurent beaucoup de peine à contenir leur curiosité et leur impatience. L'épouse de Mourâd-Bey était une femme de cinquante ans, et avait la beauté et les grâces que comporte cet âge. Elle fit, suivant l'usage, apporter du café et des sorbets dans de très-riches services et avec un appareil somptueux. Elle ôta de son doigt une bague de mille louis, qu'elle donna au jeune officier. Souvent elle adressa des réclamations au général en chef, qui lui conserva ses villages et la protégea constamment. Elle passait pour une femme d'un esprit distingué. »

La femme dont parle ici Napoléon est évidemment Sitty-Nefîçah. En effet, Sitty-Nefîçah ne devait plus être jeune, puisque Mourâd l'avait enlevée à Ibrahim-Bey, et qu'elle avait eu du crédit sur Ali, le prédécesseur d'Ibrahim. Elle avait dû être très-belle pour gouverner ainsi ces maîtres farouches. Bonaparte relève sa réputation de mérite, et il la peint comme à la tête de la maison de Mourâd et investie de sa confiance. Déjà elle traite avec les Français au Caire, tandis que son mari se bat contre eux dans la haute Égypte. Il est naturel que plus tard elle ait servi d'intermédiaire entre le gouvernement nouveau et Mourâd. Celui-ci fit tout pour ressaisir par la force ce qu'il avait laissé au Caire, et il ne traita qu'à la dernière extrémité sous Kléber. Napoléon rapporte qu'une fois, après l'expédition de Syrie, Mourâd descendit dans le Fayoum, se porta par le désert sur le lac de Natron, puis, retournant sur ses pas, erra quelque temps sur la lisière du désert et arriva aux pyramides, monta sur la plus haute, et y resta une partie de la journée à considérer avec sa lunette toutes les maisons du Caire et sa belle campagne de Gizéh. De toute la puissance du mameluk, il ne lui restait plus que quelques centaines d'hommes fugitifs et découragés; mais ce qu'il regrettait pardessus tout, c'était sa femme, cette Sitty-Nefîçah, pour laquelle il avait bravé autrefois les hasards de la révolte et des combats. Il paraît que Fourier le devina, et ce fut par Sitty qu'il arriva jusqu'à son cœur. Le fier mameluk consentit à recevoir le titre de gouverneur de la haute Égypte, au nom des Français. Avant la bataille d'Héliopolis, il fut assez sage pour répondre à ceux qui voulaient l'attirer dans la révolte : « Je suis actuellement un sultan français; les Français et moi ne sommes qu'un. » Aussi le trouve-t-on dans l'*Annuaire* de l'an IX, comme gouverneur du Saïd pour la république française. Après avoir été notre ennemi le plus obstiné, il fut notre allié le plus constant : il ne nous abandonna qu'avec la fortune. Avoir désarmé un si rude adversaire qui nous inquiétait sans cesse, et nous forçait d'entretenir de nombreuses garnisons à Syène et à Éléphantine, était un service de la plus haute importance. On le dut principalement à la sagacité de Fourier, et à l'amabilité de ses manières.

Il ne reste plus qu'à dire un mot de la dernière et triste mission qu'il eut à remplir aux funérailles de Kléber et à celles de Desaix. Il avait été l'ami et le ministre de l'un, et il avait eu occasion d'apprécier l'autre dans l'expédition de la haute Égypte, dont il avait fait partie. Il était donc naturel qu'il fût chargé de leur éloge funèbre. L'éloquence de Fourier y consiste dans la noblesse et l'élévation des sentiments et dans l'expression simple d'une douleur vraie. Le style en est d'une élégance achevée, qui nuit peut-être à la rapidité et à l'énergie. Ce sont deux morceaux extrêmement distingués, et qui méritent d'être conservés; j'ai cru qu'on ne me saurait pas mauvais gré de les rapporter ici.

Extrait du Moniteur, du 19 fructidor an VIII.

Ce fut le 28 prairial au matin qu'eurent lieu les obsèques du général Kléber. Le convoi arriva à onze heures sur l'esplanade du fort de l'Institut, et s'avança ensuite dans l'enceinte. On déposa le corps du général sur un socle entouré de candélabres de forme antique. L'état-major général mit pied à terre pour saluer les restes du général. Des militaires de toutes les armes et de tous les grades s'avancèrent spontanément en foule, et jetèrent sur le tombeau des couronnes de cyprès et de laurier, en accompagnant ce dernier hommage des accents vrais et flatteurs de leurs regrets.

Alors le citoyen Fourier, commissaire français près du divan, chargé par le général en chef d'exprimer

dans ce jour la douleur commune, alla se placer, environné de l'état-major général et des grands officiers civils et militaires du Caire, sur un bastion qui dominait l'armée rangée en bataille, et, d'une voix émue par la sensibilité, il prononça le discours suivant :

« Français,

« Au milieu de ces apprêts funéraires, témoignages fugitifs mais sincères de la douleur publique, je viens rappeler un nom qui vous est cher, et que l'histoire a déjà placé dans ses fastes. Trois jours ne se sont point encore écoulés depuis que vous avez perdu Kléber, général en chef de l'armée française en Orient. Cet homme que la mort a tant de fois respecté dans les combats, dont les faits militaires ont retenti sur les rives du Rhin, du Jourdain et du Nil, vient de périr sans défense sous les coups d'un assassin.

« Lorsque vous jetterez désormais les yeux sur cette place dont les flammes ont presque entièrement dévoré l'enceinte, et qu'au milieu de ces décombres qui attesteront longtemps les ravages d'une guerre terrible et nécessaire, vous apercevrez cette maison isolée où cent Français ont soutenu, pendant deux jours entiers, tous les efforts d'une capitale révoltée, ceux des mameluks et des Ottomans, vos regards s'arrêteront, malgré vous, sur le lieu fatal où le poignard a tranché les jours du vainqueur de Maestricht et d'Héliopolis. Vous direz : C'est là qu'a succombé notre chef et notre ami. Sa voix tout à coup anéantie n'a pu nous appeler à son secours. Oh ! combien de bras, en effet, se seraient levés pour sa défense ! Combien de vous eussent aspiré à l'honneur de se jeter entre lui et son assassin ! Je vous prends à témoin, intrépide cavalerie qui accourûtes pour le sauver sur les hauteurs de Koraïm, et dissipâtes en un instant la multitude d'ennemis qui l'avaient enveloppé. Cette vie qu'il devait à votre courage, il vient de la perdre par une confiance excessive qui le portait à éloigner ses gardes et à déposer ses armes.

« Après qu'il eut expulsé de l'Égypte les troupes de Youseph-Pacha, grand vizir de la Porte, il vit fuir ou tomber à ses pieds les séditieux, les traîtres ou les ingrats. C'est alors que, détestant les cruautés qui signalent les victoires de l'Orient, il jura d'honorer par la clémence le nom français qu'il venait d'illustrer par les armes ; il observa religieusement cette promesse, et ne connut point de coupables. Aucun d'eux n'a péri, le vainqueur seul expire au milieu de ses trophées. Ni la fidélité de ses gardes, ni cette contenance noble et martiale, ni le zèle sincère de tant de soldats qui le chérissaient, n'ont pu le garantir de cette mort déplorable : voilà donc le terme d'une si belle et si honorable carrière ! C'est là qu'aboutissent tant de travaux, de dangers et de services éclatants.

« Un homme agité par la sombre fureur du fanatisme est désigné dans la Syrie par les chefs de l'armée vaincue pour commettre l'assassinat du général français ; il traverse rapidement le désert ; il suit sa victime pendant un mois ; l'occasion fatale se présente, et le crime est consommé !

« Négociateurs sans foi, généraux sans courage ! ce crime vous appartient : il sera aussi connu que votre défaite. Les Français vous ont livré leurs places sur la foi des traités ; vous touchiez aux portes de la capitale, lorsque les Anglais ont refusé d'ouvrir la mer. Alors vous avez exigé des Français qu'ils exécutassent un traité que vos alliés avaient rompu ; vous leur avez offert le désert pour asile.

« L'honneur, le péril, l'indignation ont enflammé tous les courages ; en trois jours vos armées ont été dissipées et détruites ; vous avez perdu trois camps et plus de soixante pièces de canon ; vous avez été forcés d'abandonner toutes les villes et les forts depuis Damiette jusqu'au Saïd : la seule modération du général français a prolongé le siége du Caire, ville malheureuse où vous avez laissé répandre le sang des hommes désarmés. Vous avez vu se disperser ou expirer dans les déserts cette multitude de soldats rassemblés du fond de l'Asie ; alors vous avez confié votre vengeance à un assassin.

« Mais quels secours, citoyens, nos ennemis attendent-ils de ce forfait? En frappant ce général victorieux, ont-ils cru dissiper les soldats qui lui obéissent ? Et si une main abjecte suffit pour faire verser tant de pleurs, pourra-t-elle empêcher que l'armée française ne soit commandée par un chef digne d'elle ? Non, sans doute, et s'il faut dans ces circonstances plus que des vertus ordinaires, si pour recevoir le fardeau de cette mémorable entreprise, il faut un esprit élevé qu'aucun préjugé ne peut atteindre, un dévouement sans réserve à la gloire de sa nation, citoyens, vous trouverez ces qualités réunies dans son successeur. Il possédait l'estime de Bonaparte et de Kléber : il leur succède aujourd'hui. Ainsi, il n'y aura aucune interruption ni dans les honorables espérances des Français ni dans le désespoir de leurs ennemis.

« Armée, qui réunissez les noms de l'Italie, du Rhin et de l'Égypte, le sort vous a placée dans des circonstances extraordinaires ; il vous donne en spectacle au monde entier, et, ce qui est plus encore, la patrie admire votre sublime courage, elle consacrera vos triomphes par sa reconnaissance. N'oubliez pas que vous êtes ici même sous les yeux de ce grand homme que la fortune de la France a choisi pour fixer la destinée de l'État ébranlé par les malheurs publics : son génie n'est point borné par les mers qui nous

séparent de notre patrie; il subsiste encore au milieu de vous; il vous anime, il vous excite à la valeur, à la confiance en vos chefs sans laquelle la valeur est inutile, à toutes les vertus guerrières dont il vous a laissé tant et de si glorieux exemples. Puissent les douceurs d'un gouvernement prospère couronner les efforts des Français! C'est alors, guerriers estimables, que vous jouirez des honneurs dus aux vrais citoyens; vous vous entretiendrez de cette contrée lointaine que vous avez deux fois conquise, et des armées innombrables que vous avez détruites, soit que la prévoyante audace de Bonaparte aille les ebercher jusque dans la Syrie, soit que l'invincible courage de Kléber les dissipe dans le cœur même de l'Égypte. Que de glorieux et touchants souvenirs vous aurez à reporter dans le sein de vos familles! Puissent-elles jouir d'un bonheur qui adoucisse l'amertume de vos regrets! Vous mêlerez souvent à vos récits le nom chéri de Kléber; vous ne le prononcerez jamais sans être attendris, et vous direz: Il était l'ami et le compagnon des soldats, il ménageait leur sang, il diminuait leurs souffrances.

« Il est vrai qu'il s'entretenait chaque jour des peines de l'armée et ne songeait qu'aux moyens de les faire cesser. Combien n'a-t-il pas été tourmenté par les retards alors inévitables de la solde militaire! Indépendamment des contributions extraordinaires, objet des seuls ordres sévères qu'il ait jamais donnés, il s'est appliqué à régler les finances, et vous connaissiez les succès de ses soins. Il en a confié la gestion à des mains pures et désignées par l'estime publique. Il méditait une organisation générale qui embrassât toutes les parties du gouvernement. La mort l'a interrompu brusquement au milieu de cet utile projet. Il laisse une mémoire chère à tous les gens de bien: personne ne désirait plus et ne méritait mieux d'être aimé. Il s'attachait de plus en plus à ses anciens amis, parce qu'ils lui offraient des qualités semblables aux siennes. Leur juste douleur trouvera du moins quelque consolation dans l'estime de l'armée et l'unanimité de nos regrets.

« Réunissez donc tous vos hommages, car vous ne composez qu'une seule famille, guerriers que votre pays a appelés à sa défense; vous tous, Français, qu'un sort commun rassemble sur cette terre étrangère, vos hommages s'adressent aussi, dans cette journée, aux braves qui dans les champs de la Syrie, d'Aboukir et d'Héliopolis, ont tourné vers la France leurs derniers regards et leurs dernières pensées.

« Soyez honoré dans ces obsèques, vous qu'une amitié particulière unissait à Kléber, ô Caffarelli, modèle de désintéressement et de vertus, si compatissant pour les autres, si stoïque pour vous-même.

« Et vous, Kléber, objet illustre et dirai-je infortuné de cette cérémonie qui n'est suivie d'aucune autre, reposez en paix, ombre magnanime et chérie, au milieu des monuments de la gloire et des arts! Habitez une terre si longtemps célèbre; que votre nom s'unisse à ceux de Germanicus, de Titus, de Pompée et de tant de grands capitaines et de sages qui ont laissé, ainsi que vous, dans cette contrée d'immortels souvenirs. »

Un recueillement religieux succéda un instant aux émotions vives et profondes qu'avait produites l'orateur.

Courrier de l'Égypte.

Le 11 brumaire an IX eut lieu la cérémonie funèbre en l'honneur du général Desaix. Les troupes prirent les armes et se rendirent dans la plaine de la Qaubbéh, où elles furent placées par des officiers de l'état-major sur le terrain qu'elles devaient occuper.

Les officiers supérieurs se rendirent ensuite avec le général en chef vers le cénotaphe qu'on avait élevé à l'est du dôme de la Qaubbéh, et ce fut au pied de ce cénotaphe que fut prononcé l'éloge funèbre suivant par le citoyen Fourier, secrétaire perpétuel de l'Institut.

« Français,

« La voix de la patrie éplorée vient encore une fois se faire entendre; elle prononce, au milieu de ce deuil triomphal, le nom de Desaix, général de division dans les armées de la république. Il parut tout à coup en Italie dans l'un des plus grands événements de la guerre, où il semblait qu'il vînt représenter l'armée d'Égypte; il eut l'honneur de commencer la victoire, et aussitôt après il expira sur le champ de bataille.

« La vertu n'eut jamais de titres plus évidents à l'admiration et aux regrets. Desaix fut grand dans un temps fertile en actions extraordinaires, où l'intrépidité est une qualité nationale qui ne distingue personne. Il servit souvent de modèle, et eut plutôt des imitateurs que des rivaux. Comme sa modestie lui réconciliait sur-le-champ ceux que sa supériorité pouvait offenser, il n'excita jamais l'envie; bonheur rare, dont peu de grands hommes ont joui, et que la fortune accorde à quelques-uns comme une prérogative naturelle.

« On est porté à croire que, puisqu'il était homme, il ne fut point exempt de défauts; mais s'il en eut, ils échapperont à l'impartialité de l'histoire. On n'a connu de lui que des qualités estimables et de nobles sentiments. La simplicité et la bonté étaient ses habitudes naturelles. Il ne se montrait extraordinaire que dans les grandes circonstances; on le voyait intrépide à la tête des avant-gardes, infatigable et opiniâtre dans les marches, terrible dans la déroute de l'ennemi. Le reste de sa vie coulait uniformément, et il ne

conservait de sa grandeur que l'élévation des vues et du caractère.

« Il s'appliquait, dans les loisirs que lui laissait la guerre, à devenir utile pendant la paix : c'est dans ces temps plus calmes qu'il s'exerçait aux vertus civiles, s'efforçant pour ainsi dire de se confondre dans la foule des gens de bien.

« La science du gouvernement était l'objet ordinaire de ses études ; mais une pente naturelle le ramenait au récit des faits militaires. Qui fut plus sensible que lui à l'honneur du nom français? Quel tribut d'admiration ne payerait-il point aujourd'hui à l'armée d'Égypte dont l'héroïque constance répond à l'attente de la patrie, sous les yeux du monde entier? Il fut heureux du moins en ce qu'il n'a connu que les triomphes de cette armée ; il n'a point eu la douleur d'apprendre le crime qui lui a enlevé un chef illustre et chéri.

« Desaix connaissait les moindres détails de toutes les actions d'éclat ; et lorsque la fortune lui avait refusé de participer à une victoire, il fallait du moins qu'il vît le champ de bataille; il semblait qu'il devait concourir à tout ce qui se faisait de grand et d'utile. Il eût envié de pouvoir, dans le même temps, porter nos armes au delà du Rhin, disperser les Ottomans à Hélinpolis, et vaincre à Marengo ; il aurait voulu être le contemporain de tous les héros.

« L'admiration, l'amitié et le désir d'obtenir, en l'imitant, une gloire immortelle, l'unissaient au premier général de l'armée d'Orient, qui lui accorda l'honneur de conquérir le Saïd. Desaix fit jouir de la paix la plus profonde le pays où il porta nos armes. Homme sensible et guerrier philosophe, il regardait le bonheur de civiliser comme le seul prix digne de la victoire ; il pensait que l'on doit des respects à tous les peuples, de quelque manière qu'on arrive sur leur territoire. Il avait repoussé les mameluks au delà des déserts et des rochers de Syène. Dès ce moment, il n'y eut plus de conquérant dans la haute Égypte, et il eût été difficile de reconnaître s'il était le vainqueur, ou s'il n'était point un ancien ami à qui les habitants donnaient une honorable hospitalité.

« Les lettres, qui ne perdent jamais le souvenir de ce qu'on a fait pour elles, ne laisseront point effacer sa mémoire; il les aimait, il les a servies, elles lui doivent cette sécurité inaccoutumée avec laquelle on a observé les monuments de l'ancienne Égypte, dans les lieux où jusques avant lui l'âme était partagée entre l'admiration et le sentiment du péril de la vie.

« Je ne rapporterai pas les traitements injustes qu'il éprouva de la part des ennemis, lors de son passage en Europe ; il n'est pas toujours donné aux âmes communes de pouvoir offenser un grand homme, et leurs injures ne l'ont pas atteint.

« Les triomphes des armées françaises étaient tous présents à sa mémoire ; et l'âme remplie de tant de souvenirs, il pensait que l'on distinguerait difficilement ses propres actions parmi cette multitude de faits éclatants qui se trouvent accumulés et pressés dans le court intervalle de quelques années ; il craignait de n'avoir point assez fait pour vivre dans la postérité : ses regrets sont un hommage rendu à la gloire militaire de son siècle et surtout au héros qu'il avait choisi pour modèle. Desaix pensa que toutes les places de l'immortalité étaient occupées par ses contemporains, et n'osa reconnaître la sienne. Mais l'histoire ne manquera point à ses vertus. Son nom a retenti sur les rives du Rhin; il a été porté jusqu'aux rochers de la Nubie qui marquent les anciennes limites de l'empire romain ; il est écrit en lettres immortelles sur la terre de Marengo ; il est consacré par la douleur de la patrie et la reconnaissance empressée de tous les bons citoyens.

« Si Desaix venait à paraître au milieu de vous avec cet extérieur simple et modeste qui convenait si bien à cette âme extraordinaire, il vous dirait :
« O mes amis et mes compagnons d'armes, j'ai con-
« templé votre gloire, et j'ai craint d'être oublié.
« Reprenez tous ces lauriers que vous venez de poser
« sur ma tombe ; ils vous appartiennent, et c'est vous
« que ces inscriptions honorent. Je vous reconnais,
« guerriers qui illustrâtes la retraite de la Bavière, et
« vous qui concourûtes à la défense de Kehl ; vain-
« queurs d'Italie, j'ai vu sans regret couler mon sang
« dans une contrée remplie de vos souvenirs ; et vous
« qui marchâtes avec moi dans le Saïd, tous les suc-
« cès que vous m'attribuez sont le prix de vos travaux
« et de votre courage. »

« Tels furent, citoyens, les vrais sentiments de ce grand homme de guerre ; il pensait avec raison que les monuments qui perpétuent la mémoire des généraux sont des titres de gloire pour les soldats. C'est ainsi que la patrie élève des autels à beaucoup de vertus ignorées. Elle n'honore point un seul homme lorsqu'elle assemble les trophées d'un guerrier illustre; elle célèbre moins son nom que ses grandes actions, et les mêmes hommages s'adressent à tous ceux qui ont concouru aux services éclatants qu'il a rendus. »

NOTE TROISIÈME (1).

Fourier, préfet de l'Isère. 1802 à 1815.

Au retour d'Égypte, Fourier voulait rester à Paris pour se livrer à ses travaux, et il demandait à être

(1) Je dois les éléments de cette note à l'obligeance de M. Augustin Périer, qui, après avoir suivi les cours de Fourier à l'école polytechnique, avait formé avec lui à Grenoble des relations intimes qui ont duré jusqu'à sa mort.

employé dans l'instruction publique qu'on organisait alors. Le premier consul lui fit offrir par Bertbollet la préfecture de l'Isère. Cette offre était un ordre, et, le 2 janvier an XI, il fut nommé à cette place qu'il occupa jusqu'en 1815. En 1808, l'empereur le nomma baron avec dotation.

Le grand travail auquel Fourier a attaché son nom pendant sa préfecture de l'Isère est le dessèchement des marais de Bourgoin. Imaginez d'immenses marécages qui s'étendent jusque dans trente-sept communes et forment des terrains vagues, dangereux par l'air infect qu'ils exhalent, et à peu près inutiles à tous les riverains. Depuis Louis XIV, le gouvernement avait plusieurs fois entrepris d'assainir ces terrains et de les rendre à l'agriculture. A diverses époques, cette opération avait été reprise sans pouvoir être terminée, à cause des prétentions contraires de toutes les communes riveraines, et du conflit des intérêts opposés. Il ne s'agissait pas moins que d'amener toutes ces communes à des sacrifices communs dont elles ne voyaient pas l'avantage immédiat, et qu'elles se rejetaient les unes sur les autres. Fourier fut obligé de négocier avec chaque commune et presque avec chaque famille, et ce ne fut qu'à force de raison, de tact, de bonté, surtout au moyen d'une patience à toute épreuve, et que le seul amour du bien public pouvait donner, qu'il parvint à obtenir le concert nécessaire pour une pareille opération. M. Aug. Périer, qui était sur les lieux, et qui connaît particulièrement cette affaire, m'a paru, en 1831, encore tout pénétré d'admiration pour le talent déployé par Fourier dans cette négociation.

Il fallut faire régler à la fois la quotité de terrain qui serait remise aux communes après le dessèchement en compensation de leurs droits, et toutes les conditions accessoires que réclamait cette opération. Ce traité eut lieu le 7 août 1807.

Trente-sept conseils municipaux reconnaissant en même temps le bienfait de l'intervention paternelle de l'administration, adoptant les mêmes bases pour le règlement de leurs intérêts, trente-sept maires comparaissant à la fois et parfaitement d'accord pour souscrire une transaction en 28 articles, qui touche aux intérêts les plus importants, attestent la sage influence de l'administrateur, exercée dans l'utilité réelle de cette nombreuse population.

Cette sage influence se montra dans toute la suite de cette opération; mais elle fut surtout remarquable dans les longs débats qui s'élevèrent devant le conseil d'État entre les particuliers qui possédaient dans les marais des propriétés privées, et la compagnie chargée du dessèchement. Cette dernière réclamait les six dixièmes de ces terrains, en assimilant ces propriétaires aux communes qui avaient des droits d'usage et qui étaient intervenues dans la transaction de 1807. Ces propriétaires soutenaient au contraire qu'ils ne devaient que les quatre cinquièmes de la plus value que leurs propriétés auraient acquise par l'effet du dessèchement. Fourier coopéra puissamment au succès de la cause des propriétaires, qui fut consacrée par un arrêt du conseil d'État, de décembre 1812.

Le dessèchement des marais de Bourgoin, terminé en 1812, a livré des terrains immenses à l'agriculture, créé de riches pâturages, et mis de riches moissons à la place de semences de mort. Franklin eût envié un pareil résultat, et pour l'obtenir il ne fallait pas moins qu'une grande réputation de lumières et de justice, une patience, une adresse et, pour ainsi dire, une séduction de bienveillance dignes du sage Américain.

Un travail moins important, mais encore fort utile, est la route nouvelle que traça Fourier pour aller directement de Grenoble à Turin, par le Lantaret et le mont Genèvre, et qui devait, en formant une communication facile entre Lyon et Turin, rapprocher la France et l'Italie. L'ancienne route était beaucoup plus longue, mais elle enrichissait des pays que l'entreprise de la route nouvelle alarmait, et qui avaient auprès du gouvernement un zélé défenseur dans la personne du ministre de l'intérieur, M. Crétet, qui était lui-même de ces pays. Après s'être inutilement adressé au ministre, Fourier prit le parti de faire présenter un mémoire à l'empereur par une députation de l'Isère; mais il se garda bien de rédiger un long mémoire; il savait qu'il ne fallait pas demander beaucoup d'instants à celui qui avait l'Europe à gouverner, et il savait aussi qu'on pouvait se fier à sa pénétration merveilleuse. La note, présentée par quelques notables de l'Isère, n'avait pas plus d'une page; elle contenait, nettement indiqués, les avantages de la route nouvelle et les moyens de l'exécuter : une petite carte y était jointe. Deux jours après la présentation de cette requête, elle était accordée. L'empereur avait vu, il avait compris; à l'instant même toutes les résistances du ministre de l'intérieur avaient été vaincues, et l'ordre de procéder à l'exécution de la nouvelle route envoyé au préfet de l'Isère.

Le département de l'Isère avait consacré près de deux millions à cette belle entreprise, que les événements de 1814 sont venus interrompre. Le Piémont se refusa naturellement à ouvrir ses frontières de ce côté; mais du moins l'Isère espère que le gouvernement français n'enbliera pas ses sacrifices, et rendra la route complétement praticable aux voitures jusqu'à Briançon. Cette route, suspendue pendant l'espace d'une lieue sur le flanc d'une montagne où la main du

mineur pouvait seule la tracer, s'enfonce dans le sein des rochers, sous deux immenses galeries qu'éclairent de distance en distance des ouvertures latérales pratiquées dans l'épaisseur du roc. Le pays voit avec douleur ce superbe travail s'altérer chaque jour faute des réparations nécessaires.

Indépendamment du desséchement des marais de Bourgoin et de l'ouverture de la route du mont Genèvre, qui suffiraient pour recommander son administration, Fourier sut faire exécuter des travaux très-utiles et très-considérables pour les chemins vicinaux; travaux qui, dans l'absence d'une législation précise, étaient presque entièrement dus à l'action personnelle de l'administrateur en chef.

Tels sont les services effectifs et matériels qui marqueront longtemps le passage de Fourier dans l'Isère. Mais il est un travail d'une tout autre nature, qui exigeait au plus haut degré et qui signala toutes les ressources de son esprit, les nobles et aimables qualités de son cœur. Napoléon avait le principe opposé à celui de Coblentz et des jacobins. Au lieu de se faire un parti en France et encore de l'épurer toujours et de le réduire, il voulait fondre tous les partis dans le commun attachement à son gouvernement, et peu à peu à sa personne. Fourier était fait tout exprès pour être l'instrument d'un pareil plan. La tâche était digne de lui, mais elle n'était pas facile dans l'Isère. Le Dauphiné, pays de parlement, avait des habitudes de liberté qui lui firent embrasser avec ardeur la révolution française; on se rappelle et l'assemblée de Vizille, et la conduite d'une partie considérable de la noblesse dauphinoise, et Mounier, et Duport, et Barnave. Mais en même temps l'habitude de la liberté sauva le Dauphiné de l'enivrement révolutionnaire, et on a remarqué que cette province si libérale avait été très-modérée. On avait résisté aux folies gigantesques de la république, et on résistait à celles de l'empire. En général il n'y a pas d'enthousiasme dans le Dauphiné, et c'est surtout la liberté pratique et de détail que l'on aime. Chacun y tient à ses opinions et veut qu'un les respecte. Fourier trouva là bien des républicains qui voyaient l'empire de mauvais œil, et bien des nobles qui, retirés dans leurs châteaux, entravaient sourdement la marche du gouvernement. L'art de Fourier fut de les rattacher tous, peu à peu, par des liens différents, mais également sûrs, à la cause de l'empereur, qui était alors celle de la France. Ce n'était point du tout un administrateur dans le sens ordinaire, bureaucrate et paperassier: il écrivait très-peu, mais il voyait beaucoup de monde, parlait à chacun le langage de sa position et de son intérêt. Homme nouveau, il lui était aisé de s'attacher le parti populaire; homme aimable, il séduisait le parti aristocratique; et, sans descendre à des feintes indignes de lui, il trouva, dans une tolérance sincère et d'habiles ménagements, le secret de gagner le clergé. Bientôt les partis, qui jusqu'alors avaient vécu dans cet éloignement fâcheux les uns des autres où les préjugés et les inimitiés se nourrissent de l'ignorance, attirés à la préfecture, apprirent à se connaître, et finirent par déposer leurs ressentiments sous la main d'une autorité éclairée. Fourier, en obligeant tout le monde, attacha tout le monde au gouvernement nouveau. L'empereur étonné, lui demandant un jour comment il s'y prenait pour conduire ainsi des esprits si difficiles: « Rien de plus simple, répondit Fourier: « je prends l'épi dans son sens, au lieu de le prendre « à rebours (1). »

Il vivait beaucoup avec la noblesse. C'était son devoir, car il fallait clore la révolution et unir tous les membres de la grande famille française. Il rendit souvent à des émigrés d'importants services qu'il était quelquefois forcé de déguiser pour ne pas trop effaroucher le parti contraire. Un jour, on allait vendre, sur la mise à prix de 40,000 francs, un bien d'émigré qui en valait le triple. L'émigré, nouvellement rentré, alla voir le préfet et lui confia qu'à la rigueur il pourrait bien se procurer les 40,000 francs, mais que l'enchère irait beaucoup plus haut, et qu'il allait perdre la seule occasion de recouvrer à bon marché son ancienne propriété. La vente sur enchère devait se faire le lendemain à huit heures; il y avait toujours une heure ou deux de grâce pour laisser arriver le monde et s'accroître le nombre des acheteurs. Fourier s'y transporta à huit heures précises, et là, au bout d'un quart d'heure, sous prétexte de faire exécuter la loi, et en feignant beaucoup de mauvaise humeur contre les acheteurs en retard, il ordonna à l'huissier de commencer la vente, quand il n'y avait à peu près personne dans la salle. L'émigré eut donc aisément son bien pour 40,000 francs. D'ailleurs Fourier s'était assuré que cela ne serait pas mal vu du public, cet émigré jouissant de l'estime et de l'affection générale (2).

Souvent, malgré le plan conciliateur du maître, il arrivait du bureau du ministre des ordres sévères; Fourier les recevait et ne les exécutait pas. Il laissait le ministre écrire lettre sur lettre, et sans rien contester, il ne faisait que ce qui lui paraissait convenable. Ainsi, à l'époque où la levée des gardes d'honneur menaçait toutes les anciennes familles nobles d'être violemment privées de tous les jeunes gens

(1) Je tiens ce mot de M. Bérenger, alors avocat général à la cour royale de Grenoble, aujourd'hui membre de la cour de cassation et député de la Drôme.

(2) Ceci me vient de M. Millon et de sa fille, proches parents de Fourier.

qu'elles n'avaient pas destinés à la carrière militaire, il sut éluder avec adresse l'exécution des ordres rigoureux qu'il avait reçus, et satisfaire au contingent demandé en y faisant concourir, par des sacrifices pécuniaires, ceux que leur situation sociale et leurs opinions politiques faisaient trop répugner au service personnel. Il eut le talent de composer le contingent du département de l'Isère de volontaires pris dans des conditions convenables, et qui furent équipés par des subventions spontanément confiées à l'administration; en définitive, il y eut des gardes d'honneur qui satisfirent au besoin de l'État, sans épuiser les familles.

Quand il voulait une chose, il savait y intéresser tout le monde et prendre chacun par où il était prenable. Il s'adressait à l'amour-propre de celui-ci, à la bonté de celui-là, aux défauts et aux bonnes qualités de tous ceux dont il avait besoin, et sans violences comme sans écritures, il vous conduisait si bien qu'on avait l'air d'agir ou plutôt qu'on agissait avec la sincérité et la vivacité de zèle qu'on aurait mise à ses propres affaires. M. Augustin Périer m'en a cité plusieurs exemples, entre autres celui d'un bal que la ville de Grenoble donna à Monsieur, depuis Charles X. Personne, d'abord, dans le parti libéral, ne voulait aller à ce bal, et toute la ville finit par s'y rendre et même par s'y amuser.

Non-seulement Fourier avait la confiance absolue de l'Isère pour tout ce qui regardait les affaires publiques, mais chacun s'empressait de le consulter sur ses affaires privées. Le bon Fourier admettait toutes les confidences et prodiguait à tout le monde, avec une bonté inépuisable, les trésors de sa longue expérience des hommes et des choses. En un mot, avec des lumières, de l'esprit et de la bonté, il résolut le problème de l'administration : beaucoup faire sans se donner un grand mouvement.

Cependant les occupations du préfet n'empêchaient pas les méditations du savant ; et après avoir terminé rapidement toutes les affaires, retiré dans son cabinet solitaire, Fourier mettait en ordre ses papiers sur l'Égypte, poursuivait le développement de ses Méthodes analytiques, et jetait les fondements de la Théorie de la chaleur. Il trouva à Grenoble les deux frères Champollion auxquels il donna le goût des études égyptiennes. C'est peut-être à Fourier que nous devons Champollion qui précisément était destiné à porter le coup mortel à l'antiquité du zodiaque de Denderah. Mais ses travaux d'archéologie et de mathématiques ne peuvent pas même être effleurés ici. Il suffit de rappeler que c'est dans une campagne, près de Grenoble, qu'il écrivit son introduction au grand ouvrage sur l'Égypte, au sujet de laquelle M. de Fontanes lui écrivit qu'*il avait su réunir les grâces d'Athènes à la sagesse de l'Égypte*. Je termine cette note, exclusivement consacrée à la conduite de Fourier dans l'Isère, en assurant qu'en traversant ce département en 1820, j'y trouvai sa mémoire vénérée. Il avait su, pendant la longue durée de son administration, se concilier l'estime et l'affection des hommes de toutes les classes et de toutes les opinions, dans un pays qui ne se montre pas facile à accorder ces sentiments, mais qui sait y rester fidèle quand on y a de justes droits. Aussi depuis quinze ans qu'il était éloigné de l'Isère, Fourier n'avait pas cessé de recevoir, dans les situations diverses où il s'était trouvé, les témoignages empressés de la reconnaissance et du profond intérêt que lui conservaient ses anciens administrés, et sa mort prématurée a excité parmi eux des regrets universels. La famille Périer est toute pleine de sa mémoire, et M. Aug. Périer ne m'a jamais parlé de son illustre et excellent ami sans une véritable émotion. M. Bérenger, ancien avocat général à la cour de Grenoble, a consacré à l'éloge de Fourier, comme préfet de l'Isère, une page remarquable dans son ouvrage sur l'*Administration de la justice criminelle.*

NOTE QUATRIÈME.

1815 à 1825. *Les cent jours. Bureau de statistique de la préfecture de la Seine. L'Académie des sciences. L'Académie française. Son intérieur.*

En 1814, à la première restauration, Fourier se trouva en quelque sorte sous la protection du bien qu'il avait fait : les nobles et les émigrés, qu'il avait ou ménagés ou servis sous l'empire, le soutinrent auprès de la nouvelle dynastie. Mais il fut bien embarrassé lorsqu'il apprit que l'on dirigeait Napoléon sur l'île d'Elbe par Grenoble. Que serait-il devenu en face du général de l'armée d'Égypte, du premier consul de la république française, de l'empereur auquel il devait tout? Il éluda habilement le danger en écrivant au préfet de Lyon, qu'il ne pouvait répondre de son département et particulièrement de Grenoble, si l'empereur passait de ce côté. Son embarras fut bien plus grand encore, quand l'échappé de l'île d'Elbe s'avança sur Grenoble. Fourier regardait cet événement comme un très-grand malheur, il voyait une guerre universelle infaillible, l'impossibilité de résister, le peu de fruits que la France et la civilisation pouvaient gagner à tout cela, et, sans aimer les Bourbons, il leur fut fidèle. Sa conduite fut de tout point celle du digne général Marchand. Il fit une proclamation modérée mais loyale, et quitta Grenoble par une porte quand Napoléon y entrait par l'autre. Celui-ci se mit dans une colère extrême en apprenant la conduite de Fourier. Il le fit chercher et voulut l'entendre. L'entrevue eut lieu sur la route de Lyon, dans une mauvaise

auberge. Fourier n'était pas sans inquiétude, quand le général Bertrand l'introduisit dans une chambre où Napoléon était étendu par terre sur des cartes, un compas à la main : « Eh bien, Fourier, lui dit l'empereur en se relevant, vous vouliez donc aussi me faire la guerre! Comment avez-vous pu hésiter entre les Bourbons et moi? Qui vous a fait ce que vous êtes? Qui vous a donné vos titres? Comment avez-vous pu croire que jamais les Bourbons pourraient adopter un homme de la révolution? » Ce début n'annonçait rien de favorable, mais Napoléon connaissait trop et sa position et la nature humaine pour ne pas être indulgent, et il ajouta : « Allons, après ce qui s'est passé, vous ne pouvez plus retourner à Grenoble, je vous nomme préfet du Rhône. » C'est une singulière manière de traiter ses ennemis. Cependant jamais conduite ne fut plus raisonnable et plus politique; car Fourier fut aussi bon préfet dans le Rhône qu'il l'avait été dans l'Isère. Mais le génie de Napoléon ne pouvait rien contre une situation fausse. La coalition européenne s'avançait, tandis qu'à l'intérieur l'ancien parti républicain, qui n'avait rien appris et beaucoup oublié, ne consentait à servir le gouvernement qu'en l'entraînant dans ses voies; et l'empereur, qui avait trouvé toute la France mécontente des Bourbons, ne retrouvant pas non plus sa France impériale, était forcé, contre tous ses instincts et toutes ses habitudes, de donner la main à un parti qu'il détestait et qu'il méprisait. On essayait donc un peu de jacobinisme. Carnot, grand au comité de salut public, déplacé dans la France nouvelle, était ministre de l'intérieur. Il donna au préfet de Lyon des ordres d'une rigueur bien superflue; il voulait que non-seulement on surveillât les *royalistes*, mais qu'on fît parmi eux des arrestations nombreuses. Fourier avait marché avec son siècle : il ne se prêta point à ce recrépissement du terrorisme, et refusa d'appliquer à 1815 le régime de violence qui avait pu être nécessaire à la révolution pour faire son œuvre, mais qu'elle avait décrié et usé. Carnot mécontent envoya à Lyon un commissaire extraordinaire, qui se plaignit vivement à Fourier de sa tiédeur à exécuter les ordres de Paris. « M. le commissaire extraordinaire, lui répondit Fourier, c'est à vous à vous charger des mesures extraordinaires. Je suis tout prêt à mettre à votre disposition la force armée nécessaire; quant à moi, il ne m'appartient pas de sortir du cercle de mes attributions. » Le commissaire extraordinaire ne manquait pas de lui représenter le danger des réunions royalistes : « Eh, mon Dieu! je connais toutes ces réunions, disait Fourier; tout s'y passe en bavardages ridicules. Si vous voulez frapper des vieillards, des femmes, ou quelque étourdi sans expérience, vous aurez l'air d'avoir peur, vous augmenterez les mécontents, et vous ferez ce que l'empereur ne doit pas vouloir faire, un gouvernement irrégulier, un État révolutionnaire. » Fourier était bien sûr d'être en cela d'accord avec l'empereur; mais il ne l'était point avec son gouvernement, et M. le commissaire extraordinaire lui fit entendre assez clairement que sa conduite ne convenait point au ministre : « Je le sais, répondit Fourier, et ma démission est prête. » Aussi fut-il bientôt remplacé par un homme à la hauteur des circonstances (1). La révocation de Fourier est du 1er mai. Il vint alors habiter Paris. Sur ces entrefaites arriva la bataille de Waterloo, la dernière chute de Napoléon et la seconde restauration (2).

On peut se faire une idée de la situation de l'ancien préfet de l'Isère, devenu tout récemment préfet du Rhône de la main de Napoléon, au milieu des violences de la réaction de 1815 et de 1816. Il songea un moment, dit-on, à quitter la France et à accepter l'asile que lui offrait l'Angleterre. Il n'avait pas devant lui plus de vingt mille francs. Le traitement considérable qu'il avait eu pendant longtemps avait été dépensé en expériences de physique et en bonnes œuvres envers sa famille. Le baron de l'empire se trouva donc fort mal à son aise. Heureusement il rencontra dans M. de Chabrol, préfet du département de la Seine, son ancien élève à l'école polytechnique et son compagnon en Égypte, un ami puissant qui vint à son secours. M. de Chabrol lui donna la direction supérieure d'un bureau de statistique à la préfecture de la Seine, ce qui, sans l'occuper beaucoup, lui rapportait quatre ou cinq mille francs, et le mit à l'abri de la misère. C'est de ce bureau que sont sortis les beaux travaux de statistique qui ont tant honoré l'administration de M. de Chabrol. Fourier ne s'occupa plus que de travaux scientifiques. Il lut plusieurs mémoires à l'Académie des sciences, et s'y présenta le 27 mai 1816. L'Académie le nomma, mais le roi Louis XVIII refusa de ratifier cette élection. On ne pouvait à la cour lui pardonner la préfecture du Rhône. Il est juste de rendre hommage à la conduite de M. Dubouchage, gentilhomme du département de l'Isère, alors ministre de la marine, qui autrefois avait eu à se louer de Fourier, et qui ne l'abandonna pas dans cette circonstance. Il fit sentir au roi, en conseil des ministres, tout ce qu'une pareille mesure avait d'injuste et même d'odieux envers le plus modéré des hommes; et, le 5 septembre

(1) M. Pons de l'Hérault, le même qui fut quelque temps préfet du Jura dans les premiers mois de la révolution de 1830.

(2) Je dois ces détails peu connus à Fourier lui-même ainsi qu'à M. Champollion-Figeac, qui était alors à Grenoble dans l'intimité de Fourier, et prit une part active aux événements des cent jours.

étant survenu, le nouveau ministre de l'intérieur, M. Lainé, secondé par M. Dubouchage, finit par désarmer le roi Louis XVIII. L'Académie des sciences ayant choisi Fourier à l'unanimité, le 12 mai 1817, en remplacement de M. Rochon, la nouvelle nomination fut confirmée. C'est encore par M. Lainé, et grâce à ses bons offices, que plus tard, à la mort de Delambre, M. de Richelieu fit confirmer par le roi la nomination de Fourier à la place de secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, pour la partie des sciences mathématiques. Depuis, nulle contrariété ne troubla sa vie. La place de secrétaire perpétuel, jointe à celle qu'il conserva à la préfecture de la Seine, lui permit de vivre honorablement. La Société royale de Londres et d'autres sociétés étrangères l'inscrivirent sur leur liste. L'Académie française, en 1826, l'appela dans son sein pour succéder à M. Lemontey; et, après la mort de Laplace, il fut nommé à la présidence du conseil de perfectionnement de l'école polytechnique.

Il a publié, de 1815 à sa mort, 1° son grand ouvrage de la *Théorie analytique de la chaleur*, in-4°, 1820; 2° deux mémoires où il exprime, sans calcul, les principaux résultats de cette théorie (*Annales de physique et de chimie*); 3° *Principes mathématiques de la population*, et d'autres travaux analogues dans les *Recherches statistiques sur la ville de Paris et le département de la Seine*, dont trois volumes ont paru en 1821, 1826 et 1829; 4° *Rapport sur les tontines et les caisses d'assurance*; 5° comme secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, outre l'analyse annuelle des travaux mathématiques de cette académie, il a donné cinq Éloges, savoir : ceux de Delambre, de Breguet, de Charles, de Laplace et d'Herschel. En succédant à M. Lemontey à l'Académie française, il en a fait l'Éloge.

Fourier avait beaucoup aimé le monde, et il y était très-aimable. On se demandait comment il avait pu acquérir ce ton, ces manières, cette aisance supérieure, lui qui sortait d'une congrégation de moines et de l'armée. Sa conversation était remplie d'intérêt. Il avait dû être très-bien dans sa jeunesse. Il était petit, mais très-bien fait; il avait les traits les plus fins, une belle tête et de beaux yeux. Il avait toujours aimé et recherché la société des femmes. Mais, depuis 1815, il se renferma peu à peu dans la retraite. Il aimait à y recevoir des jeunes gens dont il encourageait les travaux, et qui sont devenus des hommes du plus grand mérite. Il suffit de citer M. Navier, de l'Académie des sciences, M. Libri de Florence, un des premiers géomètres de l'Italie, M. Dirichlet, aujourd'hui professeur de mathématiques à l'université de Berlin; M. Pouillet, élève de l'école normale, professeur de physique à la faculté des sciences et à l'école polytechnique; M. Duhamel, répétiteur à cette même école, et beaucoup d'autres.

Aussitôt qu'il l'avait pu, il avait fait du bien à toute sa famille. Il avait à Paris un frère de père qui faisait un petit commerce et y réussissait très-médiocrement. Plus d'une fois Fourier releva la modeste boutique, et même, à la fin, il fit une rente à ce frère pour qu'il pût vivre sans travailler. Il avait un autre frère, auquel il fit aussi du bien. Il prit soin de ses neveux et de ses nièces, et les établit convenablement selon leur condition. Un de ses neveux est aujourd'hui curé auprès d'Auxerre, une de ses nièces a épousé un employé du ministère des finances. Il était dans sa propre maison à peu près comme chez les bénédictins d'Auxerre. Son domestique de confiance, Joseph, touchait pour lui ses appointements, et faisait aller le ménage sans que son maître s'en mêlât. Il n'a rien laissé. A ce désintéressement d'argent il joignait une bonté inépuisable, mais il faut convenir que, sur la fin de sa vie, cette bonté allait jusqu'à la faiblesse. Naturellement sage et modéré, l'expérience et le malheur l'avaient rendu réservé jusqu'à la timidité : ses sentiments seuls et son âme n'avaient pas vieilli.

NOTE CINQUIÈME.

Mes relations avec Fourier, pendant les dernières années de sa vie.

Je rencontrai Fourier chez M. Lainé en 1825, à mon retour de Berlin, et l'y retrouvai plusieurs fois sans qu'il s'établît aucune relation particulière entre nous. Il ne cachait pas la libéralité de ses sentiments, mais après tant d'épreuves, il était très-réservé en général, et encore plus avec un homme qui revenait des prisons de l'étranger, et qui était officiellement en disgrâce. Nous nous liâmes un peu plus, à l'occasion de la nomination de M. Royer-Collard à l'Académie française; et lorsqu'il vint demeurer rue d'Enfer, à quelques pas de moi, je le vis assez souvent. Je trouvais un plaisir extrême à l'entendre parler de l'histoire des sciences et des événements de la grande époque qu'il avait si honorablement traversée. Je crus m'apercevoir qu'il n'aimait guère Laplace. Il paraît qu'il avait eu à s'en plaindre, et il me dit plusieurs fois ce que d'autres m'ont aussi répété, que Laplace avait beaucoup fait sans doute, mais qu'il voulait avoir tout fait ou tout inspiré.

« Il n'y a pas de plus grands barbares, me disait-il souvent, que certains mathématiciens; ils n'estiment que les mathématiques, et voudraient qu'on y appliquât d'abord les enfants. C'est l'idée la plus fausse, la plus contraire à l'esprit philosophique, à la société et à l'humanité. Loin de là, il faut que pendant la

première jeunesse on ne s'occupe que des lettres. Il faut maintenir soigneusement dans les colléges l'étude des langues anciennes, du grec et du latin. Car en apprenant le latin, ce n'est pas seulement une belle langue qu'on étudie, c'est un commerce intime qu'on institue avec des hommes sages et d'un génie excellent, un Cicéron, un Virgile, un Horace, un Tite-Live, un Sénèque. Que de belles et bonnes choses on y apprend! Cela passe insensiblement dans l'âme et nous fait une seconde nature qui est l'humanité proprement dite. Par exemple, les Vies de Cornélius Népos que l'on explique en sixième et en cinquième sont merveilleusement adaptées aux besoins du jeune âge qu'il faut nourrir de grands modèles. Cette vie d'Épaminondas, comme elle est touchante! comme elle est propre à saisir l'âme d'un enfant! » Et là-dessus le bon Fourier ne tarissait pas; il entrait dans les détails les plus minutieux. Il me citait des phrases de Cornélius, il en essayait des traductions, hésitant, tâtonnant, s'arrêtant une demi-heure sur une seule expression, pour m'en bien faire sentir la justesse et la délicatesse; et quand il en venait à Horace, bien plus difficile que Cornélius, ses explications, toujours instructives et fines, étaient quelquefois un peu longues.

« Les humanités terminées, il ne faut pas encore passer immédiatement à l'étude des mathématiques; il faut résumer et développer les études de grec et de latin par un cours de philosophie dans lequel on insistera particulièrement sur la morale. Vous vous plaignez de ce qu'il y a si peu de livres élémentaires de philosophie à mettre entre les mains de la jeunesse; mais il semble au contraire qu'il y a une foule d'excellents livres à son usage. N'avez-vous pas le traité de Cicéron *De Officiis*, et même les traités de Sénèque? » Parmi les modernes, il me recommandait beaucoup les *Instituts de philosophie morale* de Ferguson; et c'est en effet un excellent cahier de philosophie morale.

« Quand l'homme est ainsi formé, alors appliquez-le aux mathématiques. Il y marchera d'autant plus vite, et il s'en servira comme il faut s'en servir, dans un esprit philosophique et pour la plus grande utilité des hommes. »

Fourier revenait sans cesse avec moi sur l'amour de l'humanité; et, avec des réserves infinies, en protestant de son respect pour toutes les croyances, il me disait avec force: « Mon cher monsieur, c'est là notre « religion. »

C'est encore cet amour de l'humanité, considéré comme le but de toute espèce d'études et comme leur imprimant à toutes un caractère élevé, qu'il appelait esprit philosophique. J'étudais soigneusement avec lui toute discussion philosophique proprement dite. Tout homme est de son temps; et je pensais que Fourier, dont les études philosophiques étaient achevées avant la révolution, devait avoir la philosophie de cette époque, et qu'ayant été élevé par des prêtres, il avait fort bien pu tomber dans les extrémités de la réaction qui emportait alors les meilleurs esprits. Il n'en était rien; et j'atteste qu'une fois, chez M. Royer-Collard, et en présence de M. Damiron, il me dit très-sérieusement: « On ne peut pas s'arrêter à la philosophie de Condillac, et il y a longtemps que je suis convaincu comme vous que cette philosophie omet bien des choses importantes, et je place bien au-dessus votre philosophie écossaise. Je suis charmé qu'on l'enseigne dans nos écoles, car elle a rétabli des faits certains; sa méthode est la bonne; sa direction morale est excellente; mais il y a longtemps aussi que je suis convaincu que, philosophiquement, on peut aller beaucoup plus loin. C'est un excellent commencement. » Il pouvait y avoir de la politesse dans ces paroles, mais tout n'était pas politesse; et je me souviens qu'il s'expliqua cette fois-là même sur la philosophie de M. de Tracy avec une sévérité qui devait être bien sincère, puisqu'en parlant ainsi, il ne pouvait être poli envers moi, sans cesser de l'être envers un autre.

A cette occasion, je me souviens encore que M. Augustin Périer, un de ses amis les plus intimes, m'a dit et répété plusieurs fois que Fourier ne partageait nullement les préjugés des savants, et que, sans être dévot le moins du monde, il était loin d'être dépourvu de sentiments religieux. M. Augustin Périer m'a rapporté que souvent dans l'intimité Fourier lui avait dit avec force, en faisant allusion au système d'athéisme alors si répandu: « Si l'existence de Dieu et l'état futur de l'homme ont leurs difficultés et leurs nuages, il ne faut pas oublier que le contraire n'en a pas moins, et que la vraisemblance est encore du côté de la foi à la Providence. Dans les incertitudes inévitables en pareille matière, il faut s'attacher au sentiment du juste et de l'injuste, et y conformer sa conduite, afin de se mettre en harmonie avec l'ordre universel dont le premier principe et les dernières conséquences échappent quelquefois à notre faible vue. » Je ne pus m'empêcher de faire remarquer à M. Augustin Périer que c'est là précisément le caractère de la philosophie de Socrate.

Il me questionnait souvent sur le but de mes travaux philosophiques, et quand je lui disais que je n'avais pas le moins du monde le dessein de ressusciter la philosophie de Platon et de lui sacrifier toute autre philosophie; qu'au contraire je m'efforçais de prouver qu'il y a place dans l'esprit humain pour toutes les philosophies, pour celle d'Aristote comme pour celle de Platon, pour celle d'Épicure comme pour celle de Zénon, et même pour un peu de scepticisme avec

un peu de mysticisme, il paraissait content de cette direction et ne manquait pas de me rappeler sa maxime favorite : « Ainsi, vous aimez tous les hommes ; » et comme on pense bien que j'abondais dans ce sens, nous étions assez bien ensemble.

Pendant l'été de 1829, nous avons fait dans notre jardin du Luxembourg plus d'une promenade intéressante. De jour en jour je m'attachais à lui davantage. Il avait été mêlé aux grands événements des trente dernières années; il avait vu la révolution; il avait connu Caffarelli, Kléber, Desaix, Bonaparte; je comptais donc lui arracher bien des choses curieuses. C'était un vieillard que l'expérience avait rendu réservé et même timide dans la vie, mais sans altérer son intérêt et sa sympathie pour tout ce qui était grand et beau. Je le respectais profondément; j'espérais aussi qu'il voudrait bien mettre à ma portée et traduire pour moi en langue vulgaire les résultats de ses études mathématiques sur la nature, et me parler surtout de l'histoire des sciences qui se lie si étroitement à celle de la philosophie. Je le soignais et j'avais pour lui ces attentions que les jeunes gens devraient toujours avoir pour les vieillards. Il en était touché et commençait à prendre confiance en moi. J'ai perdu en lui un conseiller expérimenté et bienveillant et une source précieuse d'instruction de toute espèce. Je voulais lui demander sur Bonaparte bien des choses que lui seul savait et pouvait me dire. Je veux du moins consigner ici une anecdote que je lui ai entendu raconter deux ou trois mois avant sa mort.

« Bonaparte, me dit-il un jour, comme tous les grands esprits, aimait passionnément les lettres. Il avait emporté en Égypte une collection d'ouvrages de littérature entièrement étrangers au but de l'expédition, et il les lisait dans le peu de loisir que lui laissaient les travaux et les soucis du commandement. Un jour, au Caire, nous promenant sur les bords du Nil, il tira de sa poche un Lucain et se mit à m'en lire quelques morceaux, entre autres le fameux passage sur César et Pompée. Il admirait beaucoup, mais il ne comprenait pas toujours bien, et faisait de temps en temps des contre-sens que je lui corrigeais. » Il paraît que Fourier tâtonnait et hésitait dans sa jeunesse, au pied des pyramides, en traduisant du Lucain à Bonaparte, tout comme il faisait trente ans plus tard en me traduisant, au Luxembourg, du Cornélius Népos et de l'Horace; mais Bonaparte, moins philosophe que moi, s'impatientait de ne pas avancer plus vite, et, au bout d'une demi-heure, il jeta avec colère le livre sur le sable en se plaignant qu'on ne lui eût pas mieux appris le latin dans sa jeunesse : il enviait Garat, A... etc., de pouvoir lire facilement Lucain, et il fut tout confondu d'entendre de la bouche de Fourier que ces messieurs seraient presque aussi embarrassés que lui-même. — « Mais on ne sait donc plus le latin en France! Ah! un jour, j'y mettrai bon ordre. » — Et déjà il rêvait la restauration des études classiques.

Fourier insistait beaucoup sur l'amabilité de l'empereur; il m'en a cité plusieurs traits qui malheureusement me sont échappés.

Il avait rapporté d'Égypte une vraie maladie, l'habitude et le besoin d'une chaleur extrême. Même en été, il ne sortait jamais sans être très-couvert, une redingote par-dessus son habit, et son domestique lui portant un grand manteau. Il était malheureux pendant tout l'hiver. Il avait employé son talent de physicien à se bien chauffer, et quoiqu'on pût à peine tenir à la chaleur de son cabinet, lui, regrettait toujours le soleil de l'Égypte. En revenant de l'Orient en Europe, il avait pris des rhumatismes que renouvelait le moindre froid. Il ne sortait presque pas de tout l'hiver, et ses précautions ne faisaient qu'augmenter le mal. Il avait toujours en quelque gêne dans la respiration; sur la fin de sa vie cette gêne était devenue telle qu'il était forcé de dormir presque debout, et que pour écrire et pour parler, de peur de s'incliner et par là de provoquer des suffocations, il se mettait dans une espèce de boîte qui lui tenait le corps droit et ne laissait passer que la tête et les bras. Il courait le risque d'être étouffé au moindre effort qu'il faisait; il l'a été presque subitement le 16 mai 1830, vers quatre heures de l'après-midi. M. Larrey, qui lui a donné des soins pendant sa maladie, la qualifie d'angine nerveuse chronique compliquée d'une névrose du péricarde et des principaux organes de la poitrine.

NOTE SIXIÈME.

Travaux de statistique.

Fourier avait fait son premier apprentissage d'administration et de statistique comme membre du comité de surveillance d'Auxerre, et ses fonctions de commissaire auprès du divan d'Égypte, en fournissant une vaste carrière à ses talents en ce genre, les avaient agrandis et développés. On peut voir de sa main, entre autres travaux, dans le *Courrier de l'Égypte*, n° 56, 13 pluviôse, des cadres de statistique, destinés à diriger la commission des renseignements sur l'état de l'Égypte moderne. Tout cela était une belle préparation à la préfecture de l'Isère. Je suis sûr qu'en fouillant dans les archives de cette préfecture, on y trouverait des traces d'entreprises analogues de Fourier, qui mettait la plus grande importance à des statistiques bien faites. Jamais il ne fut en meilleure position pour se livrer utilement à de pareils travaux qu'au bureau de statistique du département de la Seine. La création de ce bureau pour Fourier, alors en dis-

grâce, est une bonne action de M. de Chabrol. La statistique sérieuse a deux conditions : 1° que les renseignements soient d'une parfaite exactitude ; 2° que l'échelle soit très-grande. En effet, dans le premier cas, les chiffres, ne représentant pas des faits, n'ont aucune valeur ; et dans le deuxième, les inductions qu'on en voudrait tirer seraient arbitraires : il faut pouvoir opérer sur de grands nombres pour que la part du hasard soit petite. Or en Égypte, les renseignements ne pouvaient pas être assez certains, et dans l'Isère les nombres étaient trop bornés. A Paris, les deux conditions exigées pouvaient être remplies. Fourier appliqua les mathématiques et le calcul des probabilités à de très-grands nombres, rigoureusement constatés. Le premier résultat du travail du bureau de statistique furent les *Recherches statistiques sur la ville de Paris et le département de la Seine*, ou Recueil de tableaux dressés et réunis d'après les ordres de M. le comte de Chabrol, conseiller d'État, préfet du département ; Paris, 1821, in-8° ; recueil précédé de notions générales sur la population, où Fourier expose avec précision et lucidité les règles de critique qui doivent présider à ces recherches et sur lesquelles avaient été faits les tableaux dont se compose ce petit ouvrage. Toutes les causes qui agissent sur la population, la diminuent ou l'augmentent, sont déterminées, et leur action calculée. Mais ce n'était là qu'une esquisse d'une œuvre plus importante. M. de Chabrol se proposait de publier régulièrement les résultats des recherches du bureau de statistique, et d'élever un monument et au département qu'il administrait, et à l'économie et à l'hygiène publiques. Le premier volume de ce bel ouvrage parut en 1823 sous le même titre que le petit écrit qui lui avait servi de préambule. C'est un grand in-4° qui comprend toutes les matières auxquelles pouvait s'appliquer l'observation dans le département de la Seine pendant les années écoulées depuis la première publication. Il a pour introduction un mémoire sur la population de la ville de Paris depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à l'année 1821. Il parut un second volume en 1826, et un troisième en 1829. Ces deux derniers volumes renferment deux mémoires, l'un *sur les résultats moyens déduits d'un grand nombre d'observations*; l'autre *sur les résultats moyens et sur les erreurs des mesures*. Pour donner une idée de ces deux mémoires, il suffira de transcrire le sommaire des articles que chacun d'eux renferme.

PREMIER MÉMOIRE.

Art. Ier. L'objet du mémoire est de donner une règle usuelle et générale pour estimer la précision des résultats moyens.

Art. II. Le degré d'approximation pourrait être indiqué par la comparaison des deux valeurs moyennes que fournissent deux séries d'observations.

Art. III. L'expérience fondée sur des observations nombreuses et très-variées peut faire connaître exactement les lois des phénomènes dont la cause est ignorée.

Art. IV. Remarque sur le calcul de la durée des générations humaines.

Art. V. Conditions nécessaires à l'exactitude des ressources de ce genre.

Art. VI. Énoncé de la règle qui donne la mesure du degré d'approximation.

Art. VII. Définition mathématique de l'erreur du résultat moyen.

Art. VIII. Forme commune à toutes les solutions que l'on déduit de l'analyse des probabilités.

Art. IX. Erreur de mesure dans l'usage des instruments ; définition de l'erreur moyenne.

Art. X. Les mêmes notions s'appliquent aux erreurs des résultats moyens.

Art. XI. On peut déterminer quelle probabilité il y a que l'erreur du résultat moyen est comprise entre des limites proposées : table relative à ce calcul.

Art. XII. On facilite l'application de la règle de l'article VI, 1° en retranchant une quantité commune de chacune des valeurs particulières ; 2° en réunissant comme sensiblement égales des valeurs qui diffèrent très-peu. Remarque générale sur l'usage du calcul des probabilités.

Art. XIII. On peut aussi trouver la mesure du degré d'aproximation en divisant par le nombre des valeurs la racine carrée du double de la somme des carrés des différences entre le résultat moyen et chaque valeur particulière. Le quotient est la quantité désignée par 9 dans l'article VI.

Art. XIV. Le quotient de l'unité divisée par le nombre 9 est la mesure exacte de la précision d'un résultat moyen.

Art. XV. Cette précision augmente proportionnellement à la racine carrée du nombre des valeurs observées.

Art. XVI. Résumé et conclusion.

DEUXIÈME MÉMOIRE.

Art. Ier. Exposé de la question. Elle a pour objet de découvrir suivant quelle loi l'erreur d'un résultat dépend des erreurs partielles des mesures.

Art. II. Exemples propres à faire connaître la nature de cette question.

Art. III. Expression différentielle de l'erreur du résultat calculé. Cette expression ne suffirait point pour résoudre la question que l'on doit se proposer.

Art. IV. Énoncé de la règle générale qui résout

cette dernière question ; calcul de la limite de l'erreur.

ART. V. Application de la même règle au calcul de l'erreur moyenne.

ART. VI. Remarques sur l'emploi de cette règle : énoncé exact de la conséquence qu'elle fournit.

ART. VII. Application au cas où l'inconnue est égale à la somme des quantités mesurées.

ART. VIII. Remarque sur le résultat que l'on trouverait, en ne considérant que les plus grandes limites des erreurs partielles.

ART. IX. Expression de l'erreur moyenne dans le cas général.

ART. X. Mesure de la probabilité d'une erreur quelconque.

ART. XI. L'erreur que l'on déduirait de l'expression différentielle serait excessive. Exemple particulier qui montre la vérité de cette recherche.

ART. XII. Cette dernière conséquence est générale. Construction qui la rend très-sensible.

ART. XIII. La même analyse s'applique à la question qui a pour objet d'estimer la limite de l'erreur de la mesure d'une longueur composée d'un grand nombre de parties ; résultat général de la solution.

ART. XIV. Exemple de cette dernière question.

ART. XV. Coefficients différentiels qui mesurent l'influence de chaque erreur partielle sur l'erreur du résultat.

ART. XVI. Règle pratique qui fait connaître facilement la première partie de l'erreur du résultat et le coefficient différentiel propre à cette partie.

ART. XVII. La même règle fait connaître toutes les parties de l'erreur du résultat et tous les coefficients différentiels qui s'y rapportent.

ART. XVIII. En prenant la racine carrée de la somme des carrés des termes que l'on a déduits de la règle précédente, on trouve : 1° la limite de la plus grande erreur de l'inconnue ; 2° l'erreur moyenne.

ART. XIX. Exemple simple de l'usage de cette règle; erreur sur la mesure du volume prismatique.

ART. XX. Définition de l'erreur relative, différentielle, logarithmique.

ART. XXI. Dans la question actuelle, on suppose que la limite de la plus grande erreur est la même pour chacune des trois dimensions ; on en conclut la limite de la plus grande erreur relative du volume calculé.

ART. XXII. Calcul d'une hauteur verticale ; expression de la limite de l'erreur.

ART. XXIII. L'erreur de la mesure d'un angle n'est point relative, mais elle est toujours exprimée par un nombre abstrait.

ART. XXIV. Dans la question actuelle, l'erreur relative de la hauteur inconnue est formée de deux parties.

ART. XXV. Expression de la limite de cette erreur relative, et expression de l'erreur relative moyenne.

ART. XXVI. Conséquence remarquable de la dernière solution ; on détermine par les solutions de ce genre les conditions les plus favorables à la précision. Application à la question actuelle.

ART. XXVII. Résumé et remarques diverses.

Ces principes répandus dans la plupart des journaux savants de l'Europe qui se sont empressés de s'enrichir de ces deux importants mémoires, ont servi de base à la théorie de la statistique et l'ont en quelque sorte élevée au rang et à la dignité d'une science, en lui donnant une méthode rigoureuse.

C'est aussi dans les mêmes vues de bien public, que Fourier écrivit son Rapport sur les établissements appelés *Tontines*. Paris, 1821, in-4°.

NOTE SEPTIÈME.

Travaux de Fourier sur l'Égypte.

La préface de la *Description de l'Égypte* est un bel exposé des diverses époques de l'histoire de l'Égypte, des événements qui précédèrent l'expédition française, des motifs et des vues qui la firent entreprendre et la dirigèrent, des principales circonstances dont elle se compose, et des avantages scientifiques qui en furent le résultat. C'est une vraie préface, une annonce où tout est indiqué avec netteté et élégance ; mais, s'il m'est permis d'exprimer mon opinion tout entière, rien n'y semble approfondi. L'habileté et l'éclat tempéré du langage y soutiennent l'attention. Pour les idées en elles-mêmes, elles ont peu d'originalité, et ce morceau tant vanté pourrait bien n'arriver à la postérité qu'à la faveur du grand monument auquel il sert de frontispice.

Je trouve Fourier beaucoup trop sévère envers Mahomet. Il l'accuse de n'avoir pas su la portée de ce qu'il faisait. Mais nul réformateur ne l'a su.

Il compare les Arabes aux Goths, aux Vandales, aux Gépydes, et les appelle les *Scythes du Midi*. Mais les Scythes ont-ils créé un grand empire? Ont-ils donné au genre humain la civilisation arabe, persane et moresque? Cela pourrait à peine se dire des Turcs.

Le Koran vaut bien mieux que ne le croit Fourier : c'est à mon sens une seconde édition de l'Évangile, très-inférieure sans doute à la première, relativement à l'humanité entière, mais plus appropiée aux besoins particuliers des Orientaux. Fourier lui reproche d'avoir arrêté par la suite l'essor du génie arabe, après avoir été la première cause de ses succès. Mais n'est-ce pas là le destin de tous les grands livres, de toutes les grandes opinions, aujourd'hui paradoxes, préjugés demain? Les doctrines les plus retardataires ont commencé par être progressives, pour parler le

langage du jour; et il en est des choses comme des opinions. La démocratie n'est pas toujours un progrès, et l'aristocratie en est un quelquefois. La démocratie athénienne, qui était un progrès en face des Pisistratides et de leurs alliés les Perses, était contraire à tout progrès devant la monarchie de Philippe et d'Alexandre; et le dernier des Brutus, cet ultra sublime, avait commencé par être libéral dans la personne du premier de sa race qui était progressif, quoique aristocrate, en comparaison des fils de Tarquin. Comment Fourier, qui faisait tant de cas de l'amour de l'humanité, a-t-il oublié que la charité, introduite dans le monde par le christianisme, est le fond pratique de l'Alcoran? Et le dogme de l'unité de Dieu que Moïse et Jésus-Christ avaient déjà si fort répandu, n'est-ce pas l'Alcoran qui l'a porté dans l'Afrique et dans l'Asie, par delà l'Indus et jusqu'à la Chine? En somme, c'est peut-être l'islamisme qui a enlevé le plus de créatures humaines au paganisme. Mahomet a donc été civilisateur. Il ne faut pas oublier que les Arabes ont été pendant cinq cents ans la nation la plus polie. Nous leur devons notre système de numération, les orgues, les cadrans solaires, les pendules et les montres. Ils ont une poésie, toute une littérature, une architecture admirable, une philosophie. Napoléon, dans son beau chapitre sur la Religion de l'Égypte, a pénétré bien plus profondément que Fourier dans le génie du mahométisme.

Toutes les inductions tirées du passé tendent à faire regarder l'émancipation de la Méditerranée comme une conquête certaine de l'avenir. La civilisation européenne qui, un siècle après Mahomet, ne paraissait plus dans la Méditerranée, y rentre peu à peu et de siècle en siècle y obtient une supériorité marquée. D'abord les croisades et saint Louis y montrent le drapeau de l'Europe. Depuis, Lépante prépara Tschesmé, et Tschesmé Navarin. L'expédition d'Égypte, les îles Ioniennes réunies d'abord à la France puis à l'Angleterre, le passage des Balkans, l'établissement d'un gouvernement national en Grèce, l'occupation de la régence d'Alger par la France, tous ces événements révèlent assez dans leur enchaînement leur dernière conséquence et prophétisent l'avenir de la Méditerranée.

L'expédition d'Égypte n'était pas une saillie de générosité chevaleresque : elle avait pour elle des raisons positives et des calculs profonds.

D'abord, on s'était permis envers les sujets français en Égypte des violences, des extorsions, des insultes, contre les traités existants, et nulle satisfaction n'avait été donnée par Constantinople. Il fallait donc renoncer tout à fait au commerce du Levant ou prendre quelque grande mesure pour l'assurer.

Ensuite l'Égypte échappait à la Porte. A proprement parler, c'était aux mameluks qu'on l'enlevait.

Fourier énumère avec soin tous les avantages attachés à l'expédition d'Égypte :

1° Commerce d'Égypte très-utile à la France, comme exportation et comme importation.

2° Commerce avec l'Inde, en réparant et en achevant le canal du Nil à la mer Rouge et en perçant un autre canal qui unirait le golfe Arabique à la mer Méditerranée.

3° Occupation de l'Égypte, nécessaire à la défense de l'Italie et des îles de la Méditerranée.

4° Sûreté de cette occupation, à l'abri de toute attaque imprévue et avec des défenses naturelles formidables, excepté du côté de la Syrie où six cents hommes de garnison à El-Arisch sont une protection suffisante.

5° Enfin, dans l'avenir, une influence immense sur toute l'Asie Mineure, et peut-être la civilisation de l'Afrique.

Mais la base de tout ce plan, c'est une puissance maritime qui assure la communication avec la France. Aussi le grand philosophe qui est le vrai auteur de ce plan, Leibnitz, le proposait-il au roi Louis XIV dont les flottes rivalisaient encore avec celles de l'Angleterre; et un autre grand philosophe, Kant, ne voyant pas à l'expédition du général Bonaparte sa condition nécessaire, n'y crut pas, et pensa que l'expédition était dirigée contre le Portugal. C'est en effet le défaut d'une marine suffisante qui fit échouer cette belle entreprise. La France fit les plus grands efforts pour donner à Brueys une superbe flotte qu'il perdit à Aboukir. Elle en équipa une seconde, fort belle encore, que l'incapacité de Gantheaume rendit inutile.

Il est certain qu'une expédition et une colonisation française en Égypte ne peuvent réussir qu'autant qu'on sera libre du côté de la mer. Mais, cette difficulté vaincue, il était aisé de se maintenir en Égypte. Bonaparte avait fait la conquête; c'était à Kléber à la garder. Tel était aussi le premier projet de Kléber, consigné dans sa lettre au Directoire, du 26 septembre 1799, lettre où il propose et promet, tout en traitant avec le Grand Seigneur, de conserver l'armée en Égypte à des conditions avantageuses. La bataille d'Héliopolis, gagnée par six mille hommes contre quatre-vingt mille, prouve le peu de crainte que devaient inspirer les diversions parties de Constantinople et opérées par des troupes orientales. L'expédition de la haute Égypte jusqu'aux cataractes, où l'on eut d'abord à combattre sur une grande étendue de pays, les révoltes des indigènes, les troupes de Mourad et l'armée de la Mecque, n'employa pas plus de six mille hommes. Du côté de la Syrie, le fort d'El-Arisch avec une garnison d'un millier d'hommes suffisait. Mourad-Bey soumis, la haute Égypte exigeait à peine

une garnison de six cents hommes à Siène ou à Éléphantine. De Siouth à Alexandrie, il n'y eut d'autre mouvement d'insurrection que celui du Caire, et la justice terrible et bien entendue qu'en fit Kléber assura l'ordre pour longtemps. Le reste était l'affaire d'une administration à la fois vigoureuse et paternelle; et le fait est qu'à la mort de Kléber tout nous souriait en Égypte, et que jamais ce grand pays n'avait été aussi heureux ni aussi tranquille.

Menou, incapable comme officier, ne l'était pas comme administrateur, et sous son gouvernement l'Égypte fut encore très-florissante. Estève rédigea un plan de finances qui enrichit le trésor sans opprimer le peuple. Une commission fut formée pour rédiger un code de lois approprié aux mœurs et à la religion des Égyptiens. Un tribunal suprême fut même institué au Caire pour maintenir la religion dans toute sa pureté. Partout les canaux d'irrigation, si longtemps négligés, furent nettoyés, et par ce moyen les eaux mieux distribuées et les campagnes mieux arrosées. Plusieurs tribus errantes d'Arabes furent fixées et rendues à la société par des cessions de terre. Le Caire devint une ville européenne. De belles places, des rues bien alignées s'élevèrent comme par enchantement. Déjà du temps de Bonaparte, Menou avait épousé une femme de Rosette et la traitait à la française. Cette conduite tourna la tête aux femmes musulmanes, qui rêvèrent un changement dans les mœurs, et signèrent une demande au sultan Kébir pour obtenir que leurs maris les traitassent comme Abdallah-Menou traitait sa femme. Peu à peu toutes les femmes furent pour nous, et il y eut un très-grand nombre de mariages de Français avec des Égyptiennes.

N'oubliez pas qu'on pouvait se recruter avec des Cophtes, des Grecs (Corfou était à nous), des Syriens et des noirs de Darfour et de Sennâr.

Enfin une bonne diplomatie eût pu laisser entrevoir à la Russie Constantinople comme dédommagement de l'Égypte française.

Bonaparte prouve sans réplique que l'Égypte bien gouvernée pouvait se suffire à elle-même; que ce n'est pas une forteresse ni un île stérile, mais un immense pays qui peut vivre sur lui-même. D'Éléphantine au Caire, la vallée du Nil a cent trente lieues de longueur et souvent cinq de largeur; du Caire à la mer cinquante lieues; de la Tour-des-Arabes à Péluse au moins soixante lieues.

L'armée d'Égypte, au moment de son débarquement, était de trente mille hommes; elle fut augmentée de trois mille des débris de la flotte de Brueys; elle avait pu recevoir un millier d'hommes de renfort.

Lorsqu'au mois d'octobre et de novembre 1801, elle revint en France, elle y ramena vingt-sept mille hommes dont vingt-quatre mille appartenaient à l'armée. Elle n'avait donc perdu, pendant trois années entières, que neuf mille hommes morts aux hôpitaux ou sur le champ de bataille.

L'Égypte, au rapport des historiens arabes, avait lors de la conquête d'Hamrou vingt millions d'habitants, sans doute en y comprenant les oasis. Lors de l'expédition des Français, elle en avait un peu moins de trois millions.

Elle nourrissait Rome et nourrit encore aujourd'hui Constantinople. Elle sert d'intermédiaire à l'Afrique et à l'Asie. Il vient au Caire des caravanes de l'Abyssinie, de l'intérieur de l'Afrique et de lieux en communication directe avec le cap de Bonne-Espérance et le Sénégal. Il en arrive de Maroc, de Fetz, de Tunis, d'Alger, de Tripoli, qui vont à la Mecque. Il en arrive enfin de l'Arabie et de la Syrie, qui mettent l'Égypte en communication avec la Perse et l'Inde. La mer Rouge est comme un canal entre l'Égypte et l'Inde. L'Égypte, qui a toujours servi d'entrepôt pour le commerce de l'Inde avec l'Europe, pourrait tuer le commerce de l'Inde par l'Océan. La possibilité de la reconstruction du canal de Suez étant résolue, Kosséir, Suez et Alexandrie deviendront des villes de premier ordre. Le port d'Alexandrie est admirable.

Il y a trois populations en Égypte, les Mameluks, les Ottomans, les Arabes. Les Arabes, qui sont les plus nombreux, ne sont rien. Il faudrait écraser les Mameluks, ménager les Ottomans et relever les Arabes.

Tout conquérant doit adopter la religion du pays. Depuis Montesquieu on comprend enfin l'admirable conduite d'Alexandre en Égypte; mais les rapports du paganisme grec et du paganisme égyptien permettaient à Alexandre d'adorer Ammon sans abjurer. En Perse, il ne trouva pas Jupiter-Ammon, et il fut presque réduit à abjurer; ce qui le rendit cher à la Perse, mais mécontenta nécessairement les Macédoniens, dont peu à peu il parvenait à se passer. A la fin du XVIIIe siècle, il y avait dans tous les esprits un système de naturalisme avec un Dieu abstrait par-dessus, ce qui est tout à fait le mahométisme. Bonaparte, qui se respectait et songeait à la France, n'abjura pas; mais il professait la plus profonde vénération pour le prophète. Si Abdallah-Menou eût été Alexandre, son abjuration, qui ne fut que ridicule, aurait pu lui assurer un grand empire. Au reste, la civilisation par la conquête est toujours inférieure à celle que produit l'apparition d'un grand homme national comme Mahomet ou Confucius; il faudrait à l'Égypte un homme de génie, de race arabe et musulman; un réformateur qui se prétendrait orthodoxe, et par là ne soulèverait point les masses contre lui, et qui en même temps innoverait assez pour soulager leurs besoins, souvent en contradiction avec leurs croyances. Il n'y a qu'un homme de l'Orient qui puisse agir sur l'Orient; il

n'y a qu'un Arabe qui puisse recréer la nation arabe, si toutefois les nations sortent du tombeau, et si d'anciens acteurs peuvent reparaître sur la scène du monde. Mais à défaut de cet homme ou en l'attendant, une expédition française en Égypte n'était nullement un rêve, et Fourier, et après lui Napoléon, ont parfaitement établi, avec la possibilité du succès, les solides avantages qui y étaient attachés.

Je me suis trop arrêté sur la préface de la *Description de l'Égypte* pour qu'il ne me soit pas permis d'ajouter quelques mots sur l'ouvrage même auquel elle se lie intimement.

On peut distinguer ce grand ouvrage en deux parties, l'une descriptive, l'autre systématique. La première est au-dessus de tout éloge, et, malgré quelques défauts inévitables, nés de la précipitation et du premier enthousiasme, on peut dire que c'est un monument immortel qui restera à jamais la base de tous les travaux ultérieurs sur l'Égypte ancienne et moderne. Quant à la partie systématique, elle est fort inférieure à la première, et telle que devait la faire la mauvaise philosophie et la mauvaise archéologie du temps.

La philosophie du temps était athée, panthéiste, matérialiste. Or, la religion égyptienne est en grande partie fondée sur des phénomènes physiques et astronomiques. De là l'enthousiasme pour cette religion proclamée la religion par excellence, la religion primitive.

De là encore les monuments égyptiens placés à une antiquité infinie, et tous les récits de la Genèse ébranlés.

M. L.... m'a assuré tenir de la bouche de M. Mongez que Monge, avec lequel il était très-lié, débarquant avec Bonaparte à Fréjus au retour d'Égypte, lui écrivit de Fréjus même un billet de quelques lignes, où, au lieu de lui donner des nouvelles de toutes les personnes de l'expédition qui lui étaient chères, il lui mandait qu'ils avaient trouvé en Égypte des zodiaques auxquels Fourier donnait plus de quinze mille ans d'antiquité.

Ce qui charmait surtout nos philosophes, c'est l'analogie trompeuse de la religion de l'Égypte avec la religion juive et la religion chrétienne.

Plus tard la critique a démontré : 1° que le théisme juif est précisément l'opposé du panthéisme égyptien, que par conséquent le christianisme est absolument étranger à ce dernier, et que tous ces rapprochements des douze signes du zodiaque et des douze apôtres, d'Osiris, d'Isis et d'Orus avec Dieu, la Vierge et le Christ sont des folies au-dessous des légendes les plus absurdes, etc.; 2° que la ressemblance même de la mythologie égyptienne et de la mythologie grecque, est plus apparente que réelle, que la mythologie grecque peut bien avoir été égyptienne dans quelques-uns de ses éléments, mais dans quelques-uns seulement, et que le développement même de ces éléments porte un caractère qui n'a rien à voir avec celui de l'art et de la religion des Égyptiens; 3° que si la Grèce a eu effet emprunté quelque chose à l'Égypte, elle le lui a rendu depuis avec usure, et qu'il y a beaucoup de grec et même du grec des Ptolémées dans plusieurs des prétendues antiquités de l'Égypte; 4° que le zodiaque de Dendérah, ce chef-d'œuvre si vanté de l'antique astronomie égyptienne, est une puérilité assez moderne; 5° qu'enfin l'Égypte est si peu le berceau du genre humain qu'elle est presque récente, comparée à l'Inde dont la civilisation, la religion, les arts présentent un bien autre caractère d'antiquité, et qui est infiniment plus riche et plus avancée dans les sciences et dans les lettres. J'ajoute que les prétendues conquêtes des Égyptiens et de Sésostris en Asie Mineure et en Perse, sont jusqu'ici des hypothèses, et que l'histoire réelle nous montre l'Égypte fréquemment conquise depuis les héros persans jusqu'à nos jours. Il me semble enfin que l'Égypte a sans doute été un puissant empire, mais un empire exclusivement africain.

En général l'Institut d'Égypte était composé de savants très-habiles en mathématiques, en chimie, en physique, mais il ne possédait pas d'érudit véritable. Tout le monde improvisa de l'archéologie sur les riches données qui se présentaient de toutes parts; et au lieu de se borner à recueillir des faits, sans prétendre les expliquer, on se mit à bâtir à la hâte des systèmes. Il faudrait qu'un homme courageux et éclairé, M. Letronne par exemple, osât donner une nouvelle édition de l'ouvrage sur l'Égypte, laquelle ne contiendrait pour l'antiquité que les descriptions des monuments et les faits, et retrancherait impitoyablement les hypothèses arbitraires. Au reste, malgré toutes ses imperfections, la *Description de l'Égypte*, n'en est pas moins un immense travail et un admirable monument. Ce qui rachète, ce qui domine tout, c'est l'enthousiasme sincère pour cet ancien monde qu'on vient en quelque sorte de retrouver; c'est la patience passionnée qui amasse au prix du sang d'innombrables matériaux; c'est cette ardeur généreuse qui, ayant conquis si chèrement des trésors d'un grand prix, s'en exagère la valeur, et les admire trop pour être capable de s'en bien rendre compte. La *Description de l'Égypte* et la préface de Fourier, qui en représente les qualités et les défauts, forment donc assurément un fort bel ouvrage, mais tel qu'on pouvait le faire à la fin du XVIII[e] siècle.

NOTE HUITIÈME.

De la Théorie de la Chaleur.

Dans un discours qui devait embrasser beaucoup d'objets, sans dépasser une demi-heure, j'ai dû choisir,

entre les divers travaux scientifiques de M. Fourier, celui qui, par sa célébrité et son originalité, met le nom de son auteur parmi les noms immortels. Je n'ai parlé que de la théorie de la chaleur, et encore n'en ai-je pu dire qu'un mot : je me suis borné à indiquer la place qui lui appartient dans l'histoire des grandes découvertes. Je voudrais aujourd'hui la faire un peu mieux connaître, et, sans entrer dans les profondeurs mathématiques de cette théorie, qui seraient inaccessibles à mon ignorance, la considérer du moins et la présenter dans ses résultats les plus frappants et dans ses grands rapports avec le système du monde.

Quand on essaye de se rendre compte de la chaleur répandue sur notre terre, rien de plus naturel que d'en chercher d'abord le principe dans le soleil. C'est en effet le soleil qui, en paraissant ou en se retirant, produit les variations de la chaleur pendant le jour, la fraîcheur des nuits, la différence des saisons et celle des climats, et les phénomènes de tout genre que cette différence amène à sa suite. C'est la différente position du soleil qui fait tantôt les feux de l'équateur et tantôt les glaces des pôles. C'est encore le soleil qui, échauffant la surface de la terre, en tire les trésors de la vie végétale et animale. C'est la chaleur forte mais variable qu'il dépose dans les premières couches, et la chaleur plus faible mais plus constante qu'il a lentement accumulée dans les couches qui suivent, c'est cette répartition inégale de la chaleur solaire, ajoutée aux autres causes déjà indiquées, qui entretient et fixe, à l'aide des siècles, la différence des saisons et des climats. En un mot, des faits aussi variés qu'éclatants proclament la puissante influence du soleil sur la chaleur de la terre et sur sa distribution. Aussi le genre humain à son berceau l'a-t-il salué comme le père à la fois de la lumière, de la chaleur et de la vie. La science a fait comme le genre humain; aussitôt qu'elle s'est occupée de la chaleur, elle l'a rapportée au soleil. Et le soleil est certainement une cause de ce grand phénomène; mais est-il la seule? La science, dans sa faiblesse et dans sa témérité, a d'abord répondu oui; plus avancée et plus circonspecte, elle a fini par répondre non.

Si la chaleur de la terre venait uniquement de celle du soleil, elle aurait ce caractère nécessaire de décroître sans cesse à mesure qu'elle s'éloigne davantage de sa cause; et c'est aussi ce qui s'observe jusqu'à une certaine profondeur. Mais passé ce certain degré de profondeur, c'est un fait incontestable que la chaleur s'élève toujours : de là les sources d'eau chaude, la chaleur des mines, les feux des volcans, etc. Et cette chaleur nouvelle ne s'épuise pas comme la première, en s'éloignant de la surface : à mesure qu'on s'enfonce dans les abîmes du globe, elle s'accroît dans des proportions gigantesques. Ces proportions ont été mesurées. Trente-deux mètres donnent un degré entier, de sorte que l'on est conduit à admettre au centre de la terre un brasier immense.

Voilà donc un foyer de chaleur différent du soleil. Au lieu d'un seul principe en voilà deux. Il y a plus : des raisons puissantes portent à penser que la chaleur propre de la terre n'a pas toujours été distribuée comme elle l'est aujourd'hui, qu'elle n'a pas toujours été ramassée dans le centre de notre terre, mais qu'autrefois elle l'a embrasée tout entière, et que d'abord ce globe lui-même a été une matière enflammée qui, se refroidissant avec le temps, a peu à peu permis à la vie de paraître à la surface. Ainsi nous sommes ramenés à l'idée de Descartes et de Leibnitz (1), que la terre est une espèce de soleil à moitié éteint. Buffon, au XVIII[e] siècle, s'empara de cette idée, qui était passée presque inaperçue, et la développa avec la puissance de son admirable talent; mais passant tout à coup d'une extrémité à l'autre, comme auparavant on n'avait vu dans la chaleur de la terre qu'une émanation de la chaleur solaire, Buffon n'y reconnut plus qu'une émanation affaiblie du feu central, et il en vint jusqu'à prédire que le refroidissement du globe, qui d'abord avait produit la vie, s'augmentant avec le temps, la détruirait, et réduirait peu à peu les régions intermédiaires et celles de l'équateur lui-même à l'état des régions polaires : triste, mais rigoureuse conséquence du nouveau principe considéré exclusivement. Grâce à Dieu, ce n'est là que la menace d'une hypothèse. S'il est vrai que notre terre est une planète refroidie, que ce refroidissement a été et est encore la condition des phénomènes de la vie, et qu'il doit aller sans cesse en s'augmentant, il est vrai aussi que ce refroidissement est d'une lenteur qui peut rassurer les imaginations les plus craintives, et que, fût-il arrivé demain à son dernier terme, les phénomènes de la vie qui se passent à la surface de la terre n'en souffriraient presque aucune altération, parce que le soleil serait encore là, et que le soleil joue un très-grand rôle dans la production de ces phénomènes. Voulez-vous savoir, en effet, combien à peu près cette matière enflammée que fut la terre à son origine, a pu mettre de temps à se refroidir dans un degré appréciable? Supposez-la échauffée à telle température qu'il vous plaira d'imaginer et devinez ce qu'en ce cas il lui faudra de temps pour se refroidir tout juste autant que le ferait en une seconde une sphère d'un mètre de diamètre semblablement composée et semblablement échauffée? Quel nombre d'années répond, pour notre terre, à la seconde pour cette petite sphère? douze cent quatre-vingt mille années. Voilà pour nous l'équivalent de

(1) Descartes : Petit soleil éteint dont la surface seule est refroidie. Leibnitz : Toutes les planètes sont de petits soleils encroûtés.

cette seconde. Jugez combien de secondes pareilles il a fallu à notre globe de feu pour arriver au refroidissement actuel? Et ne vous étonnez pas de ces nombres. Le temps est relatif à l'espace, et les siècles sont à leur aise dans un système planétaire qui a plus de douze cents millions de lieues d'étendue. L'univers est vieux si l'homme est jeune. Que de temps, que de révolutions il a fallu pour préparer à ce merveilleux personnage une scène stable où il pût déployer librement son génie! L'homme désormais n'a plus rien à craindre pour sa demeure : d'une part, la durée et la stabilité de notre globe résident dans les conditions mêmes du système solaire, et la vie qui se développe à sa surface n'a besoin que du soleil; et d'une autre part, l'action de la chaleur intérieure, qui pourrait bouleverser cette surface, soulever les mers en montagnes, ou convertir les montagnes en vastes bassins, cette action perturbatrice, ou plutôt ordonnatrice, a presque partout cessé; et l'immense foyer contenu dans les entrailles de la terre n'exhalo plus qu'une chaleur à peine sensible. Les siècles, sans doute, pourront modifier encore la chaleur des couches inférieures, mais à la surface tous les grands changements sont accomplis, et nulle déperdition de chaleur ne peut causer aucun refroidissement de climat. Depuis l'école d'Alexandrie, la température de la surface terrestre n'a pas diminué, par suite du refroidissement progressif de la terre, de la trois-centième partie d'un degré; et cette influence à peine sensible que conserve la chaleur centrale sur celle de la surface, pour la diminuer de moitié il faudrait trente mille années. Nous n'habitons, il est vrai, que des débris de révolutions de toute espèce; mais ces débris nous pouvons les habiter avec sécurité. Les monuments de la société humaine n'ont plus rien à redouter que des hommes. Et encore les révolutions humaines, comme celles de la nature, sont-elles aussi des pas calculés d'avance par l'éternel géomètre vers un état meilleur et un ordre plus beau.

Nous avons reconnu deux fuyers de chaleur, l'un sous nos pieds, l'autre sur nos têtes, et la théorie de la chaleur doit admettre deux principes au lieu d'un seul; ni l'un ni l'autre exclusivement, mais tous les deux combinés et réunis. Mais n'y a-t-il pas d'autres principes encore? La vraie science ne peut répondre à cette question qu'en recherchant si les deux principes admis épuisent l'explication de tous les phénomènes observables, et s'il n'y a pas encore quelques phénomènes inexplicables par ces deux principes, et qui en demandent un nouveau. Une observation délicate, dirigée par un raisonnement sévère, atteste l'existence de pareils phénomènes.

Si la chaleur centrale agit à peine à la surface, et s'il faut rapporter au soleil presque toute la chaleur qui s'y observe, il ne reste plus, aussitôt que le soleil se retire, pour expliquer les phénomènes de la vie qui subsistent, que le peu de chaleur déposé par le soleil et accru par ses retours périodiques dans les premières couches de la terre. Or, quand on mesure l'influence de cette cause, on la reconnaît évidemment insuffisante à expliquer un très-grand nombre de phénomènes thermométriques.

Comment, dans le jour, quand le soleil est subitement intercepté, un froid soudain, d'une rigueur extrême, ne succède-t-il pas à une extrême chaleur? Comment, quand le soleil n'est plus sur l'horizon, la fraîcheur de la nuit arrive-t-elle par des approches aussi légères et avec des gradations aussi délicates, et comment cette fraîcheur n'est-elle pas incomparablement plus grande? Comment le passage de la nuit au jour est-il ménagé avec tant de mesure? Comment, sur une plus grande échelle, y a-t-il tant de gradations d'une saison à l'autre? Comment les différences des climats ne sont-elles pas plus tranchées? Comment tant d'harmonie dans la distribution de la chaleur à la surface du globe, s'il n'y a d'autres principes de chaleur qu'un foyer interne, aujourd'hui sans influence, et le soleil qui paraît et disparaît sans cesse avec une régularité parfaite, mais sans gradation? Si l'espace dans lequel roule la terre était condamné à un froid absolu, il arrêterait aisément, dans l'absence du soleil, la faible action de la chaleur des premières couches, rendrait la nuit affreuse, mettrait l'hiver à côté de l'été, et les glaces des pôles à deux pieds de l'équateur. Il faut donc, pour expliquer des phénomènes incontestables, que les autres causes n'expliquent pas entièrement, supposer que l'espace où se meut la terre est doué d'une certaine température, et encore d'une température constante qui, s'interposant partout, ménage partout des transitions heureuses aux changements nécessaires des jours et des nuits, des saisons et des climats.

Mais d'où peut venir cette température de l'espace terrestre et cette température constante? Ici la théorie s'agrandit; elle sort des limites de la terre, et se lie au système du monde. Il est admis que toutes les étoiles dont se compose ce système ont été primitivement comme la terre à l'état d'incandescence, qu'aujourd'hui elles ne sont pas plus éteintes que la terre, et qu'elles émettent une chaleur qui leur est propre. De là, dans le champ des espaces stellaires, d'innombrables rayons de chaleur émis et réfléchis, et qui, combinés entre eux, composent la température de l'espace (1). Reste à savoir comment cette température est constante, lorsque les causes en sont tellement diverses, et que les astres la versent dans l'espace avec tant d'inégalité. Rien de plus simple. La

(1) Théorie de la chaleur rayonnante.

loi de l'attraction universelle n'est pas autre chose qu'une induction de cette attraction en vertu de laquelle le fruit suspendu à un arbre, la pierre que vous lâchez, tend vers la terre. Cette induction si simple et si grande explique le système du monde. Une induction semblable va vous expliquer la température constante de l'espace dans lequel le monde se meut. N'est-ce pas un fait vulgaire, que, dans la plus petite enceinte, deux corps diversement échauffés tendent, l'un en recevant, l'autre en donnant de la chaleur, à se mettre en équilibre, et qu'il en est de chaque point de l'espace enfermé dans cette petite enceinte comme des corps qui y sont contenus? Transportez ceci dans l'immense enceinte du ciel, et vous aurez, en vertu de la même loi, ce résultat, que tous les points de l'espace stellaire, inégalement échauffés, mais agissant perpétuellement les uns sur les autres, tendent à se mettre en équilibre de chaleur. De là la température moyenne et constante de l'espace. La loi est la même, le résultat seul est plus grand; pour l'accomplir, il ne faut qu'une différence de temps; or, nous l'avons déjà dit, le temps est aussi infini que l'espace, la nature prodigue l'un comme l'autre, et fournit des siècles en proportion de l'étendue des effets qu'elle veut obtenir. Ainsi s'explique la température moyenne et constante de l'espace, laquelle explique à son tour ce qui échappe à l'action solitaire et à l'action du feu central dans la distribution de la chaleur à la surface de la terre, et dans les phénomènes qu'elle y produit.

Tels sont, autant que j'ai pu les saisir moi-même et les présenter dans ce cadre étroit, les aspects les plus populaires de la théorie de la chaleur. Je désirerais surtout qu'ils pussent donner quelque idée de la méthode qui préside à cette théorie, méthode profonde, qui, attachée avec une constance admirable à l'explication complète des phénomènes, les décomposant dans tous leurs éléments, les suivant partout où ils mènent, s'est trouvée conduite, par la rigueur même, à la grandeur et à l'originalité. Mais jamais cette méthode n'eût pu parvenir à de pareils résultats sans un instrument digne d'elle, qui répondît à sa pénétration, à sa précision, à son étendue; je veux parler de l'analyse mathématique. Que d'obstacles se rencontraient ici de toutes parts! Il fallait d'abord instituer une revue sévère des observations anciennes, et faire soi-même une foule d'observations et d'expériences nouvelles. La distribution de la chaleur solaire dans les premières couches de la terre, celle de la chaleur centrale dans les couches inférieures, se fait à travers des milieux sans nombre d'une diversité extrême, solides, liquides, gazeux, qui semblent s'opposer à toute généralisation. Partout des différences dont il faut tenir compte, et à travers lesquelles il faut se faire jour pour arriver à quelque loi (1). Néglige-t-on quelque différence importante, on court risque de n'obtenir qu'une fausse loi que l'expérience ne confirme pas. S'arrête-t-on à des différences stériles, on n'arrive à aucune loi. Distinguer les différences insignifiantes de celles dont il faut tenir compte, saisir les éléments généraux et constitutifs d'un phénomène, et ceux-là seulement, c'est là ce qui demande une analyse rationnelle, subtile et profonde, qui est le secret et l'âme de l'analyse mathématique. Il n'y a qu'un esprit profondément analytique qui puisse manier puissamment l'analyse. C'est un instrument qui demande la main d'un grand artiste; et tout grand artiste fait le sien pour son usage. Toute espèce de calcul ne s'applique pas à toute espèce de phénomènes. Le calcul n'étant autre chose que l'expression abrégée des conditions fondamentales d'un phénomène, a nécessairement pour base le phénomène qu'il résume et qu'il généralise. C'est ainsi que les problèmes particuliers de physique, amenant la nécessité de calculs nouveaux, ont successivement développé et agrandi les mathématiques. Il n'y a pas un grand problème de physique qui n'ait produit un grand calcul. L'auteur de la Théorie de la chaleur fut donc comme forcé d'inventer de nouveaux calculs pour résoudre de nouveaux problèmes, et ces calculs ont été pour lui la source d'une double gloire. D'abord, avec eux, il a résolu les grandes questions que soulevait le phénomène le plus universel de la nature, après le mouvement; il a jeté de vastes lumières sur le monde et sur son histoire; il a enrichi à la fois l'astronomie, la physique et la géologie; et de plus, l'instrument de ces belles découvertes, considéré en lui-même, indépendamment de ses résultats, par les difficultés que présentaient son invention et son application, a placé son auteur parmi les plus grands géomètres.

Mais il ne s'est point arrêté sur ces hauteurs; il en est descendu pour être utile. C'est à M. Fourier qu'est dû cet ingénieux instrument qui, mesurant la conductibilité des diverses substances selon leur ordre de superposition, pourrait rendre tant de services à l'hygiène et à l'industrie; comme ce sont quelques formules du calcul des probabilités qui ont fondé la statistique (2), et fixé les règles des compagnies d'assurance (3).

N'avez-vous pas entendu quelquefois accuser la géométrie comme la métaphysique, et leur demander pourquoi tant d'efforts sur des abstractions qui fuient toute borne? Pourquoi? Il faut répondre d'abord pour la gloire de l'esprit humain, afin que l'esprit humain

(1) Théorie des équations différentielles.

(2) Principes mathématiques de la population.

(3) Rapport sur les tontines et sur les caisses d'assurance.

ait un puissant exercice et qu'il déploie toute sa grandeur et son amour désintéressé de la vérité dans des luttes sans fin, loin de la sphère des passions vulgaires. Le triomphe de la haute géométrie, comme celui de la haute métaphysique, est précisément dans leur apparente inutilité ; je dis apparente, car, sans la connaissance de l'humanité, n'espérez pas la conduire ; comme, sans l'analyse, n'espérez pas comprendre la nature ni la tourner à votre usage. Les nombres gouvernent le monde, a dit Pythagore : sans eux, le monde est inintelligible, car sans eux, il n'y a point de lois générales ; il n'y a plus que des faits isolés sans lien et sans lumière, incapables de fonder aucune science ni par conséquent aucun art véritable. Ne dédaignez donc pas ces abstractions, comme on les appelle ; car il ne faut qu'un moment, une heureuse application, pour les rendre fécondes et en tirer des trésors pour la société tout entière. Non-seulement la dignité de l'esprit humain, mais la puissance matérielle de l'homme, son industrie, les arts qui embellissent la vie, et ceux même qui la défendent, le bonheur des particuliers comme la fortune des empires, sont engagés dans la culture ou dans l'abandon de cette noble science ; et il a fallu, dans une nation, une civilisation très-avancée et du caractère le plus élevé, pour que cette nation ait possédé à la fois trois hommes comme Lagrange, Laplace et Fourier. Ces trois grands hommes ouvrent magnifiquement le XIXe siècle. Tandis que Lagrange semait à pleines mains les calculs dans les champs de l'infini, Laplace assurait au système du monde d'inébranlables bases, Fourier découvrait les lois de la propagation de la chaleur dans toutes les régions du ciel et de la terre ; il déterminait l'état primitif et déroulait la plus antique histoire et les changements intérieurs de ce monde que nous habitons, et dont plus tard M. Cuvier devait décrire les changements extérieurs et les dernières révolutions dans le règne de la nature animale. Puisse ce XIXe siècle ne pas finir sans produire encore un autre travail qu'amènent et préparent tous ces travaux, et pour lequel tant de matériaux s'amassent : une histoire de l'homme !

DISCOURS

PRONONCÉ

AUX FUNÉRAILLES DE M. LAROMIGUIÈRE,

LE 14 AOUT 1837.

MESSIEURS,

Pardonnez-moi de vous retenir un moment encore sur le bord de ce tombeau ; mais la section de philosophie, qu'une plus étroite confraternité d'études unissait à celui que nous pleurons tous, a souhaité que sa douleur fût particulièrement marquée dans le deuil commun de l'Académie ; et c'est en son nom que je vous demande la permission d'ajouter quelques mots aux touchantes paroles que vous venez d'entendre.

Votre section de philosophie n'a pas été épargnée dans les pertes cruelles que vous avez faites en si peu de temps. Vous avez vu disparaître du milieu de vous presque à la fois les plus éclatantes lumières de l'Académie, et ces grands publicistes dont les noms demeureront à jamais dans l'histoire de la liberté et de la législation en France, et les hommes qui avaient su trouver une gloire différente, mais égale, dans l'austère étude de l'esprit humain. Quand Sieyes allait rejoindre Mirabeau, quand Rœderer allait retrouver et attendre ses immortels compagnons de l'assemblée constituante et du conseil d'État de l'empire, M. de Tracy était enlevé à la philosophie, et voilà qu'aujourd'hui nous venons rendre les honneurs suprêmes à M. Laromiguière. Ainsi s'en vont peu à peu et tombent, pour ainsi dire, les uns sur les autres, les glorieux restes de la forte génération de 1789. O mes confrères ! et vous tous, vous surtout, jeunes gens, qui assistez à cette triste cérémonie, conservons pieusement ces nobles mémoires, et inclinons-nous avec respect devant les cercueils de ceux qui nous ont fait tout ce que nous sommes.

M. de Tracy et M. Laromiguière se succèdent dans la science comme ils se suivent dans la mort et dans nos regrets. Tous deux appartiennent à la même famille philosophique, et chacun pourtant a ses traits particu-

liers. Ils se ressemblent beaucoup, et ils diffèrent plus encore : l'un emporte avec lui la philosophie d'un grand siècle; l'autre commence celle de notre temps.

Le XVIII[e] siècle avait établi et comme consacré la célèbre maxime : *Il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit entré par les sens.* Ne pouvant donc inventer cette maxime après Condillac, il ne restait à M. de Tracy que d'en tirer le système le plus régulier et le plus complet qu'elle eût encore produit entre les mains d'aucun philosophe; et c'est aussi ce qu'il a fait, messieurs, avec une sévérité de méthode qui n'a été ni surpassée ni égalée. De là ce corps de doctrine où la netteté et la précision des détails le disputent à l'étroit enchaînement des parties, et dont l'unité fait la grandeur.

Mais quand un esprit de cette trempe s'applique à une doctrine, il l'épuise, et ne laisse guère à ceux qui viennent après lui que l'alternative de le répéter ou de s'en séparer.

M. Laromiguière sut trouver le secret d'être original sans abandonner la philosophie de son illustre devancier. Comme M. de Tracy, il reconnaît, il proclame que les matériaux primitifs de toutes nos idées sont en effet dans les impressions sensibles. Ce principe est le lien fidèle qui rattache M. Laromiguière à M. de Tracy et à toute la philosophie du XVIII[e] siècle. Mais si les sensations sont les indispensables matériaux de nos connaissances, pour les mettre en œuvre, pour convertir les sensations en idées, il faut un instrument différent des matériaux auxquels il s'applique, il faut une puissance indépendante des sensations sur lesquelles elle travaille, il faut une intelligence, il faut une âme. Oui, c'est l'âme, messieurs, c'est l'activité, c'est l'énergie dont elle est douée, qui tire des sensations, en y ajoutant une empreinte particulière, toutes les notions primitives dont les développements et les combinaisons composeront toute la science humaine.

La réhabilitation de l'intelligence dans l'activité, dans l'indépendance, dans la dignité qui lui appartiennent, telle est l'œuvre à laquelle est attaché le nom de M. Laromiguière.

D'autres, peut-être après lui, ont marché d'un pas plus hardi ou plus téméraire dans cette route une fois ouverte ; mais on ne peut lui contester l'honneur d'y être entré le premier, d'avoir été le premier et le plus brillant interprète de la philosophie nouvelle, au moins dans l'enseignement public.

L'enseignement ! ce mot, messieurs, ne vous rappelle-t-il pas la partie la plus populaire de la gloire de M. Laromiguière ? O beaux jours de la philosophie à l'École normale et à la Faculté des lettres de l'Académie de Paris, quand M. Laromiguière enseignait avec tant d'éclat et de charme dans cette même chaire où bientôt après M. Royer-Collard devait enseigner, à son tour, avec tant d'autorité et d'élévation ! C'est là, messieurs, c'est à l'École normale et à la Faculté des lettres, dans les premières années du XIX[e] siècle, entre 1810 et 1815, qu'a été fondée la philosophie nouvelle. Depuis, à une autre tribune, la France a souvent entendu et elle entendra longtemps encore, je l'espère, la forte parole, la dialectique austère et pourtant si vive de M. Royer-Collard. Mais qui nous rendra désormais l'éloquence de celui que va recouvrir cette tombe? Qui nous rendra ces improvisations dont le style le plus heureux n'offre encore qu'une image affaiblie, ces incomparables leçons où dans une clarté suprême s'unissaient, sans effort, les grâces de Montaigne, la sagesse de Locke, et quelquefois aussi la suavité de Fénélon? M. Laromiguière éclairait, charmait, entraînait. Sa parole exerçait une fascination véritable. J'ai vu des hommes vieillis dans ces méditations s'imaginer, en entendant M. Laromiguière, que leur esprit s'ouvrait pour la première fois à la lumière, tandis qu'à côté d'eux les plus simples, trompés par cette lucidité merveilleuse, croyaient comprendre parfaitement les plus profonds mystères de la métaphysique.

Si un petit nombre d'entre vous, messieurs, ont assisté aux triomphes du professeur, du moins vous avez tous connu l'homme, et l'aménité de son commerce a pu vous donner quelque idée du charme de sa parole. La bonté de M. Laromiguière était proverbiale. Il aimait tendrement les hommes, et surtout la jeunesse; mais il n'aimait pas moins l'étude et la retraite, et il s'y complaisait. Sa vie a traversé, innocente et paisible, les orageuses vicissitudes de notre époque, et il s'est éteint plein de jours, au sein de la vénération publique, en possession d'une belle et pure renommée.

Adieu ! ô le plus indulgent des hommes ! ô le plus aimable des philosophes ! Tant que le goût de la saine philosophie et de la vraie sagesse dureront parmi nous, à l'Académie, à la Faculté des lettres, à l'École normale, ton nom ne sera jamais prononcé qu'avec respect et avec amour ; et, s'il est permis à celui qui porte ici la parole, de laisser paraître un moment son émotion personnelle dans l'expression de la douleur des autres, ô toi que, depuis vingt-cinq années, je suis accoutumé à nommer mon maître, ô mon bon, mon vénéré maître, mon vieil ami, cher Laromiguière, tes leçons, ta douce sagesse, ton amitié me seront toujours présentes, et ton souvenir fera toujours battre mon cœur, comme au premier jour où je t'entendis, et comme à cette heure fatale où ta main mourante serra la mienne une dernière fois !... Adieu !... adieu !...

FIN DES FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

NOUVEAUX FRAGMENTS

PHILOSOPHIQUES.

AVERTISSEMENT.

J'ai fait voir ailleurs comment la philosophie m'avait conduit elle-même à l'histoire de la philosophie, et quels ont été, depuis 1818, l'objet et la direction de mes travaux historiques. Parmi ces travaux, une traduction nouvelle de Platon et une édition complète des manuscrits de Proclus indiquent assez l'importance que j'attache à l'étude de la philosophie ancienne. Mais, indépendamment de ces deux longues et pénibles entreprises, le commerce assidu de l'antiquité philosophique m'engageait nécessairement dans des recherches secondaires, plus ou moins étendues, ici sur des points importants et négligés qui se rencontraient sur ma route, là sur des philosophes célèbres dont le nom seul a survécu, tantôt sur des publications de la même nature faites en Allemagne dans ces derniers temps, tantôt enfin sur des manuscrits inédits de la bibliothèque royale de Paris. Ce sont ces dissertations, dont quelques-unes seulement avaient vu le jour, que je me suis avisé de recueillir, et que j'offre aujourd'hui au public comme des fragments pour servir à l'étude de la philosophie ancienne, à peu près dans le genre des fragments que j'ai publiés il y a deux ans pour servir à l'étude de la philosophie elle-même. Les premiers touchaient à toutes les questions particulières que doit embrasser un système général; ceux-ci touchent aussi à toutes les époques et à toutes les écoles qu'embrasserait une histoire complète de la philosophie ancienne; et comme je les ai mis ici dans un ordre chronologique, ils peuvent en quelque sorte préluder à une pareille histoire, et servir de pierres d'attente à un ouvrage plus considérable.

Toute science véritable, et l'histoire de la philosophie en est une, avance par deux mouvements opposés qui semblent s'exclure et qui pourtant sont également utiles, également nécessaires. Une science n'existe comme science qu'autant qu'elle forme une théorie, et il n'y a pas de théorie sans lois générales auxquelles se rapportent les faits particuliers. D'un autre côté, si toute théorie suppose des lois générales auxquelles les faits particuliers se coordonnent, elle suppose par conséquent des faits particuliers bien constatés et bien décrits qu'elle puisse légitimement rapporter à des lois générales. Ainsi la science vit à la fois de généralités et de détails. Les généralisations et les travaux de détail ont sans doute leurs inconvénients et leurs périls. Les généralisations peuvent précipiter dans des hypothèses arbitraires; l'esprit de détail peut ensevelir dans des bagatelles insignifiantes. Mais il n'en est pas moins vrai que les détails sont la base de la science, que les généralités en sont l'âme, et qu'on la sert également par ces deux voies. Chaque individu suit l'une ou l'autre, selon l'instinct de sa nature. Il y a des natures scrupuleuses, patientes et pénétrantes qui sont plus faites pour les détails, comme il y en a de plus hardies qui s'élancent aux généralisations. Parmi les siècles mêmes, les uns amassent des faits et des expériences, les autres bâtissent des théories. Et il en est des peuples comme des individus et des siècles; les talents sont aussi divers que les climats, et toutes ces diversités conspirent à l'harmonie de la science comme à celle du monde. La diversité est un bien; le seul mal est de la tourner en contradiction et en inimitié. C'est pourtant ce qui arrive. Les différentes capacités individuelles, les génies des différents siècles et des différents peuples s'accusent réciproquement. En métaphysique, par exemple, l'ontologiste dédaigne le psychologiste, qui à son tour se moque de l'ontologiste; l'analyse fait la guerre à la synthèse, qui méprise l'analyse. Le dix-huitième siècle avec son génie négatif et critique, et son merveilleux talent de décomposition en tout genre, dénigre le dix-septième et le seizième siècles avec leurs vastes généralisations et leur syn-

thèse puissaote et leurs hautes tentatives. La philosophie anglaise accuse la philnsophie allemande d'un idéalisme extravagant, et celle-ci accuse la philosophie anglaise d'un empirisme mesquin et abject. Mnn ambition connue serait de vnir la France du XIXe siècle à la tête et nnn à la suite des autres peuples, au centre du mouvement philnsophique de l'Europe, nnn à tel ou tel pnint, quel qu'il soit, de sa circnnférence; de voir l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais cités en quelque sorte au tribunal du bnn sens français, et là condamnés et cnntraints à s'absnudre réciproquemcnt et à cnntracter une tardive et féconde alliance. Or l'éclectisme est aussi de mise dans les travaux relatifs à l'histnire. Là aussi les généralités o'exclucnt pnint les détails, oi les détails les généralités. C'est une pusillanimité de sacrifier les généralités aux détails, qui dès lnrs maoquent dc seos : c'est uoe extravagance do sacrifier les détails aux généralités, qui dès lors ne sont plus que des rêveries. Tout ce qui est bon et vrai peut et dnit aller avec tout ce qui est vrai et bon. Seulement chaque chose a sa place et son heure. J'essayerai de porter, un jour, à la chaire qui m'est rendue, une histoire générale de la philnsophie ancienne, d'en mnutrer l'unité, de faire voir l'enchaloement et l'analogie des faits dnnt elle se cnmpose, et qui en fnnt une époque *sui generis*, avec les variétés essentielles qui dnnnent naissance à ses périndes diverses. Ici je présente d'avance à mes auditeurs, et à ceux qui s'intéressent à cette grande époque de l'histnire de la philosophie, un certain nombre de points particuliers dc quelque importance que j'ai tâché d'établir solidement. *Cras altera mittam.*

V. Cousin.

Paris, 8 novembre 1828.

NOUVEAUX

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

DU VRAI COMMENCEMENT

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

C'est une erreur grave de confondre l'histoire de la philosophie avec celle de l'esprit humain et de l'humanité. En effet toutes les pensées ne sont point des pensées philosophiques, à proprement parler, ni dans l'espèce ni dans l'individu. L'homme individuel pense de bonne heure, et ses facultés, dans leur culture la plus imparfaite, portent déjà des idées et des croyances de tout genre. Rien ne lui manque, dans son premier élan, pour atteindre à la vérité, ni en lui ni autour de lui ni au-dessus de lui. Le monde existe; Dieu existe, l'homme le sait, et se sait lui-même, s'il possède une seule idée. En contact avec toutes choses, l'instinct intellectuel dont il est doué s'applique à tout, et va d'abord aussi loin qu'il ira jamais. L'homme, il est vrai, ne débute point par poser des problèmes et par essayer de les résoudre: il voit, il sent, il conçoit, et il croit; et, dès le premier jour, son intelligence se développe de la manière la plus riche et la plus féconde: mais ce développement est tout spontané. Plus tard vient la réflexion, et avec elle la philosophie. Tandis que l'activité spontanée de l'intelligence se mêle et s'identifie avec les objets auxquels elle s'applique, et se teint pour ainsi dire de leurs couleurs, l'activité réfléchie s'en sépare, rentre en elle-même, et là, se prenant comme objet de son action, se demande compte de ce qu'elle a pensé, comment et pourquoi elle a ainsi pensé, comment et pourquoi elle pense, convertissant en problème ce qui naguère était un fait, procédant avec méthode, quand auparavant elle obéissait à l'instinct, substituant à l'inspiration immédiate des conceptions progressives, et des systèmes aux croyances naturelles. En un mot, la réflexion crée la science là où la spontanéite avait produit la foi. C'est la différence de l'abstrait au concret, de l'analyse à la synthèse. Or, on ne peut nier que l'abstraction ne soit nécessairement précédée par une opération différente d'elle, que la synthèse ne soit antérieure à l'analyse, et que la foi n'ait devancé la science. La philosophie, fille de la réflexion, est donc un développement ultérieur de l'esprit humain, auquel sert de point de départ et de base un premier développement tout à fait distinct du second, au moins dans la forme. C'est ainsi que se passent les choses dans l'individu: elles se passent de même dans l'espèce. Là aussi une révélation immédiate découvre à l'intelligence les secrets des êtres, l'éclaire comme d'en haut de lumières admirables, et tout d'abord y appose le sceau des vérités éternelles. Antérieurement à tout système, le genre humain pense, et, par les forces dont il est doué, atteint de lui-même et spon-

tanément les vérités essentielles, sans attendre le secours tardif de la réflexion et des philosophes. Cette distinction est de la plus haute importance : elle relève la nature humaine, et met déjà de la lumière et de la grandeur autour de son berceau, en même temps qu'elle signale un progrès régulier dans sa marche (1).

L'histoire de la philosophie n'est donc pas contemporaine de l'histoire de l'esprit humain. Celle-ci est beaucoup plus étendue que la première; elle n'est pas moins intéressante, mais elle est nécessairement plus obscure; car si la lumière réfléchie n'est pas toujours plus abondante que la lumière primitive, elle est plus nette et plus distincte, et laisse mieux voir les objets qu'elle éclaire tour à tour dans une direction déterminée d'avance pour la commodité du spectateur. Quand donc la philosophie remonte au delà de l'époque où elle est née et s'enfonce dans les origines de la pensée humaine, elle sort de son domaine proprement dit, et court le risque de se perdre dans de profondes ténèbres. Son premier effort doit être de déterminer et de circonscrire le champ de ses recherches; il est d'ailleurs assez étendu.

Par ces considérations, nous ne pouvons approuver les historiens de la philosophie qui, pour se placer à son origine, remontent jusqu'à celle du genre humain, et se livrent à des hypothèses arbitraires, totalement indifférentes et étrangères à leur vrai sujet. Confondant sans cesse la pensée et la philosophie, ils demandent à l'état sauvage des systèmes où il n'y a que des croyances, et parce que, grâce à Dieu, nulle génération humaine n'est déshéritée d'intelligence, où il ne faut voir que des hommes, ils croient trouver des philosophes. L'historien de l'humanité et des religions, qui en sont le développement le plus immédiat, doit sans doute poursuivre les moindres vestiges de la pensée de l'homme sous les formes religieuses les plus grossières; mais l'historien de la philosophie ne doit prendre la pensée qu'au point où elle se manifeste sous cette forme spéciale qui constitue la philosophie. On souffre de voir l'illustre Brücker divisant l'histoire de la philosophie en philosophie antédiluvienne et postdiluvienne; dans cette dernière, distinguant ce qu'il appelle la philosophie barbare d'avec la philosophie des Grecs; et dans cette dernière encore, distinguant plusieurs sortes de philosophie, la philosophie mythologique, la philosophie politique, et la philosophie artificielle, avant d'arriver à la philosophie proprement dite; enfin, dans un appendice sous le titre de philosophie exotique, cherchant dans l'Amérique des vestiges de philosophie, et faute d'en trouver, nous racontant des mythes et des fables qui appartiennent bien, nous le répétons, à l'histoire de l'esprit humain, mais non pas à celle de la philosophie. Assurément personne ne rend plus justice que nous à ce respectable Brücker, si infatigable dans ses recherches, si exact dans ses citations, si scrupuleux dans ses jugements, et qui a élevé le premier grand monument en l'honneur de la philosophie; mais ce monument serait plus admirable encore, si une ordonnance plus sévère eût retranché le luxe surabondant des constructions accessoires, et mené plus directement au sanctuaire.

Selon nous, il faut retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les hypothèses tirées d'un prétendu état sauvage, ou d'une civilisation première, supérieure aux civilisations qui l'ont suivie; car tout cela n'est pas même de l'histoire. Il y a plus, il faudrait peut-être retrancher de l'histoire de la philosophie toute la première époque vraiment historique de l'humanité, c'est-à-dire l'époque orientale. En effet l'Orient, à le prendre en masse et dans ses rapports les plus généraux avec l'Occident, présente tous les caractères de cette spontanéité riche et puissante qui a précédé l'âge de la réflexion et de la philosophie dans l'espèce humaine. Dans l'Orient, tout est illumination, vue immédiate, dogme, symbole, mythologie. Sans doute il ne faut pas croire que toute réflexion et toute philosophie ait manqué à l'Orient; d'abord la chose est en soi impossible, ensuite les faits prouvent le contraire (2); mais il est certain qu'en général, dans cette première époque du monde, il faut moins chercher des systèmes que des religions, des écoles que des sacerdoces. L'intelligence à son aurore a déjà tout entrevu, mais à travers un nuage; et, trop faible encore pour se soutenir contre ces intuitions puissantes, elle s'y abandonne et s'y confond, sans oser ni sans pouvoir les soumettre à l'examen et à un jugement méthodique. L'humanité joue alors, en quelque sorte, le moindre rôle dans ses propres conceptions. Gigantesques et démesurées dans leurs objets, elles accablent l'âme humaine, au lieu de l'élever et de l'affranchir. Ce grand univers, et le Dieu qui y est partout, laissent encore trop peu de place dans l'esprit de l'homme à l'homme lui-même. La pensée a déjà une portée immense, mais peu de liberté; et c'est précisément la liberté qui constitue la philosophie. Aussi, jetez un coup d'œil sur les monuments qui subsistent de ces vieux âges, vous n'y découvrez jamais le mouvement original d'une pensée

(1) Voyez dans les *Fragments philosophiques* (1826) le morceau intitulé : *De la spontanéité et de la reflexion*, et les quatre dernières pages de la préface.

(2) Outre le *Bhagavad-Gita* (éd. G. Schlegel, Bonn, 1823) et l'excellente analyse qu'en a donnée M. Guillaume de Humboldt (Berlin, 1826), voyez les savants mémoires de Colebrooke sur la Philosophie des Indous, dans les *Transactions* de la société asiatique de Londres (1824-1827), et les extraits exacts et étendus que M. Abel Rémusat en a insérés dans le *Journal des Savants* (décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828).

particulière, mais l'empreinte d'une idée sans nom et presque sans date, si mystérieuse dans son origine, si imposante dans ses formes et dans tout son aspect, que même à la distance de tant de siècles la pensée individuelle ose à peine aujourd'hui s'y appliquer avec les procédés modernes, l'examiner et l'analyser comme le résultat d'une pensée semblable à elle. Le philosophe se sent en présence d'un monde qui n'est pas le sien, et qu'il ne peut comprendre que précisément à condition de déposer toutes ses habitudes, et de ressaisir, dans le silence de la réflexion, ce sens de l'inspiration qui seul peut nous révéler le secret de la haute antiquité et des inspirations primitives. L'Orient, avec ses religions, son symbolisme universel et ses formidables sacerdoces, appartient au mythologue plus qu'au philosophe. Le philosophe fera donc bien de peu s'arrêter à l'Orient, et de se transporter d'abord en Grèce. En effet c'est surtout avec la Grèce que commence pour l'humanité le sentiment et l'exercice de l'activité volontaire et libre, cette énergie individuelle qui ose regarder en face les dogmes régnants, cette réflexion solitaire qui fait abstraction de toutes choses, hormis d'elle-même, et se prend elle-même pour son point de départ et sa règle unique, c'est-à-dire la philosophie. C'est la Grèce qui a donné la philosophie au genre humain : c'est donc en Grèce que commence l'histoire de la philosophie proprement dite, et c'est là qu'il faut d'abord la chercher; c'est là qu'elle a son enfance, ses tâtonnements et ses progrès. Tout ce qui précède lui est étranger.

XÉNOPHANE,

FONDATEUR DE L'ÉCOLE D'ÉLÉE.

Xénophane, fondateur de l'école d'Élée, naquit, de l'aveu de tous les auteurs (1), à Colophon, colonie ionienne de l'Asie Mineure. Les uns le disent fils de Dexius (2) ou Deximus (3), les autres d'Orthomène (4); cette dernière opinion a pour elle les meilleurs et les plus nombreux témoignages, et elle a généralement prévalu. Quant à la date précise de sa naissance, parmi bien des contradictions apparentes ou réelles, nous trouvons pourtant trois auteurs qui, malgré la différence d'écoles et d'époques, sont unanimes à cet égard. Sotion, au rapport de Diogène de Laërte (5), fait Xénophane contemporain d'Anaximandre, ce qui placerait à peu près sa naissance vers la quarantième olympiade; or, Sotion, qui vivait près de deux siècles avant notre ère, qui avait voué toute sa vie à l'étude de l'histoire des premiers âges de la philosophie grecque, et qui était entouré, à Alexandrie, des plus riches documents historiques, est une autorité grave. Apollodore, qui était, comme Sotion, très-versé dans l'histoire de la philosophie, et vivait comme lui à Alexandrie, un siècle plus tard, fait aussi naître Xénophane, selon Clément d'Alexandrie (6), à la quarantième olympiade. Enfin, deux siècles avant notre ère, Sextus, qui s'est beaucoup occupé du fondateur de l'école d'Élée et nous en a conservé de précieux fragments, met sans hésiter sa naissance à la même époque (7). Voilà donc trois auteurs dignes de confiance, qui, s'accordant sur ce point, forment une autorité imposante. De plus, il ne faut pas oublier que Xénophane a vécu très-longtemps. Lucien le fait vivre quatre-vingt-onze ans (8), et encore est-ce trop peu; car Diogène nous a conservé des vers dans lesquels Xénophane nous apprend lui-même qu'il était son âge au moment où il les composait; et cet âge est celui de quatre-vingt-douze ans (9). Et comme rien ne prouve que Xénophane soit mort immédiatement après avoir fait ces vers, on peut très-bien, avec Censorinus (10), le faire vivre un siècle, un peu plus ou un peu moins. Or en partant de la date

(1) Cicéron, *De divinat.*, I. Sextus, éd. Fabricius, III, 30. VII, 14, 47. Diogène, IX, 18. Strab., XIV, etc. — (2) Diog., *ibid.* — (3) Lucien, *in Macrobiis.* — (4) Apollodore, selon Diogène. Voyez aussi le faux Origène, *Philosophumena*, éd. Ch. Wolf, p. 94, Théodoret, *Therap.*, *Serm.* IV, etc. — (5) *Ibid.*

(6) *Stromat.* I. — (7) Sext. I, 12. — (8) *Ibid.* — (9) *Ibid.* — (10) *De die natali*, XV.

de la quarantième olympiade, avec Sotion, Apollodore et Sextus, et en nous donnant un siècle entier d'après Xénophane lui-même, nous avons assez d'espace pour y placer tous les récits des auteurs et résoudre leurs contradictions apparentes. En effet, un homme né à la quarantième olympiade, et qui a vécu à peu près un siècle, a dû voir la soixante-cinquième olympiade. Par conséquent il a très-bien pu venir à la soixante et unième olympiade, comme l'attestent tous les auteurs, lui, Ionien d'origine, s'établir à Élée, dans une colonie phocéenne de la grande Grèce, colonie récemment fondée, dont les habitants échappés aux désastres de toutes les autres colonies de l'Asie Mineure, restés seuls libres, à force de courage et de dévouement, au milieu de la commune servitude, offraient un asile et une patrie à tous ceux de leurs compatriotes qui fuyaient le joug des Perses. Il a pu, à l'âge de quatre-vingt-douze ans, c'est-à-dire à la soixante-troisième olympiade, composer les vers rapportés par Diogène. Et quand ce même Diogène dit que Xénophane fleurit vers la soixantième olympiade, rien de plus facile à admettre, en prenant la quarantième pour date de sa naissance; car dans ce cas il aurait fleuri à l'âge de quatre-vingts ans, ce qui devait être en effet la plus belle époque de son talent et de sa gloire, à l'en croire lui-même. Apollodore, dans le passage cité par Clément, après avoir dit que Xénophane naquit vers la quarantième olympiade, ajoute qu'il prolongea sa vie jusqu'au temps de Darius et de Cyrus; et le faux Origène dit à peu près la même chose. Rien encore de plus facile à concevoir; car Cyrus était dans toute sa puissance vers la cinquante-huitième olympiade; et Darius étant monté sur le trône à la fin de la soixante-quatrième, Xénophane a pu voir les commencements de son règne. D'ailleurs le faux Origène ne fait mention que de Cyrus. Cependant on fait dire à Eusèbe que Xénophane est né dans la cinquante-sixième olympiade; et sur cette base on élève un long échafaudage chronologique que nous renverserons d'un seul mot : Eusèbe n'a pas dit que Xénophane naquit, mais qu'il fleurit à la cinquante-sixième olympiade, *clarus habetur*, ce qui est tout différent, et si différent que l'autorité d'Eusèbe est alors pour nous, et détruit l'opinion même que jusqu'ici elle paraissait appuyer. On cite encore des vers de Xénophane, rapportés par Athénée, où il parle de l'invasion des Perses; et de ces vers on tire la nécessité de le faire aller jusqu'à la bataille de Marathon et même au delà, c'est-à-dire jusqu'à la soixante et quinzième olympiade. Mais nous contestons le sens que l'on veut donner aux vers de Xénophane. Selon nous, ces vers ne font pas allusion à l'invasion du continent de la Grèce, mais bien à celle des côtes de l'Asie Mineure, qui eut tant d'influence sur la destinée de sa première et de sa seconde patrie et sur l'histoire entière de sa vie :

> Voici ce qu'il faut dire auprès du feu pendant l'hiver,
> Couché mollement et bien repu,
> Buvant du vin délicieux, et mangeant des pois chiches :
> Qui es-tu? d'où es-tu? quel âge as-tu, mon cher?
> Quel âge avais-tu quand le Mède arriva?

Tels sont les vers de Xénophane que nous a conservés Athénée (1). On y reconnaît un Ionien de cœur et d'habitude, qui, s'adressant à un habitant de la nouvelle colonie, relève le charme de la sécurité présente du souvenir de l'infortune passée, et, tranquille à Élée, s'entretient des désastres de Phocée avec un homme qui a grandi depuis ces malheurs, et dont il mesure l'âge actuel sur celui qu'il pouvait avoir quand le Mède arriva. Quelle pouvait être l'invasion du Mède qui importât si fort à un homme d'Élée, sinon celle qui le regardait, c'est-à-dire l'expédition contre les colonies grecques de l'Asie Mineure, et particulièrement contre Phocée, la mère patrie d'Élée? Hérodote (2), qui raconte cette expédition, la défense désespérée des Phocéens, leur fuite nocturne, leurs aventures en Corse et en Sardaigne, et leur défaite par les Carthaginois, qui les força de se jeter sur les côtes de l'Italie et d'y fixer leurs pénates, Hérodote nous apprend qu'Harpagus, général de Cyrus et chef de l'expédition, quoiqu'il commandât les Perses, était Mède de nation. Il n'est donc pas impossible que l'expression : *le Mède arriva*, désigne tout simplement cet Harpagus, auteur des maux de Phocée et d'Élée. Mais il est plus probable que c'est une expression générale qui désigne les Perses eux-mêmes, que l'on appelait alors Mèdes, témoin l'expression de *guerre médique* et les expressions latines dérivées de celle-là (3). Or, nous convenons bien que les Grecs du continent devaient appeler *invasion médique* celle qui fut suivie de la bataille de Marathon et de Salamine; mais ce n'est point ici un Grec du continent qui parle à un Grec du continent : c'est un Grec de l'Asie Mineure qui parle à des Grecs de l'Asie Mineure, pour lesquels le Perse ou le Mède ne peut être que celui qui les attaqua et leur enleva leur patrie, événement terrible et mémorable, par lequel il était naturel que les hommes échappés à ce grand désastre, une fois tranquilles à Élée, comptassent les années de leurs enfants. Les vers de Xénophane, faits à Élée et adressés à un Éléate, ne peuvent donc désigner que l'invasion des Perses dans l'Asie Mineure, et nullement la guerre médique proprement dite, celle qu'appellent ainsi les historiens et les poëtes du continent. Cette interprétation, qui nous semble incontestable, résout les difficultés que l'on

(1) Liv. II. Éd. Schweighaüser, T. 1, p. 209. — (2) Liv. II.

(3) Horat. — *Neu sinas Medos equitare inultos. Carm.*, etc.

pourrait tirer contre nous des vers de Xénophane cités par Athénée; et par là tombe le seul argument plausible sur lequel repose, avec la fausse autorité d'Eusèbe, tout l'édifice chronologique de Casaubon (1), de Bayle (2), de Dodwel (3), de Feuerlin (4), de Brücker (5) et de Harles (6).

Nous avons vu que les témoignages en apparence les plus opposés, bien examinés, se concilient et concourent au même résultat. Ce résultat, si bien appuyé, ne peut plus être ébranlé par la seule autorité de Timée, qui, selon Clément (7), fait naître Xénophane au temps de Hiéron, tyran de Sicile, et du poëte Épicharme. Nous ne dissimulerons pas qu'il y a dans les *Apophthegmes* (8) de Plutarque une anecdote qui se rapporte à l'opinion de Timée. Xénophane, selon Plutarque, s'étant plaint à Hiéron de ne pouvoir nourrir deux serviteurs, celui-ci lui répondit: « Homère, que tu déchires, en nourrit, après sa mort, plus de dix mille. » Nous trouvons aussi dans la *Métaphysique* d'Aristote (9) un passage duquel il résulterait qu'Épicharme avait dit de Xénophane: « Il a l'air d'avoir raison, mais il a tort. » D'abord il ne suit nullement de ce passage d'Aristote qu'Épicharme ait connu Xénophane, mais seulement qu'Épicharme a vécu dans un temps où la gloire de Xénophane remplissait encore assez la Grèce pour qu'Épicharme mît de l'intérêt à lui lancer quelques traits satiriques. Pour l'opinion de Timée, elle est si étrange qu'elle se détruit elle-même. En effet, Hiéron et Épicharme sont à peu près de la soixante et quinzième olympiade. Ajoutez un siècle pour la durée de la vie de Xénophane, et vous le faites aller jusqu'à Périclès et Socrate, ce qui n'a pas besoin d'être réfuté. Aussi nul critique n'a-t-il adopté l'opinion de Timée, mais elle a eu du moins cette autorité, de faire méconnaître celle que nous avons exposée, et qui a pour elle l'accord et l'unanimité de tous les autres témoignages; en sorte que, comme terme moyen, la plupart des critiques ont pris la fausse date d'Eusèbe. Meiners et Fülleborn n'abordent pas même la difficulté. Tiedemann s'attache à la date certaine de la fondation de l'école d'Élée, qui n'a pu être antérieure à celle de cette ville, c'est-à-dire à la soixante et unième olympiade. Tennemann, et d'après lui, Ernesti et Adelung se contentent de le faire naître à peu près au temps de Pythagore, ce qui ne décide rien. Carus et Éberhard placent sa naissance à la cinquante-sixième olympiade. Ast et Rixner la mettent 600 ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à la quarante-cinquième olympiade; mais on ne voit pas du tout pourquoi ils choisissent cette date arbitraire, et ils n'appuient leur opinion d'aucune preuve. Nous regrettons que M. Brandis, qui a donné sur l'école d'Élée l'ouvrage le plus étendu et le mieux fait que nous connaissions (10), exclusivement occupé des doctrines de cette école, en ait totalement négligé l'histoire extérieure à laquelle se rapportent les questions de chronologie. Et cependant les questions de chronologie, en apparence indifférentes, tiennent intimement à l'histoire approfondie des écoles, puisque bien résolues elles mettent en évidence leurs relations, les emprunts qu'elles ont pu se faire réciproquement, et leurs liens historiques qui supposent d'autres liens.

La date de la naissance de Xénophane ainsi fixée, on s'oriente assez bien dans le reste de son histoire et de sa vie. Né à Colophon, à la quarantième olympiade (617 ans avant notre ère), tous les auteurs attestent qu'il quitta sa patrie, mais on ne sait trop à quelle époque, ni s'il la quitta volontairement ou malgré lui. Il n'est pas impossible que Xénophane, comme Pythagore, ait fui lui-même le spectacle de la servitude et de la corruption de son pays. Cependant, il est plus probable qu'il fut exilé, l'expression de Diogène (11), répétée par tous les auteurs, supposant une perte que l'on n'a pas faite volontairement, et qui nous est imposée par le sort. Le même Diogène nous apprend qu'après avoir quitté sa patrie, Xénophane vécut en Sicile, à Zancle et à Catane. Plus tard, et déjà vieux, il vint s'établir dans la colonie nouvelle d'Élée, sur les côtes de l'Italie, et l'établissement de cette colonie ayant eu lieu dans l'olympiade soixante et une (536 avant J.-C.), Xénophane, d'après notre calcul, ne devait pas avoir moins de quatre-vingts ans, lorsqu'il se fixa à Élée. Il eut des enfants qui moururent avant lui. Démétrius de Phalère, dans son traité *de la vieillesse*, et le stoïcien Panætius, dans son traité *de la tranquillité*, racontent tous deux, sur le rapport de Diogène, qu'il ensevelit ses fils de ses propres mains comme le firent Anaxagore et les pythagoriciens Parméniscos et Orestadès, selon Phavorinus dans le premier livre de ses *Commentaires* (12). Brücker voit dans ce fait une preuve de la pauvreté de Xénophane; mais Casaubon remarque fort bien que c'est seulement une preuve de force morale, une pratique pythagoricienne, et que c'est pour cela que, d'après Philostrate, Apollonius de Tyane, le second Pythagore, ensevelit lui-même son père. L'anecdote racontée par Plutarque, réduite à sa juste valeur, prouve d'ailleurs assez bien quelle était la pauvreté de Xénophane. Il paraît qu'il vivait du métier de rapsode, comme Homère et Hésiode; c'est ainsi du moins que nous entendons la phrase in-

(1) Sur Athén. II. — (2) *Dictionn.*, art. *Xénoph.* — (3) *De veteribus Græcor. et Romanor. cycl.*, dissert. III. — (4) *Dissert. histor. philosophica de Xenoph.*, Altdorf, 1729. — (5) *Hist. crit. phil.*, t. 1, p. 1143. — (6) *Biblioth. græc.*, t. I, p. 614. — (7) *Stromat.* I. — (8) Ed. Reiske, t. VI, p. 669. — (9) Ed. Brandis, p. 79. — (10) *Commentationum Eleaticarum pars prima*, 1813. — (11) *Commentationum Eleaticarum pars prima*, 1813. Ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος. — (12) Diog., *ibid.*

certaine de Diogène (1). Il est même probable qu'en sa qualité de rapsode il alla réciter ses vers dans les cours de la Sicile ; car, outre l'anecdote de Plutarque qui le met en rapport avec Hiéron, Diogène nous a conservé un mot de Xénophane qui atteste une certaine expérience des grands et des princes : « Il faut ne pas approcher des tyrans, ou le faire avec une extrême douceur. » Enfin, Timon, qui n'était pas facile en ce genre, loue sa bonne foi et son indépendance, et l'absout entièrement (2) du reproche d'entêtement dogmatique qu'il fait à tous les philosophes.

On a souvent agité la question de savoir si Xénophane avait eu des maîtres, et quels avaient été ces maîtres. Selon Diogène, il n'en eut aucun ; selon d'autres, il prit des leçons de Boton l'Athénien ; et même quelques auteurs pensent qu'il étudia sous Archelaüs. Lucien appuie cette dernière opinion. L'Athénien Boton est parfaitement inconnu. Pour Archelaüs, il s'agit de savoir si l'on adopte sur la date de la naissance de Xénophane l'opinion de Timée ou celle de Sotion, d'Apollodore et de Sextus. Dans l'opinion de Timée, Xénophane aurait très-bien pu entendre Archelaüs, un des maîtres de Socrate, car il aurait été le contemporain de ce dernier. Mais, dans notre calcul, la chose est absolument impossible. Diogène déclare qu'il s'écarta de Thalès et de Pythagore, et qu'il critiqua sévèrement Épiménide. Il connaissait donc leurs systèmes s'il les rejeta. Il est en effet presque impossible qu'un homme né six cent dix-sept ans avant Jésus-Christ, et qui vécut un siècle entier sur les côtes de l'Asie Mineure, en Sicile et dans la grande Grèce, n'ait pas connu les philosophes dont la gloire remplissait et cette époque et ces contrées. La phrase célèbre de Platon qui semble faire remonter l'école éléatique plus haut encore que Xénophane, a fort embarrassé Heindorf, qui sur la foi de cette phrase cherche un philosophe éléatique antérieur à Xénophane, et ne le trouve point. M. Brandis soupçonne que Platon a voulu dire seulement que, même avant Xénophane, le système de l'unité absolue avait dû se présenter à quelques esprits, ce qui est très-vraisemblable, puisque l'idée de l'unité absolue est inhérente à l'esprit humain lui-même. Mais il nous semble qu'il n'est ici question ni d'un philosophe éléatique, ni de l'esprit humain et de penseurs inconnus, mais de l'école pythagoricienne qui renfermait le germe de l'école d'Élée (3), et qui peut en être considérée comme la mère. Toutefois nous ne trouvons dans l'antiquité aucun passage où il soit fait mention des rapports directs de Xénophane avec l'institut pythagorique dont parlent plusieurs modernes, si ce n'est peut-être celui que nous avons déjà cité, où Diogène dit qu'il enterra ses enfants de ses propres mains. Mais si c'était là une coutume pythagoricienne, elle était aussi pratiquée comme un exercice moral par des philosophes d'une école différente, et Diogène au même endroit raconte la même chose d'Anaxagore. Si donc avec son caractère indépendant et sa vie errante, Xénophane n'eut pas de maîtres, à proprement parler, il s'instruisit librement à la grande école de son siècle. Il s'inspira de toutes les doctrines contemporaines, mais il ne s'asservit à aucune, et fonda lui-même un système qui suppose l'existence et la connaissance préalable de deux autres. En effet, nous verrons plus tard que le système de Xénophane tient du pythagorisme, et qu'il résume en même temps toute la philosophie ionienne antérieure et contemporaine, et représente merveilleusement la destinée de cet homme de Colophon, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie, vint achever sa carrière en Italie, et joindre à l'empirisme et aux habitudes de son premier pays quelque chose de l'esprit idéaliste de sa patrie adoptive. Quand on voit ainsi le rapport de la doctrine d'un philosophe avec les circonstances fondamentales de sa vie, on n'est plus tenté de mépriser la biographie : il vaut mieux la féconder et l'agrandir en la mettant au service de l'histoire. Dates, lieux, événements, tout contient des idées pour qui sait les reconnaître, quelles que soient leurs formes ; rien n'est indifférent, car rien n'est arbitraire ; tout est à sa place, tout se rapporte au rôle assigné à chaque philosophe et à chaque système.

Après avoir recherché et épuisé, autant que nous l'avons pu, les documents épars dans l'antiquité sur la vie de Xénophane, nous allons rassembler ici tout ce qu'il est possible de retrouver encore de ses différents ouvrages, avant d'arriver à celui qui contenait son système et qui a rendu son nom célèbre.

Diogène dans son introduction (4) nous apprend que

(1) Ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ. Feuerlin entend qu'il avait composé tant de vers, qu'il en avait fait des centons. Rossi (*Comment. Laert.* Romæ, 1788) ne voit dans ῥαψῳδεῖν qu'une composition en vers. Fülleborn entend, comme nous, que Xénophane récitait ses vers, et il en conclut qu'il ne les écrivit pas, soupçon qui s'accorde très-bien avec le titre de premier écrivain philosophique que l'antiquité a donné à Anaxagore. Diog., II, 3, 8. Clem. Alex., *Stromat.* I. — D'ailleurs, si Xénophane allait récitant ses vers comme Homère, il ne les chantait pas ; car Athénée (Liv. XII, éd. Schw., t. V, p. 293) nous apprend que Xénophane, comme Théognis, Solon, Phocylide et Periander, se contentait d'exprimer ses idées dans le langage du temps, c'est-à-dire en vers, mais sans y joindre aucun accompagnement musical ; c'est ce caractère de sévérité qui sépare la poésie philosophique de la poésie ordinaire. — (2) Diog. et Sext., *ibid.*

(3) Plat. *Sophist.* Ed. Heindorf, p. 367. Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον...

(4) 16.

Xénophane avait composé beaucoup d'ouvrages; mais quels étaient ces ouvrages, c'est ce qu'il n'est pas toujours facile de déterminer avec précision.

L'antiquité presque entière attribue des silles à Xénophane. Strabon (1) et Eustathe (2) le déclarent positivement. Apulée (d'après la correction de Casaubon) le fait auteur de satires qui ne peuvent être que les silles, dont parle la tradition. Le scoliaste d'Aristophane cite même un vers de ces silles (3). A ce compte, Xénophane serait le premier sillographe et l'inventeur de ce genre de poésie. Mais une critique sévère lui a enlevé cet honneur. D'abord on voit par un passage de Proclus dans son commentaire sur les *Œuvres et les Jours* (4) qu'il n'avait jamais vu lui-même les silles de Xénophane. Ensuite Diogène n'en dit pas un mot; car dans la phrase tant controversée : *γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσιν, καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους κατὰ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου*, il est impossible de voir des silles sous le mot *ἰάμβους*; en effet *ἰάμβους* ne peut jamais signifier une satire en vers hexamètres. Or tous les silles que nous connaissons sont écrits en ce mètre. On peut d'autant moins admettre cette hypothèse qu'*ἰάμβους*, à côté de *ἐλεγείας* et *ἐν ἔπεσιν*, désigne évidemment des ïambes opposés à des pentamètres et à des hexamètres. Un passage de Sextus et un autre de Diogène ont donné à Stanley la clef de cette difficulté. Diogène (5) et Sextus (6) disent tous deux que Timon, le célèbre sillographe, dans un ouvrage divisé en trois livres, où il faisait la satire des philosophes de son temps et des temps antérieurs, avait présenté le second et le troisième livre de ses silles sous la forme d'un dialogue entre Xénophane et lui. Il interrogeait Xénophane qui lui répondait. On conçoit quels silles âcres et mordants Timon avait dû mettre dans la bouche de Xénophane. Il n'est donc pas impossible que plus tard ces vers, détachés du corps de l'ouvrage, aient été mis sur le compte du personnage qui les débitait, ce qui aura trompé Strabon, Eustathe, Apulée et le scoliaste d'Aristophane. Telle est l'hypothèse de Stanley, d'abord combattue et ensuite adoptée par Fabricius et généralement admise.

Il semble bien résulter de la phrase de Diogène que nous avons citée, que Xénophane écrivit des ïambes contre Homère et Hésiode. Cette phrase a tourmenté tous les critiques. Vossius et Ménage, sur Diogène, veulent que Xénophane ait attaqué Homère et Hésiode en hexamètres, en pentamètres et en ïambes, ce qui semble un peu fort; Kühnius, qu'il ait écrit des hexamètres, des pentamètres et des ïambes, et qu'il ait écrit aussi contre Homère et Hésiode : interprétation qui contient à la fois une séparation et une addition arbitraire. Feuerlin et Rossi soupçonnent que la mention des ïambes est une interpolation de quelque copiste, et comme Diogène, dans le même chapitre, parle d'un Xénophane de Lesbos, écrivain d'ïambes, ils supposent qu'un copiste aura mis sur le compte de l'un ce qui se rapportait seulement à l'autre. Xénophane serait alors tout aussi innocent des ïambes contre Homère et Hésiode que des silles. En effet, il est à remarquer que non-seulement il ne reste aucun ïambe de Xénophane, mais qu'il n'en est pas question une seule fois dans toute l'antiquité, et que pas un des nombreux commentateurs d'Homère et d'Hésiode n'en dit un mot. Cependant la phrase de Diogène subsiste, il est vrai, visiblement corrompue; mais faute de documents il paraît impossible de la rétablir, et toute tentative à cet égard serait arbitraire et superflue. Qu'il nous suffise donc de constater que Diogène attribue à Xénophane des ïambes contre Hésiode et Homère dont nul autre auteur ne parle, et dont il ne reste aucune trace. Toutefois il faut ajouter que Timon, au rapport de Diogène (7) et de Sextus (8), représente Xénophane comme un adversaire d'Homère; et il ne faut pas oublier l'anecdote de Plutarque qui semble prouver que Xénophane faisait presque métier de décrier Homère. Convenons que, pour s'être fait une pareille réputation, pour que Timon l'ait choisi comme l'interprète de ses satires contre les philosophes et les poëtes, pour que l'antiquité se soit tellement prêtée à cette fiction qu'elle ait fini par en être dupe, pour expliquer enfin l'anecdote de Plutarque, l'épithète de Timon et la phrase de Diogène, on est forcé d'admettre que d'une manière ou d'une autre Xénophane avait plus ou moins mérité le rôle vrai ou faux qu'on lui imposait. Nous souhaiterions pouvoir tout expliquer par la chaleur avec laquelle, dans son grand ouvrage *sur la Nature*, dont il sera question tout à l'heure, en sa qualité de philosophe et de physicien, il attaqua Hésiode et Homère, et leur fit une guerre un peu trop vive, qui, mal comprise, lui aura donné l'apparence d'un ennemi d'Homère et d'Hésiode, lorsque peut-être il n'était que l'ennemi de l'emploi qu'ils avaient fait de leur génie pour répandre et accréditer les fables du polythéisme.

Athénée (9) cite deux passages d'un ouvrage, *τὸ συγγενικόν*, *de la parenté*, qu'il rapporte à un auteur nommé Zénophane, et il n'y a aucune raison pour changer ce nom en celui de Xénophane. De même ailleurs (10) il cite encore un passage d'un Zénophane, et il faut aussi conserver ce nom, ou, s'il fallait le

(1) Liv. XIV. — (2) *Iliad.*, II. — (3) *Equit.*, v. 406. — (4) Ed. Gaisford, p. 165, sur le vers 284. — (5) Diog., IX, 3. — (6) Sext., *Pyrrh.*, I, 33, p. 58.

(7) IX, 3. — (8) *Pyrrh.*, I, 33, p. 58. — (9) Liv. X. Ed. Schw., t. IV, p. 51. — (10) Liv. XIII. Ed. Schw., t. V, p. 83.

changer, ce serait pour celui de Xénophon, le sujet de ce passage étant postérieur à Xénophane, et se rapportant au second Cyrus.

Diogène (1) veut qu'il ait écrit près de deux mille vers sur la fondation de Colophon et la colonisation d'Élée.

Athénée cite quelques vers d'un ouvrage de Xénophane, intitulé *Parodies*, ἐν παρῳδαῖς (2). Ménage lit παρῳδίαις et entend les silles ; en effet ces vers sont des hexamètres et par là se prêtent à la supposition de Ménage. Mais ils n'ont rien de satirique ; et si ces parodies faisaient partie des silles, comme les silles ont été ôtés à Xénophane, il faudrait aussi lui ôter ce fragment et l'attribuer à Timon, d'autant plus que Diogène, en parlant des silles de Timon, les appelle des espèces de parodies (3). Mais ce n'est là qu'une suite d'hypothèses, et il est plus sage de convenir que, ces questions étant encore fort mal éclaircies, il faut s'en tenir provisoirement à ce que dit Athénée et accepter les vers qu'il nous a conservés comme un morceau d'un ouvrage particulier de Xénophane (4). Ce sont les vers célèbres où l'on a vu jusqu'ici une allusion directe à Marathon ou à Salamine, et que nous avons cités plus haut :

Voici ce qu'il faut dire auprès du feu, etc.

Dans la Chronique d'Eusèbe, Xénophane le physicien est donné comme un auteur tragique, *scriptor tragœdiarum*. Ménage propose de lire *elegiarum*. En effet, Diogène, dans la phrase plusieurs fois citée, parle d'élégies de Xénophane ; en différents endroits, il en rapporte des fragments, et Athénée nous en a conservé un assez grand nombre. Par exemple, les quatre vers où Xénophane nous apprend qu'il y a déjà soixante-sept ans qu'il est célèbre, et que sa célébrité a commencé à vingt-cinq ans, sont tirés d'une élégie de Xénophane, d'après Diogène.

Voilà déjà soixante-sept ans
Que la Grèce applaudit à mes travaux,
Et j'avais alors vingt-cinq ans,
Si toutefois il m'appartient de parler ainsi.

Voici d'autres pentamètres que Diogène (5) attribue aussi à Xénophane :

On dit qu'en passant près d'un chien que l'on battait,
Pythagore en eut pitié et dit à l'homme :
Arrête, ne le bats pas, car c'est l'âme d'un ami ;
Je l'ai reconnue à ses cris.

Diogène rapporte ces quatre vers à une pièce qu'il appelle une élégie, et dont il nous a conservé le commencement :

Maintenant j'entrerai dans un autre discours ; je montrerai le chemin.

Suidas, au mot Ξενοφάνης, cite ces quatre vers d'après Diogène, dont il reproduit la phrase et l'expression. On les trouve aussi sans nom d'auteur dans l'*Anthologie*, précédés de ces deux autres :

Pythagore, lorsqu'il eut trouvé la célèbre figure,
Fit un brillant sacrifice de bœufs.

Ces deux vers sont-ils de Xénophane ? Diogène (6) et Athénée (7) les citent détachés des quatre premiers. Plutarque (8) les attribue à Apollodore. Tous ont bien l'air d'être de la même main, et peut-être les uns et les autres sont ils d'une époque postérieure à celle de Xénophane.

Les fragments élégiaques que nous a conservés Athénée sont d'un tout autre caractère, et paraissent, ainsi que le premier morceau cité par Diogène où Xénophane parle de son âge et de sa gloire, parfaitement authentiques. Leur naïveté, le mélange de rudesse antique et de grâce naissante, le goût du plaisir avec celui de la liberté, le mépris des exercices du corps, la critique des fictions mythologiques et l'éloge ingénu de soi-même, y révèlent le caractère de Xénophane et celui de l'Ionie avec de légères teintes pythagoriciennes. Nous donnerons ici tous ces fragments peu connus, qu'il faut mettre parmi les monuments les plus anciens de la poésie philosophique chez les Grecs.

Tu avais (9) envoyé une cuisse de chevreau, et tu as reçu la cuisse grasse
D'un bœuf bien nourri, présent que n'aurait pas dédaigné celui
Dont la gloire parcourra toute la Grèce et ne s'éteindra pas,
Tant qu'il y aura des chants parmi les Grecs.

Les critiques supposent qu'il s'agit ici d'Ulysse et du pied de bœuf qui lui fut jeté par mépris (10). Dans ce cas cet éloge d'Homère ne s'accorde point avec l'inimitié que l'on prête à Xénophane contre ce poëte, et fortifie l'opinion que ce n'est pas le poëte dans Homère que Xénophane attaqua, mais le propagateur des superstitions mythologiques.

Voici maintenant la description d'un banquet (11) :

La salle est préparée, les convives ont lavé leurs mains :
On a apporté les verres : un esclave arrange des couronnes sur les têtes,

(1) IX, 3. — (2) Ed. Schw., t. I, p. 209. — (3) Πάντας λοιδορεῖ καὶ σιλλαίνει τοὺς δογματικοὺς ἐν παρῳδίας εἴδει. Diog., IX, 111.

(4) Il n'y a pas de raison pour changer παρωδαί en παρωδίαι ; tous les manuscrits ont παρῳδαῖς, et παρωδὴ était exactement la même chose que ce qu'on a appelé plus tard παρωδία, un chant en réponse à un autre, et par conséquent une sorte d'imitation satirique.

(5) VIII, 36.

(6) VIII, 11. — (7) X, 13. Ed. Schw., IV, p. 30-31.

(8) Dans le traité : *Qu'on ne peut vivre heureux selon Épicure*. Ed. Reiske, X, p. 501.

(9) Athén., t. III, p. 369, éd. Schw.

(10) *Odyss.*, XX, 299.

(11) Athén., t. IV, p. 199.

Et présente dans une fiole une liqueur odorante.
Au milieu est la coupe remplie de joie.
Il y a aussi d'autre vin qui promet de ne jamais finir;
Il est encore dans les cruches et exhale le parfum de la fleur.
Autour de nous le thym répand une chaste odeur :
Il y a de l'eau fraîche, douce et pure,
Des pains exquis, et la table respectable
Chargée de fromage et de miel onctueux;
Au milieu un autel couvert de fleurs :
Le chant et la joie remplissent la maison.
Avant tout, il faut que des hommes sages célèbrent Dieu
Par de bonnes paroles et de saints discours,
Lui faisant des libations et lui demandant la force
De faire ce qui est juste, car c'est toujours le plus sûr.
Et il n'y a pas de mal à boire, pourvu qu'on puisse revenir
A la maison sans un serviteur, à moins qu'on ne soit vieux.
Il faut louer celui qui après avoir bu tient d'utiles propos
Selon sa mémoire, et celui qui discourt de la vertu,
Qui ne raconte pas les combats des Titans ni des Géants,
Ni des Centaures, fictions des temps passés,
Bagatelles aimables sans aucune utilité.
Mais il faut toujours avoir la pensée des Dieux.

Il est probable que les deux vers suivants (1) appartiennent à la même élégie que les précédents :

N'allez pas dans une coupe mêler au hasard le vin et l'eau,
Versez d'abord de l'eau et par-dessus du vin pur.

Athénée (2) dit qu'Euripide dans le *premier Autolycus*, avait imité ce morceau des élégies de Xénophane contre les athlètes :

Qu'un athlète soit vainqueur à la course à pied,
Ou au pentathle, là où est le temple de Jupiter,
Auprès de la fontaine de Pise (3), à Olympie, soit à la lutte,
Ou au douloureux pugilat,
Ou au combat terrible qu'on appelle le *pancration;*
Qu'il se soit distingué aux yeux de ses concitoyens,
Qu'il ait obtenu au spectacle une place d'honneur,
Qu'il soit nourri aux frais de l'État,
Ou qu'il en ait reçu un présent précieux,
Eût-il obtenu tout cela à la course des chevaux,
Il ne peut entrer en comparaison avec moi, car au-dessus de la force
Des hommes ou des chevaux est notre sagesse.
Mais on en juge très-légèrement; il n'est pas juste
De préférer la force à la sagesse utile.

Car (4), parce qu'un homme excelle au pugilat,
Ou au pentathle, ou à la lutte,
Ou même à la course à pied, ce qui est le comble de l'honneur
Pour ceux qui veulent se distinguer dans les combats du corps,
L'État n'en aura pas de meilleures lois,
Et c'est un petit sujet de joie pour une ville
Qu'un de ses citoyens ait été vainqueur sur les bords de Pise,
Car cela ne remplit pas ses greniers.

Xénophane, selon Athénée (5), soutient encore beaucoup d'autres choses à l'honneur de sa propre sagesse, et attaque l'art des athlètes, comme inutile et de nul prix.

Athénée raconte (6) sur la foi de Philarque que les Colophoniens, qui d'abord avaient été si sévères dans leurs mœurs, après qu'ils eurent été en relation avec les Lydiens, se corrompirent; et il cite ces vers de Xénophane :

Ayant appris des Lydiens de funestes voluptés,
Pendant qu'ils étaient sous leur domination odieuse,
Ils allaient sur la place publique avec des manteaux teints de pourpre,
Se promenant par milliers, fiers de leurs cheveux arrangés avec art,
Et tout parfumés d'odeurs recherchées (7).

Mais ce n'est là que la partie littéraire pour ainsi dire des ouvrages de Xénophane : celui qui contenait son système philosophique, et qui a immortalisé son nom, était un poëme intitulé : *De la Nature*. On reconnaît ici cette première époque de la philosophie grecque, où la pensée, trop faible pour se prendre elle-même pour objet de ses recherches, absorbée dans la contemplation du monde extérieur, essayait de se rendre compte de ce grand phénomène, à l'existence duquel la sienne propre paraissait attachée. C'était là tellement la matière nécessaire du travail philosophique de cette époque, que, dans les ouvrages qu'il produisait, l'identité du sujet amenait celle du titre. La plupart sont intitulés : *De la Nature*, comme celui de Xénophane. Et même, comme avant Xénophane nous ne rencontrons aucun ouvrage qui porte ce titre devenu depuis si commun, nous sommes tentés de regarder Xénophane comme le premier qui ait mis dans le monde et dans la circulation des idées, toutefois sans l'écrire, une composition régulière sur ce sujet et sous ce titre. Cette composition non écrite, condamnée à exister un moment dans la mémoire et à périr, a péri en effet, sauf un petit nombre de fragments arrachés à l'incertitude et à la fragilité de la tradition, très-postérieurement il est vrai, mais sans qu'on ait aucune raison de révoquer en doute leur authenticité. En même temps les auteurs attribuent à Xénophane, sans citer ses propres paroles, des opinions qui se rapportent fort bien à ces fragments, de sorte que sur le même point l'autorité des fragments appuie celle des témoignages, lesquels de leur côté ajoutent à celle des fragments. Quelquefois aussi les fragments tombent sur des points où manquaient les témoignages; quelquefois ce sont les témoignages qui suppléent à l'absence de tout monument. Ainsi la critique, tout en regrettant de ne pas avoir plus de matériaux, peut cependant en recueillir un assez grand nombre, pour rétablir, sans le secours d'aucune hypothèse, et reconstruire à peu

(1) T. III, p. 213.
(2) T. IV, p. 12, 13 et 14.
(3) Étienne de Byzance : *Pise, ville et fontaine d'Olympie.*
(4) Peut-être ce morceau n'est-il pas la suite du précédent. Schw., *Animadv.*, t. X, p. 307. — (5) T. IV, p. 12, 13, 14.
(6) T. IV, p. 454.
(7) Et il ne faut pas croire que ce soit là le langage chagrin d'un philosophe exilé. Athénée rapporte un passage de Théopompe dans le quinzième livre de son histoire où cet historien traite les Colophoniens à peu près comme Xénophane, et explique par ces habitudes de mollesse leur asservissement, leurs dissensions et la ruine de leur pays. Selon Athénée, Diogène de Babylone raconte la même chose dans le premier livre des *Lois*.

près l'ensemble du système de Xénophane. C'est ce que nous allons essayer de faire avec le soin et l'étendue que réclament l'importance de ce système, l'influence qu'il a exercée sur l'école d'Élée et par l'école d'Élée sur la philosophie grecque tout entière, et la haute admiration ou les attaques violentes dont il a été l'objet à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie.

L'existence du poëme *De la Nature* est parfaitement attestée. Stobée (1) et Pollux (2) le citent expressément. Il était en vers hexamètres. En effet, d'un côté Diogène dit que Xénophane écrivit en vers hexamètres ; de l'autre, Hermippus nous apprend, dans Diogène (3), qu'Empédocle, le rival de Xénophane, imita sa composition en vers hexamètres (4). Or quelle composition pouvait imiter Empédocle, sinon une composition philosophique? De plus, il n'est fait mention d'aucune autre composition philosophique de Xénophane que le poëme *sur la Nature;* et tous les fragments philosophiques qui nous ont été conservés de Xénophane sont en hexamètres. Il est donc naturel de les rapporter au poëme *De la Nature*, et d'après leur mètre et aussi d'après leur caractère. Car Stobée (5) donne positivement comme faisant partie de l'ouvrage *De la Nature* un fragment en vers hexamètres qui présente absolument le même caractère que tous les autres fragments en pareille mesure. Ainsi nous croyons pouvoir partir légitimement de ce point que tous les fragments en vers hexamètres qui restent de Xénophane appartenaient au poëme *De la Nature*, et que les opinions qu'ils expriment sont les membres épars du système de Xénophane. Maintenant quelles étaient les divisions de ce poëme, ses proportions et son plan général? C'est ce dont ne parle aucun auteur. Encore pourrait-on se livrer à quelque conjecture à cet égard, si on connaissait l'ordre suivi par ses devanciers. Mais Xénophane n'ayant imité personne, et nul poëme philosophique antérieur au sien ne nous ayant été conservé, s'il en a même existé, nous ne pouvons soupçonner quelle fut sa manière de composer d'après celle qui régnait avant lui et de son temps; et nous sommes réduits à la rechercher dans celle de son disciple Parménide et de son imitateur Empédocle. Mais Parménide est un élève qui modifia considérablement le système de son maître ; et il peut très-bien avoir eu pour d'autres vues et pour un autre principe une exposition différente. Empédocle, qui ne s'écarta pas seulement de Xénophane mais le combattit, ne dut imiter du poëme de Xénophane que le mètre. D'ailleurs est-on bien sûr d'avoir le plan de l'ouvrage d'Empédocle et de celui de Parménide? Nous trouvons donc plus sage de ne hasarder aucune hypothèse sur le plan et les divisions du poëme *De la Nature.* Forcés de renoncer à retrouver et à reproduire l'ordre de l'ouvrage original, condamnés à une exposition arbitraire, nous choisirons celle qui a du moins l'avantage de mettre le mieux en lumière le vrai caractère du système de Xénophane. Or, selon nous, ce système est loin d'avoir l'unité qu'on lui prête généralement. Nous avons vu que Xénophane est un Ionien, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie ou tout près de l'Ionie, est allé vers l'âge de quatre-vingts ans s'établir dans un pays habité en grande partie par les Doriens et soumis à leur influence. De même la philosophie de Xénophane a en quelque sorte deux parties, l'une ionienne, l'autre dorienne et pythagoricienne. Xénophane, Ionien de sang et d'habitude, arrivé très-tard et tout formé à Élée, et y vivant avec des Ioniens (mais avec les plus énergiques des Ioniens), n'avait pu s'identifier entièrement avec l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie; et d'ailleurs cet esprit, qui cinquante ans plus tard devait s'étendre et acquérir une si grande influence, était encore à son berceau et retenu dans un cercle assez borné par le mystère presque sacerdotal dont Pythagore avait entouré sa doctrine et son école. Aussi le pythagorisme ne fait pas à lui seul tout le système de Xénophane; mais il y est déjà; et sa force secrète, l'air qui l'entoure, les mains tout italiennes qui vont le recevoir, lui assurent un développement rapide et indépendant qui sera l'école d'Élée; mais ce n'est alors qu'un élément isolé ajouté à un élément étranger dans un système indécis. Tels sont en général tous les systèmes à leur naissance. Le passé met dans leur berceau des éléments condamnés à mourir, et qui pourtant y tiennent une place considérable à côté de germes obscurs encore, mais féconds et gros d'avenir. Le système réel de Xénophane est un mélange où les deux grandes philosophies contemporaines coexistent sans être fondues véritablement; aussi malgré leur accord momentané, il est évident que l'avenir doit les séparer et faire prévaloir l'une ou l'autre. Or, à Élée dans la grande Grèce, au milieu des établissements de Pythagore, ce qui devait prévaloir était le point de vue pythagoricien. De là Parménide, Mélisse et Zénon. Mais il faut bien se garder d'attribuer à Xénophane la simplicité et l'unité de ses successeurs ; il faut lui laisser le caractère mixte et complexe qui constitue son originalité. Nous exposerons donc successivement les deux parties qu'une analyse sévère peut discerner dans l'apparente unité du système de Xénophane, pour en donner une idée exacte et complète, et pour le faire apprécier à sa juste valeur. On peut compter que les renseignements et les documents de tout genre que

(1) *Eclog. physic.*, éd. Heeren, p. 294. — (2) Liv. VI, ch. 9, sect. 46. « Il est question du cerisier dans l'ouvrage de Xénophane *sur la Nature.* » — (3) Liv. VIII, ch. 2. — (4) Τὴν ἐποποιίαν. — (5) *Ibid.*

nous ont laissés sur ce système les différents auteurs de l'antiquité, ont été recueillis par nous avec une impartialité scrupuleuse, et nous reproduirons ici tous ces documents, afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la vérité ou de la fausseté de nos conclusions, lorsqu'il aura sous les yeux toutes les pièces qui leur servent de base. Si notre point de vue est juste, toutes les citations des auteurs doivent s'y adapter sans en excepter une, car une seule de moins est une objection grave contre la légitimité de la théorie qui ne peut l'admettre. En général, les contradictions des auteurs sont plus apparentes que réelles, et c'est la vertu de toute vue complète d'un sujet de les expliquer et de les résoudre.

La partie du système de Xénophane qui porte l'empreinte de l'esprit ionien est et devait être sa partie cosmologique et physique. Mais qu'est-ce que l'esprit ionien? Le sensualisme en toutes choses; l'amour du plaisir dans la vie; en politique, des goûts démocratiques et des mœurs serviles; dans l'art, la prédominance de la grâce; dans la religion, l'anthropomorphisme; et dans la philosophie, qui est l'expression la plus générale de l'esprit d'un peuple, un empirisme plus ou moins ingénieux, une curiosité assez hardie, mais toujours dans le cercle et sous la direction de la sensibilité. Et, qu'enseigne la sensibilité? Ce qui parait, non ce qui est. Que peuvent donc enseigner les sens sur l'ordre du monde? Le système des apparences. Or l'apparence pour l'homme est que lui-même et avec lui cette terre qu'il habite, est le centre de toutes choses. Selon l'apparence encore, la terre, étant solide et immobile, doit être infinie dans sa partie inférieure. Au contraire, le soleil, la lune et tous les astres se meuvent, et tournent autour de la terre, non pas au-dessous de sa base, qui semble infinie, mais autour de son sommet et de sa surface, de manière que le ciel entier n'est qu'un appendice de la terre. Voilà ce que disent les sens et l'apparence; c'est là le fond de la cosmologie ionienne et de celle de Xénophane.

Il est si vrai que Xénophane fait mouvoir le soleil et tous les astres, que même selon lui, tous les astres ne sont que des nuages enflammés dans un mouvement perpétuel. Selon lui, c'est la condensation des nuages qui donne aux astres l'apparence de la consistance; c'est le plus ou moins d'inflammation des nuages qui fait le plus ou moins de lumière des astres, et détermine leur lever et leur coucher; les éclipses ne sont que des extinctions momentanées de nuages. Les auteurs où nous puisons ces résultats sont, il est vrai, très-postérieurs; mais leur unanimité leur donne une autorité irrésistible. Ce sont Plutarque (1), Galien (2), Stobée (3) et Achilles Tatius (4). Nous nous contenterons de rapporter le passage de ce dernier : *Xénophane dit que les astres sont composés de nuages enflammés; qu'ils s'éteignent et se rallument comme des charbons; que lorsqu'ils s'allument, nous nous figurons qu'ils se lèvent, et qu'ils se couchent lorsqu'ils s'éteignent* Enfin Stobée (5), en parlant des comètes, dit que Xénophane regarde *tout cela comme des assemblages et des mouvements de nuages enflammés.* Nous croyons que par là Stobée fait plutôt allusion à l'opinion connue de Xénophane sur les astres, qu'il ne signale son opinion sur les comètes en particulier. Du moins nous ne retrouvons ailleurs aucune trace d'une opinion quelconque de Xénophane sur les comètes.

Qu'il ait regardé le soleil comme un composé de nuages condensés; c'est ce qu'attestent Plutarque, Galien, Stobée, Eusèbe, Origène et Mich. Glycas (6). Peut-être même est-il possible d'ajouter à ces autorités l'autorité tout autrement grave de Théophraste (7).

Les mêmes Mich. Glycas, Stobée, Galien et Plutarque (8) rapportent que Xénophane regardait aussi la lune comme un nuage enflammé. Or si la lune est un nuage enflammé, il suit qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, et que par conséquent elle n'emprunte pas sa lumière au soleil. Xénophane s'écartait en cela du système déjà bien plus profond de Thalès, pour suivre celui d'un autre Ionien, Anaximandre, et de Berose (9), système en harmonie avec son opinion sur la nature de la substance de la lune et des astres, et plus conforme à l'apparence immédiate.

Les astres réduits à des nuages, reste à savoir d'où viennent les nuages qui forment les astres. Plutarque (10), Galien, (11), Eusèbe (12) et Stobée (13), attribuent à Xénophane l'opinion que les feux dont se composent les astres viennent d'exhalaisons humides, c'est-à-dire, des exhalaisons qui s'échappent de la terre et de l'eau. Voilà donc, en dernière analyse, le ciel entier établi, non plus seulement comme un appendice, mais comme une émanation de la terre, laquelle est à la fois le centre et le principe de l'univers.

Tels sont les traits généraux de la cosmologie de Xénophane. Elle renferme aussi des détails que nous ne devons point passer sous silence. Ainsi il pensait que le soleil se meut et s'avance dans l'infinité de l'air,

(1) *Plac. phil.*, II, 13. — (2) XIII. — (3) Stob., *Ecl. Phys.*, I, 25, éd. Heeren, p. 512. — (4) Ach. Tat., *in Arat.*, XI, p. 57. — (5) *Ecl.*, I, 29, p. 580. — (6) Plut., *Plac. phil.*, II, 20; Gal., XIV; Stob., *Ecl.*, I, 26 p. 522; Eusèb., *Præp. evang.*, XV, 50; Orig., p. 97; Glyc, *Annal.*, 20. — (7) Voyez Stob., *ibid.*, et l'interprétation de Brandis, p. 56. Après cela, que peut signifier la phrase de Diogène, qui a l'air de faire composer à Xénophane les nuages d'émanations du soleil? Τὰ νέφη συνίστασθαι τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος... — (8) Glyc., *Annal.*, 20; Stob., *Ecl.*, I, 25, p. 550; Gal., XV; Plut., *ibid.* II, 25. — (9) Stob., *Ecl.* I, 27, p. 556. — (10) *Ibid.* — (11) *Ibid.* — (12) *Ibid.* — (13) *Ibid.*

et que s'il paraît avoir un mouvement circulaire, c'est à cause de l'extrême distance des points qu'il parcourt (1). Selon Stobée (2), il aurait fait mention d'une éclipse de soleil qui aurait duré un mois entier. Plusieurs auteurs lui font admettre plusieurs soleils et plusieurs lunes (3), ou peut-être seulement pensait-il que le même soleil et la même lune présentent l'apparence de divers soleils et de diverses lunes, selon les diverses régions de la terre d'où on les considère.

Après avoir tiré le soleil, en tant que composé de nuages, de l'exhalaison de l'eau de la terre, Xénophane lui faisait jouer un grand rôle dans la fécondité de cette même terre, et lui donnait une puissante influence sur la végétation et la production des animaux; tandis que, d'après lui, la lune n'avait nul effet (4). Voici un vers de Xénophane que le scoliaste de Saint-Marc nous a conservé sur la vertu fécondante du soleil :

Le soleil du haut du ciel échauffe la terre (5).

On connaît le passage de Cicéron (6) où il est dit que, selon Xénophane, la lune est habitée, qu'elle est même une terre où il y a des montagnes et des villes. Lactance (7) a répété ce passage de Cicéron. M. Brandis trouve cette opinion tellement opposée au système général de Xénophane, qui fait de la lune un composé de nuages, qu'il soupçonne une erreur dans le nom de Xénophane, et veut lire Anaxagore (8) ou Xénocrate. Mais, à la rigueur, il n'est pas impossible que Xénophane, après avoir admis que la lune est composée de nuages condensés, ait cru que ces nuages condensés se sont durcis au point de faire un terrain solide et même des montagnes; et que, comme la lune a une lumière propre et un foyer inhérent de chaleur, elle a pu produire des animaux et des hommes. Il n'y a donc pas d'absolue opposition entre le système général et bien constaté de Xénophane et cette opinion particulière.

Et quittant la cosmologie de Xénophane, et en entrant dans sa physique, nous rencontrons, parmi les auteurs qui nous ont conservé quelques traces de ses opinions, des contradictions que nous croyons pouvoir également résoudre d'une manière satisfaisante.

On n'est pas d'accord sur la doctrine des éléments adoptée par Xénophane; les uns lui font admettre quatre éléments, les autres deux, d'autres un seul. L'opinion la plus générale est que Xénophane admet la terre et l'eau comme principe de toutes choses. Galien et saint Épiphane (9) l'attestent, Simplicius, dit dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* : « Porphyre rapporte à Anaximène le vers suivant avec plus de raison qu'Alexandre d'Aphrodise qui le rapporte à Empédocle,

« La terre et l'eau, voilà d'où viennent toutes choses. »

M. Brandis remarque fort bien que ce vers convient encore moins à Anaximène qu'à Empédocle, l'air étant le principe d'Anaximène; et il se range à l'avis de Jean Philopon, qui, commentant le même passage d'Aristote, attribue à Porphyre une tout autre opinion. Porphyre, dit J. Philopon, prétend que Xénophane admettait le sec et l'humide (c'est-à-dire la terre et l'eau) comme principes de toutes choses, s'appuyant sur ce vers : *La terre et l'eau, voilà*, etc. Enfin Sextus cite deux fois (10) cet autre vers de Xénophane que l'on trouve aussi dans Eustathe (11) et dans le scoliaste de Saint-Marc (12) :

Nous venons tous de la terre et de l'eau.

Ces autorités semblent décisives. Cependant Stobée (13), et, ce qui est plus fort, Sextus (14) et le scoliaste de Saint-Marc (15) joignent à ce vers un second qui semble opposé au premier :

Tout vient de la terre, tout retourne à la terre.

Et en effet, plusieurs auteurs, comme Théodoret et Origène, et Sabinus dans Galien (16), prêtent à Xénophane le système de la terre comme principe unique.

D'un autre côté, le même Origène prétend que, selon Xénophane, la terre vient de l'eau, et il lui fait développer son opinion à peu près par les mêmes arguments, qui, chez nous, il y a quelque temps, ont été employés à l'appui de la même hypothèse. Sous ce rapport le passage d'Origène (17) est si curieux que nous le citerons en entier. *Selon Xénophane la terre s'était dégagée avec le temps de l'élément humide. Il en donnait pour raison qu'au milieu des terres et dans les montagnes on trouve des coquillages de mer, et il dit qu'il a été trouvé à Syracuse, dans les carrières, des empreintes de poissons et de phoques, à Paros dans la profondeur du marbre une empreinte de sardine, et à Mélite des crustacés de tout genre. Il prétend que ces différents débris viennent d'un temps où tout était couvert par la mer, et que ces empreintes s'étaient pétri-*

(1) Stob., *Ecl.*, I, 26, 534; Plut., II, 24; Gal., XIV. Nous n'attribuons pas à Xénophane l'opinion du mouvement circulaire des astres, avec Galien, XIII, car Plutarque, II, 5, et Stobée, p. 514, rapportent cette opinion dans les mêmes termes à Xénocrate. Voyez Corsini, et Brandis, p. 34. — (2) Stob., p. 522. — (3) *Ibid.*, p. 534; Plut., II, 24; Gal., XIV; Orig., p. 99. — (4) Stob., p. 564. Σελήνην παρέλκειν. — (5) Villois., p. 428. — (6) *Academic.*, IV, 39. — (7) III, 23. — (8) Diog., II, 8; Plat., *Apolog.*, voyez ma traduction, t. Ier, p. 85. — (9) *Expos. fid. cathol.* Opp. 1, 1087. — (10) *Advers. Mathemat.*, X, 314; *Pyrrh.*, III, 30. — (11) *Iliad.* VII, v. 99. — (12) Villois., p. 179. — (13) *Ibid.* 294. — (14) *Ibid.* — (15) *Ibid.* — (16) *Comment. in Hippocrat., de Natur. homin.*, I, 1. — (17) P. 99.

fiées dans le limon durci; selon lui, l'espèce humaine périt tout entière, quand la mer, envahissant la terre, la convertit en limon. Des générations nouvelles recommencèrent après ces révolutions qui ont bouleversé toutes les régions de notre terre. Notez qu'Eusèbe (1) rapporte un passage de Plutarque qui attribue à Xénophane le fond de cette opinion.

Toutes ces contradictions ne sont qu'apparentes. La terre, selon Xénophane, vient de l'eau, et dans ce sens l'eau est le principe de toutes choses; mais une fois que la terre est sortie de l'eau et constituée, c'est la terre qui produit tout ce qui est, tout ce que nous pouvons connaître. Dans ce sens, la terre est à son tour le principe des choses. Or, de cette manière, voilà deux principes liés ensemble, et également nécessaires. Il y a plus, comme il paraît, d'après Plutarque (2) et Galien (3), que pour constituer la terre, la durcir et lui donner de la solidité, Xénophane admettait l'intervention nécessaire de l'air et du feu, c'est de là probablement que sera venue l'opinion de Diogène que Xénophane admet quatre éléments.

Quant au résultat définitif de ce mélange des éléments, si l'on en croit Diogène, Xénophane voulait que ce fût une infinité de mondes immobiles. Anaximandre admettait bien des mondes innombrables, mais non pas immobiles, et cette opinion paraît à M. Brandis si fort en contradiction avec celle de la révolution perpétuelle des formes ou des régions de la terre, qu'il propose de lire εὖ παραλλάττους au lieu de ἀπαραλλάττους, c'est-à-dire *muables* au lieu d'*immuables*, et il est certain que nul autre auteur n'attribue à Xénophane l'immutabilité du monde. La chose s'explique encore naturellement et sans aucun changement, si l'on entend par κόσμους ἀπείρους καὶ ἀπαραλλάττους la partie inférieure de la terre qui se déroule en régions infinies et immobiles.

En effet, quant à la forme et aux bornes de la terre, Xénophane, comme pour tout le reste, n'allait pas plus loin que l'apparence et le jugement grossier des sens. Or, de ce que l'œil croit apercevoir la fin de la terre au bout de l'horizon, Xénophane concluait que la surface de la terre est finie; et, de ce que la terre semble stable et immobile, il concluait qu'elle est infinie dans sa partie inférieure. Sur ce point nous avons les témoignages les plus positifs d'auteurs graves, dont l'autorité est ici décisive. Aristote attribue à Xénophane l'infinité de la partie inférieure de la terre (4). Simplicius, en commentant ce passage, affirme que Xénophane inventa cette hypothèse pour expliquer la fixité de la terre. C'est ainsi que l'interprète encore George Pachymère (5). Voyez aussi Plutarque (6) et Galien (7). Achilles Tatius (8) rapporte deux vers où Xénophane s'explique nettement à cet égard :

> La borne de la terre par en haut se voit à vos pieds,
> Elle est tout près de vous; mais par en bas elle s'enfonce dans l'infini.

Aussi Achilles Tatius conclut-il de ce passage que Xénophane ne croyait pas la terre suspendue dans l'air; Plutarque et Origène disent la même chose (9), et Cosmas (10) remarque très-bien que puisqu'il pose la partie inférieure de la terre comme infinie, il ne peut admettre qu'elle soit une sphère. Cette conclusion nécessaire, tirée par Cosmas, est très-importante, et nous prions le lecteur de s'en bien souvenir.

Mais si la base de la terre est infinie, il suit que la terre ne peut être environnée d'air par tous les côtés; il suit donc que l'air ne peut être infini. Cependant l'auteur et le commentateur du traité *du Ciel* (11) prêtent à Xénophane l'opinion que l'air est infini, opinion appuyée par l'auteur de l'ouvrage sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, lequel dit expressément que Xénophane admet l'infinité de la terre et de l'air, et cite un vers d'Empédocle, qui ne peut guère être dirigé que contre Xénophane (12). Voilà donc deux infinis, ce qui semble contradictoire. Mais en effet il n'y a pas contradiction, si l'on suppose que l'infinité de la terre ne s'applique qu'à la base de la terre, et que l'infinité de l'air ne s'applique qu'à la partie supérieure de l'espace; de sorte que la terre serait une espèce de cône dont la base se perdrait dans l'infini, tandis que le sommet serait environné de l'air infini dans lequel s'agiteraient les astres, le soleil, la lune, émanations de la terre qui lui serviraient pour ainsi dire de couronne. On dira que deux infinis sont une étrange métaphysique : c'est celle des yeux et des sens, celle de l'enfance de la raison humaine.

Au rapport d'Origène (13), Xénophane pensait que l'eau de la mer est salée à cause du mélange des choses qui s'y rendent, et particulièrement à cause du mélange de la terre avec l'eau de la mer, opinion qui n'est pas fort éloignée de celle de Métrodore. On voit aussi dans le livre attribué à Aristote sur *les récits merveilleux*, que Xénophane s'était occupé du phénomène des volcans, car la phrase suivante y est mise sur son compte : « Il y eu a un à Lipara qui cessa pendant « seize ans consécutifs et reparut à la dix-septième « année. »

Résumons toute cette physique et tâchons de nous

(1) *Præp. evang.*, III, p. 23. — (2) III, 9. — (3) XXI.
(4) *De Cœlo*, II, 13. Ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι.
(5) P. 118. *Propter quietem et stabilitatem id quod deorsùm vergit in terrâ, infinitum esse ait.*
(6) *Plac. phil.*, III, 9, II. — (7) XXI. Quand Plutarque, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, p. 23, et Origène, p. 98, font dire à Xénophane τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι, il faut entendre et suppléer τὴν κάτω γῆν. — (8) *In Arat.*, p. 84. — (9) Plutarq., *Plac. phil.*, III, 9, II. Orig., *ibid.* — (10) *Indopleust.*, p. 149. — (11) *Ibid.* — (12) Ed. Fülleborn, Halle, 1789. — (13) P. 99.

faire une idée claire de cette partie du système de Xénophane. Il paraît avoir admis que le fond de notre terre est ferme et se déroule dans une étendue sans bornes, en régions et en mondes infinis et immobiles; voilà l'*ἀπείρους κόσμους καὶ ἀπαραλλάκτους* de Diogène. Ainsi au-dessous de la terre pas de changements; la surface seule est sujette à des révolutions. Cette surface est naturellement couverte d'eau; de là la terre et l'eau comme éléments de toutes choses. L'eau se retire et revient; voilà le principe des révolutions, le principe de tous les changements des formes extérieures de la terre, le *μεταβάλλειν πᾶσι τοῖς κόσμοις* d'Origène, expression par laquelle il faut entendre les mondes divers et successifs, dans lesquels se divise la surface extérieure de la terre. Mais sans air et sans feu pas de durcissement possible de cette surface. L'air et le feu sont donc nécessaires pour la constitution de la terre habitable; voilà donc deux nouveaux principes, et en tout quatre principes, comme le veut Diogène. Sans admettre l'infinité de l'air dans toutes les dimensions, et sans le faire circuler tout autour de la terre, on peut admettre son infinité en hauteur au-dessus de la terre et autour de son sommet, infinité dans le sein de laquelle seront les astres, le soleil et la lune, ou même plusieurs soleils et plusieurs lunes, considérés comme des vapeurs terrestres. On voit alors tout le reste suivre de la manière la plus simple : tous les êtres, plantes et animaux, sortant du limon de la terre, l'homme exposé sans cesse à voir le fruit de ses travaux détruit par le retour de la mer sur cette terre qu'il possède à peine, devant tout au temps et au travail, faisant des dieux à son image, et les prêtres et les poëtes consacrant et répandant dans leur intérêt ces délires de l'imagination. C'est là en effet ce qu'on peut tirer des fragments de Xénophane, que nous allons mettre successivement sous les yeux du lecteur.

Nous avons déjà cité le vers où il représente le soleil comme échauffant et fécondant la terre. Voilà le principe de la production. Au milieu de tous les êtres que produit la terre échauffée par le soleil, l'homme se distingue à peine de l'animal, son âme n'est qu'un souffle de feu (1) : Xénophane n'a guère d'autre psychologie; car le reste de la phrase de Diogène est assez équivoque, et il ne faut pas rapporter sans examen au fondateur de l'école d'Élée tout ce qui se dit de cette école. Nous hésitons fort à croire que Simplicius (2) ait songé à Xénophane, lorsqu'il dit que, selon les éléates, l'âme est une essence mobile. Quand on parle de l'école d'Élée en général, on parle surtout du moment le plus élevé de son développement qui fixe son caractère historique, c'est à dire de Parménide et non pas de Xénophane.

Il était impossible qu'un philosophe qui tirait toutes choses de la terre et de l'eau admît l'opinion populaire que les dieux ont doté l'homme à sa naissance des plus riches trésors en tout genre, qu'il a dissipés peu à peu. L'hypothèse que l'homme est né parfait, et que l'âge d'or est le commencement des choses, devait paraître à Xénophane une extravagance des poëtes, et il devait se prononcer fortement pour l'opinion opposée qui fait naître l'homme faible et dépourvu, et considère la civilisation, l'ordre, le bonheur et l'intelligence comme des conquêtes lentes et progressives du travail et du temps. C'est ce qu'expriment ces vers (3), depuis imités tant de fois (4) :

> Non, les dieux n'ont pas tout donné aux mortels dans l'origine :
> C'est l'homme qui avec le temps et le travail a amélioré sa destinée.

La guerre que Xénophane a faite à la mythologie résulte nécessairement de tout ce qui précède. Si le mouvement naturel de l'âme est de se projeter pour ainsi dire hors d'elle-même et de transporter les qualités du sujet de la pensée à ses objets, aussitôt que l'expérience arrive et aborde directement le monde extérieur, elle le dépouille des caractères qu'une induction irréfléchie lui avait prêtés, et remplace la mythologie et l'anthropomorphisme par des explications physiques. Ainsi bientôt :

> Ce qu'on appelle Iris est un simple nuage
> Qui présente à l'œil une apparence rouge et verte (5).

Les dioscures, ces fils de Jupiter qui président à la navigation, se réduisent à des nuages que le mouvement fait étinceler au-dessus des vaisseaux, comme des astres (6).

On ne peut pas se prononcer plus fortement contre l'anthropomorphisme que Xénophane ne le fait dans les vers suivants :

> Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux,
> Et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air (7).

Et encore :

> Si les bœufs ou les lions avaient des mains (8), [hommes.
> S'ils savaient peindre avec les mains et faire des ouvrages comme les

(1) Diog., IX, 19. — (2) *In physic. Aristot*, p. 31.

(3) Stob. *Ecl.*, p. 224. *Floril.*, tit. 29, éd. Gaisf., t. II, p. 7.

(4) Plat., *Lois*, liv. III. Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Moschion, dans Stob. *Ecl.*, p. 240. Virgile, *Georg.*, I, 122. Lucret., V.

(5) Eustathe, *Iliad.*, XI. Voyez aussi le scoliaste de Leyde, Walcken., *diatrib.*, et celui de Saint-Marc, Villois., p. 263.

(6) Stob. *Ecl.* I. 25, p. 514. Plutarq., *Plac. phil.*, II, 18 Gal., XIII.

(7) Clém. Alex., *Strom.*, V. Eusèb., *Præp. evang.*, XIII, 13. Théodor., *De affect. curat.*, III.

(8) Clém., Eusèb, Théodor., *ibid.*

Les chevaux se serviraient des chevaux et les bœufs des bœufs
Pour représenter leurs idées des dieux, et ils leur donneraient des corps
Tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes.

Théodoret, un des auteurs qui nous ont conservé ces fragments, paraît avoir sauvé quelque chose des vers qui suivaient, lorsqu'il ajoute : « Xénophane se « moque ensuite plus clairement encore de cette « illusion (de l'anthropomorphisme), et réfute les « superstitions qui consistaient à prêter aux dieux sa « propre couleur; par exemple, il dit que les Éthio- « piens, qui sont noirs et camus, représentent leurs « dieux comme ils sont eux-mêmes; que les Thraces, « qui ont les yeux bleus et les cheveux rouges, les « représentent de même; que les Mèdes et les Perses « font leurs dieux sur eux-mêmes, et que les Égyptiens « avaient donné à leurs divinités la même forme que « la leur. »

Aristote, dans sa *Rhétorique*, prête à Xénophane des sentences qui se rapportent tout à fait aux fragments que nous venons de citer : « Xénophane dit que « c'est une égale impiété de prétendre que les dieux « naissent ou qu'ils meurent, car l'une et l'autre opi- « nion détruit l'existence des dieux (1). » Et encore (2) : « Quand les éléates demandèrent à Xénophane s'ils « devaient sacrifier à Leucothoé, et la pleurer, il leur « répondit : Si vous la regardez comme une déesse, « il ne faut pas la pleurer, et si vous la regardez « comme une mortelle, il ne faut pas lui faire des « sacrifices. » Plutarque (3) raconte que Xénophane se moquait des Égyptiens qui pleuraient Osiris : « S'il « est mortel, disait-il, il ne faut pas l'adorer comme « un dieu, et si c'est un dieu, il ne faut pas le « pleurer. » Le même Plutarque répète ailleurs (4) cette sentence de Xénophane, et la lui fait appliquer à tous les dieux. Il ne faut pas non plus oublier un morceau de Plutarque cité dans Eusèbe (5), où il fait dire à Xénophane, que : « Il est absurde de supposer « différents rangs parmi les dieux, puisque tous ont « besoin les uns des autres. »

L'adversaire de l'anthropomorphisme et de la mythologie devait être celui d'Hésiode et d'Homère. Cela suffit pour expliquer les critiques sévères qu'il en fit, et dont plus tard peut-être on n'aura pas compris l'intention purement philosophique.

Homère et Hésiode (dit-il) ont attribué aux dieux
Tout ce qui est déshonorant parmi les hommes :
Le vol, l'adultère et la trahison (6).

Et ailleurs :

Ils ne racontent guère des dieux que des actions criminelles,
Le vol, l'adultère et la trahison (7).

Aulu-Gelle (8) prétend que Xénophane préférait Hésiode à Homère; il n'en dit pas la raison, mais il est probable que c'était parce que la mythologie d'Hésiode a un caractère plus philosophique que celle d'Homère, et n'est pas aussi anthropomorphique.

Il poursuivit partout la superstition. Cicéron (9) atteste avec Plutarque (10) et Galien (11) qu'il nia la divination; il alla même jusqu'à attaquer le serment, non pas par impiété, mais par un motif ingénieux et moral. « Lorsque l'homme impie, disait-il, provoque « un homme pieux à prêter serment, l'affaire n'est « pas égale, pas plus que lorsqu'un homme fort pro- « voque au combat un homme faible (12). »

Nous ajouterons ici une dernière preuve de l'impitoyable sévérité de Xénophane pour tout ce qui sentait la superstition et le mensonge. Aristote (13) distingue trois sortes de représentations de l'art, l'une d'après l'idéal, c'est-à-dire d'après ce qui devait être et la vérité des choses, οἷα δεῖ; l'autre d'après l'imagination et le possible, κατὰ συμβεβηκός; la troisième selon l'opinion, ὅτι οὕτω φασίν, comme les représentations mythologiques, οἷον τὰ περὶ θεῶν. L'artiste peut pécher contre les lois de ces trois genres de représentation, mais il ne faut point appliquer à une de ces représentations les règles qui conviennent à l'autre, et, par exemple, quand il s'agit de l'opinion, « il n'est peut-être pas fort juste de dire : Cette représentation n'est pas selon la vérité des choses et n'est que le fruit de l'imagination, une simple possibilité, comme le dit Xénophane; il faut prouver que cela est contre l'opinion (14). » D'après ce passage d'Aristote, il paraît que Xénophane avait critiqué quelque poëte, probablement Homère ou Hésiode, et l'avait accusé de s'écarter de la vérité et de tomber dans les caprices de l'imagination et les erreurs populaires, critique fort bonne adressée à un philosophe, mais mauvaise adressée à un poëte, dont la loi est de se conformer à l'opinion.

Ici finissent les renseignements que nous avons pu recueillir dans l'antiquité sur cette partie de la philosophie de Xénophane. Il nous semble impossible de méconnaître dans ces fragments, sur chaque point comme dans l'ensemble, le caractère de l'esprit ionien,

(1) Liv. II, 23. — (2) *Ibid.*
(3) *Amator.*, éd. Reiske, t. IX, p. 59.
(4) *De Isid. et Osirid.*, t. VIII, p. 490. *De superst.*, t. VI, p. 653.
(5) *Præp. ev.*, p. 23.
(6) Sext. *Advers. Mathem.*, IX, 193.
(7) *Ibid.*, I, 286.
(8) *Noct. Attic.* III, 11.
(9) *De divinatione*, I, 3.
(10) *Plac. phil.*, V, 1. — (11) XXX.
(12) *Rhetor.* I, 15.
(13) *Poetic.*, 25.
(14) Ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν, οὔτ' ἀληθῆ ἀλλ' ἔτυχεν, ὥσπερ Ξενοφάνης, ἀλλ' οὖ φασι τάδε.

et une tendance absolument opposée à la philosophie pythagoricienne. Selon les pythagoriciens, le soleil est au centre du monde et immobile, et la terre tourne autour de lui; elle est si loin d'être infinie par aucun côté qu'elle est sphérique. Les éléments du monde sont des nombres dont les combinaisons toutes mathématiques constituent l'ordre de l'univers. La physique pythagoricienne est entièrement mathématique, et par conséquent idéale. Au contraire, chez Xénophane tout est matériel. Comme les Ioniens, il s'arrête à l'apparence sensible, au lieu de remonter à ses principes intellectuels; il part de cette apparence et il n'en sort pas. Le point de départ, la route et le but, la méthode et les résultats, chez lui tout est emprunté aux sens et à la matière, tout est profondément ionien. Et non-seulement l'esprit général de son système physique rappelle le pays où il naquit et passa les trois quarts de sa vie, mais toutes les parties de ce système attestent qu'il connaissait les doctrines diverses qui, depuis Thalès, avaient successivement paru dans l'Ionie. On retrouve dans sa physique l'eau de Thalès, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite; car son long âge a très-bien pu lui faire connaître ce philosophe. Quant à son antipathie pour l'anthropomorphisme et la mythologie, elle lui est commune avec les Ioniens et les pythagoriciens, l'idéalisme et le matérialisme se réunissant contre l'idolâtrie. Même avant Anaxagore, le matérialisme et l'empirisme ionien, quoique venant en dernière analyse du même esprit sensualiste qui quelques siècles auparavant avait produit Homère dans l'Ionie et y avait tant accrédité les fables mythologiques, s'étaient déjà tournés contre ces fables et les avaient très-vivement combattues. En cela donc Xénophane reproduit encore et rappelle les idées de son pays; et en même temps, dans toutes ses attaques contre la mythologie, il y a quelque chose de grave et de religieux, qui fait sentir que son système entier ne se réduit pas à la cosmologie et à la physique ioniennes, et qu'un souffle pythagoricien a passé par là.

Citons d'abord l'autorité de Simplicius, qui reconnaît aussi un élément pythagoricien et théiste dans le système de Xénophane, et qui, sous ce rapport, met notre philosophe à côté de Pythagore et d'Anaxagore. Simplicius (1) dit expressément « qu'il y a deux classes de philosophes, les uns qui confondent avec la nature ce qui est au-dessus de la nature, les autres qui font très-bien cette distinction, comme les pythagoriciens, Xénophane, Parménide, Empédocle et Anaxagore, quoique leur pensée n'ait pas été généralement comprise, à cause de son obscurité. » Joignons ici l'autorité de Cicéron. « Selon Xénophane, dit Cicéron, Dieu est l'infini avec l'intelligence (2). » Et il est suivi en cela par Minucius Félix (3). Enfin Tzetzes (4) dit : « L'intelligence est l'attribut fondamental de toute « nature divine, de Dieu et des anges, comme Xéno- « phane l'a écrit ainsi que Parménide. »

Nous demandons, par exemple, s'il serait possible de trouver dans quelque philosophe ionien, avant Anaxagore, des vers qui ressemblent le moins du monde à ceux-ci :

Un seul Dieu, supérieur aux dieux et aux hommes (5),
Et qui ne ressemble aux mortels ni par la figure ni par l'esprit.

Clément, qui nous a conservé ces vers, les caractérise fort bien en disant que Xénophane y enseigne l'unité et la spiritualité de Dieu. Où trouverait-on aussi dans un philosophe ionien, avant Anaxagore, ce vers (6) :

Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence.

Ces deux fragments précieux séparent déjà leur auteur des philosophes ioniens. Mais des témoignages bien plus précis et plus étendus ne laissent aucun doute à cet égard, et nous avons ici un avantage que nous n'avons pas toujours eu pour la physique de Xénophane, c'est de marcher sur un sol plus ferme, et appuyés sur des autorités d'un tout autre poids. Précédemment nous étions réduits, la plupart du temps, à des renseignements puisés dans les écrivains d'un âge inférieur et dépourvus de critique; ici nous avons toujours pour guides Aristote et Simplicius, et encore avec ce singulier avantage que ces deux excellents esprits ne nous rapportent pas seulement les opinions de Xénophane, mais la manière dont il les établissait; non-seulement la lettre, mais l'esprit de ces opinions. Or, on y voit à découvert le plus pur et le plus noble théisme, c'est-à-dire une doctrine qui ne se trouvait alors que chez les pythagoriciens de la grande Grèce. Et ce qui est de la plus haute importance, Aristote et Simplicius, en reproduisant l'argumentation de Xénophane, nous apprennent par là que s'il avait profité de l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie, il resta fidèle à l'esprit de liberté qui caractérisait les Ioniens. En effet, au lieu de poser simplement des dogmes, comme aurait fait un pythagoricien ordinaire, s'il eût même osé enfreindre le secret prescrit aux membres de l'institut pythagorique; au lieu de prononcer des sentences et presque des oracles, et de parler par symboles, Xénophane raisonna. Les Ioniens l'avaient fait en physique; mais la plus haute difficulté est de donner

(1) *In Physic. Arist.*, I, 6. — (2) *De nat. deor.*, I, 11 : *Tum Xenophanes qui mente adjunctâ omne prœterea quod esset infinitum Deum voluit esse.* — (3) P. 20 : *Xenophanem notum est omne infinitum cum mente Deum tradere.* — (4) *Chil.*, VIII, 328. — (5) Clém. Alex., *Strom.*, V. Eusèb. *Præp. evang.*, XIII, 13. — (6) Simplic., *ibid.*

à la pensée une direction régulière alors même qu'elle s'élance hors du monde, et de porter l'ordre et la lumière là où tout semble simple pressentiment, intuition immédiate et révélation. On peut dire que Xénophane a l'honneur des premiers essais de dialectique.

Aristote dans son livre sur *Xénophane*, *Gorgias et Zénon* (1), Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (2), et Théophraste dans Bessarion (3), nous ont conservé le corps de l'argumentation par laquelle Xénophane démontrait que Dieu n'a pas eu de commencement et n'a pas pu naître. Il est impossible de ne pas éprouver une impression profonde et presque solennelle en présence de cette argumentation, quand on se dit que c'est là peut-être la première fois que, dans la Grèce au moins, l'esprit humain a tenté de se rendre compte de sa foi et de convertir ses croyances en théories. Il est curieux d'assister à la naissance de la philosophie religieuse : la voilà ici au maillot, pour ainsi dire ; elle ne fait encore que bégayer sur ces redoutables problèmes ; mais c'est le devoir de l'ami de l'humanité d'écouter avec attention et de recueillir avec soin les demi-mots qui lui échappent, et de saluer avec respect la première apparition du raisonnement. Voici l'argumentation de Xénophane, telle qu'Aristote et Simplicius nous l'ont conservée : « Il « est impossible d'appliquer à Dieu l'idée de naissance, « car tout ce qui naît doit naître nécessairement ou de « quelque chose de semblable, ou de quelque chose de « dissemblable. Or ici l'un et l'autre est impossible, car « le semblable n'a pas d'action sur le semblable, et ne « peut pas plus le produire qu'en être produit... D'un « autre côté le dissemblable ne peut naître du dissem- « blable : car si le plus fort naissait du plus faible, ou « le plus grand du petit, ou le meilleur du pire, ou bien « tout au contraire le pire du meilleur, l'être sortirait « du non-être, ou le non-être sortirait de l'être (4), « ce qui est impossible. Il faut donc que Dieu soit « éternel. » Il importe de lire la même argumentation abrégée dans Simplicius (5), de la lire réduite encore dans Bessarion (6) ; il ne faut pas même négliger le passage de Plutarque dans Eusèbe, passage qui, au milieu d'erreurs graves, contient d'heureux éclaircissements au morceau d'Aristote (7), et où Plutarque reconnaît positivement que Xénophane a pris ici un chemin qui lui est propre ; et en effet Diogène (8) assure que Xénophane le premier démontra que tout ce qui naît périt. C'est ici qu'on voit poindre à son aurore le principe qui doit un jour devenir si célèbre : l'être ne peut sortir du non-être, le non-être ne peut rien produire, c'est-à-dire, rien ne se fait de rien. Voilà la première expression peut-être du principe de la causalité. Xénophane n'a point inventé ce principe ; il est inhérent à l'esprit humain qui le possédait, s'en servait et l'appliquait, ou plutôt était dominé et gouverné par lui dans toutes ses démarches, mais à son insu ; car ce qui échappe le plus à l'intelligence est précisément ce qui lui est le plus intime. Tirer ce principe des profondeurs et des ténèbres, où il agit spontanément et se développe d'une manière concrète, vivante et animée, le dégager à la lumière de la réflexion, et le transformer en une loi et en une formule abstraite et générale, dont l'esprit acquiert la conscience, et qu'il examine en quelque sorte comme un objet extérieur : telle est la gloire de la philosophie.

La conclusion de cette argumentation dans Aristote (9) est que, « puisque Dieu ne peut pas naître, « il ne peut périr, tout ce qui est né périssant néces- « sairement, tandis que ce qui n'est pas né, c'est-à- « dire, ce qui ne devient pas un être par le moyen « d'un autre, mais ce qui est un être en soi-même, « est éternel. » Ce n'est plus là seulement le principe de causalité ; c'est la conception distincte de l'accident et de la substance, de l'être phénoménal et de l'être en soi, et l'attribution de la notion de corruptibilité à l'un, et de la notion d'incorruptibilité et d'éternité à l'autre, c'est-à-dire le principe de la substance avec tout son cortége.

Voici une autre argumentation où Xénophane déduit l'unité de Dieu de sa toute-puissance et de sa toute-bonté. Sans doute, avant lui, les notions de l'unité, de la bonté et de la puissance de Dieu ne manquaient point aux hommes, et on les avait même exprimées avec toute la force et l'éclat du sentiment ; mais personne, que nous sachions, n'avait essayé de trouver le rapport qui unit ces idées entre elles, de manière à en faire la matière d'un raisonnement et à en construire la théorie qu'Aristote nous a conservée. Malheureusement l'ouvrage d'Aristote, et dans cet ouvrage particulièrement le passage où cette argumentation est mentionnée, sont tellement corrompus qu'il est encore plus malaisé de s'y orienter que dans les deux passages précédents. « Si Dieu est ce qu'il y « a de plus puissant, Xénophane dit qu'il doit être « un ; car s'il était deux ou plusieurs, il ne serait pas « ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur. Ces « différents dieux étant égaux entre eux, seraient « chacun ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur ; « car ce qui constitue un Dieu, c'est d'être le plus « puissant, et non d'être surpassé en puissance, c'est « de gouverner seul toutes choses (10), de sorte que si

(1) Ch. 3. — (2) *Ibid.* — (3) *Contrà calumniatorem Platonis*, II, 11, p. 32.

(4) D'après la correction de Brandis.

(5) *Ibid.* — (6) *Ibid.*

(7) *Præp. ev.*, I, 8. C'est sur ce passage que s'appuie la correction de Brandis. — (8) *Ibid.* Voyez aussi Hesychius, p. 31. — (9) *Præp. ev.*, I, 8.

(10) Καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι. Ces mots sont inintel-

« Dieu n'est pas ce qu'il y a de plus puissant, il n'est « pas par cela même. Si l'on suppose qu'il y en a plu- « sieurs, ou il y a entre eux des inférieurs et des supé- « rieurs, et alors il n'y a pas de Dieu, car la nature de « Dieu est de ne rien admettre de plus puissant que « soi ; ou ils sont égaux entre eux, et alors Dieu perd sa « nature, qui est d'être ce qu'il y a de plus puissant ; « car l'égal n'est ni meilleur ni pire que son égal ; de « sorte que s'il y a un Dieu, et s'il est tel que doit être « un Dieu, il faut qu'il soit un ; sans quoi il ne pourrait « pas tout ce qu'il voudrait ; car si l'on admet plusieurs « dieux, chacun d'eux, pris à part, est sans puis- « sance. » Il faut voir dans Simplicius tout ce raison- nement abrégé (1) : « Xénophane conclut l'unité de « Dieu de sa toute-puissance ; s'il y a plusieurs dieux, « dit-il, il faudrait nécessairement que tous eussent « également la suprême puissance, car la toute-puis- « sance et la toute-bonté est le caractère essentiel « de la Divinité. » Il faut voir aussi dans Bessarion l'extrait de Théophraste. C'est là la première tentative qui ait été faite de porter la dialectique jusque dans les qualités essentielles de Dieu, de soumettre ces qualités à une dépendance réciproque, et d'en former une théorie. Et cette théorie est restée dans la philosophie non-seulement comme un exemple respectable des premiers efforts de la raison, mais comme un modèle que l'on a depuis sans cesse imité en le surpassant, et comme la source de tous les raisonnements du même genre. Voilà donc, dès l'origine de la philosophie grecque, Dieu conçu et établi comme souverainement puissant, souverainement bon, et par cela même comme essentiellement un ; ce n'est plus seulement la cause et la substance de toutes choses, comme nous l'avions vu précédemment, c'est la cause et la substance sous un point de vue plus intellectuel, c'est la sagesse et la bonté, c'est déjà un Dieu moral. Or, où Xénophane aurait-il trouvé le plus faible germe de cette doctrine dans ses devanciers ou dans ses contemporains de l'Ionie avant Anaxagore ? Au contraire, l'esprit qui pouvait l'y conduire était dans les pythagoriciens de la grande Grèce. Il faut donc supposer que cette doctrine n'a aucun antécédent historique, ou la rapporter à sa cause la plus probable, le voisinage de l'école de Pythagore.

La présence de deux esprits opposés dans la physique et la théologie de Xénophane est évidente, et elle atteste deux sortes d'antécédents, à travers lesquels il a passé, et dont il forme le point de réunion. Mais comment-a-t-il allié les contraires ? Comment la physique ionienne se mêle-t-elle dans Xénophane à la théologie pythagoricienne ? C'est ce qu'il s'agit de reconnaître, car c'est précisément cette combinaison qui caractérise la doctrine propre de Xénophane, lui donne une physionomie particulière, et lui assigne un rôle original dans l'histoire de la philosophie de cette époque.

L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux éléments fondamentaux de toute philosophie, savoir : la physique et la théologie. Voilà donc en Grèce la philosophie en possession des deux idées sur lesquelles elle roule, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes de toute spéculation ainsi donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. Or la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent, que ce grand tout si harmonique et si un est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité, qu'en un mot ce tout est Dieu. Exprimez ce résultat en langue grecque, et voilà le panthéisme. Le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non pas une unité absolue, une harmonie qui admet une variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre et à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel alors de détacher de ce monde l'idée de l'unité, qui est indestructible en nous, et ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au-dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Or, une fois parvenu à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir, et de comprendre comment, l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence ; car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue qui seule existe, une chute à peine compréhen-

ligibles. Fülleborn propose de les retrancher. Brandis lit : Καὶ πολλὰ κρατεῖσθαι εἶναι, c'est-à-dire καὶ πόλλα εἶναι ὥστε κρατεῖσθαι. Je dois à M. Boissonade la correction à peu près certaine : καὶ πάντα κρατεῖσθαι ἑνί. — (1) *Ibid.*

sible, une négation et un mal dont il faut se séparer pour tendre sans cesse au seul être véritable, à l'unité absolue, à Dieu. Voilà le système opposé au panthéisme. Appelez-le comme il vous plaira, ce n'est pas autre chose que l'idée d'unité appliquée exclusivement à Dieu, comme le panthéisme est la même idée appliquée exclusivement au monde. Or, encore une fois, ces deux solutions exclusives du problème fondamental sont aussi naturelles l'une que l'autre, et cela est si vrai qu'elles reviennent sans cesse à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, avec les modifications que le progrès des temps leur apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philosophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond de la pensée, qu'elle les reproduit sans cesse dans une impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre, et de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont par cela même également défectueux et insuffisants. Un cri s'élève contre le panthéisme. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'aboutit avec elle qu'à une espèce d'âme du monde comme principe des choses, à la fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est-à-dire à leur destruction dans le sein d'une unité vague et abstraite, sans sujet fixe; car l'unité absolue n'est certainement dans aucune des parties de ce monde prise séparément; comment donc serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. D'une autre part, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion et un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première; une substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement au visible ou à l'invisible : d'une et d'autre part égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la pensée et des choses. Entre ces deux abîmes, il y a longtemps que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a longtemps que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il croit au monde comme à un effet réel, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom, qui, produisant et reproduisant sans cesse, dépose, sans les épuiser jamais, sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit comme à un ensemble de phénomènes, qui cesserait d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait de les soutenir; il y croit comme à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience. Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime. Mais faute de s'appuyer sur le genre humain et de prendre pour guide le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici à droite ou à gauche, est tombée tour à tour dans l'une ou l'autre extrémité de systèmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même titre, parce qu'ils sont également exclusifs et incomplets. C'est là l'éternel écueil de la philosophie. Ces deux tendances exclusives sont représentées en grand dans l'histoire de l'humanité par l'Orient et par la Grèce, et particulièrement en Grèce par la philosophie de la race ionienne et par celle de la race dorienne. La tendance panthéiste est évidente dans la philosophie ionienne, qui, disciple des sens et de l'apparence, s'occupe de ce monde, mais ne croit qu'à lui, et ne cherche rien au delà, prenant tour à tour pour principe des choses l'eau, la terre, l'air ou le feu, séparés ou réunis, mais ne s'élevant jamais à un principe invisible et idéal. Au contraire, la philosophie pythagoricienne idéalise tout, et part de principes invisibles. Xénophane, Ionien et Italien à la fois, qui participa de ces deux philosophies, les combina-t-il de manière à les fondre ensemble, et à les tempérer l'une par l'autre dans le sein d'un sage éclectisme, qui, s'élevant en esprit jusqu'au Dieu un et invisible, aurait su le reconnaître aussi dans la vie et la variété de ce monde, et admettre le tout non pas comme Dieu, mais comme divin? Xénophane releva-t-il le panthéisme en le rattachant au théisme, comme

l'effet à la cause, et vivifia-t-il le théisme en en tirant le panthéisme, comme du sein de la cause sort et se développe la série indéfinie des effets? Devança-t-il ainsi l'ordre des temps et son siècle? Non : personne ne devance son siècle; chacun fait son rôle, et Xénophane n'a pas dérobé à Platon celui qui avait été assigné à ce grand homme, à son siècle et à Athènes. Mais Xénophane, précisément parce qu'il fut l'homme et le philosophe de sa situation et de son temps, ne devait pas tomber et n'est tombé en effet ni dans l'une ni dans l'autre des deux tendances exclusives qui se combattaient alors; mais, ayant participé de l'une et de l'autre, il en fit une combinaison qui le sépare à la fois et le rapproche des pythagoriciens et des Ioniens, mêla les deux esprits de ses deux patries, et sans garder une mesure parfaite entre l'un et l'autre, les admit assez tous les deux pour qu'il soit injuste de l'accuser d'une tendance exclusive prononcée, et surtout de panthéisme.

Cependant l'accusation de panthéisme pèse depuis des siècles sur Xénophane. Examinons cette accusation.

Pour qu'on eût le droit de l'accuser de panthéisme, il faudrait de deux choses l'une, ou nier tout ce que nous avons rapporté de son théisme, sa démonstration de l'éternité de Dieu et de son unité, tirée de sa puissance et de sa bonté suprême, c'est-à-dire nier ce qu'il y a précisément de plus authentique et de plus certain dans les anciens témoignages, ou prétendre que ce qu'Aristote et Simplicius font dire à Xénophane sur Dieu, qu'il est éternel, un, tout-puissant et tout bon, il l'a dit du monde et de l'ensemble des choses visibles. C'est ce qu'on a prétendu. Faute de bien entendre les passages d'Aristote, et attribuant à Xénophane une opinion exclusive pour le comprendre plus aisément, car rien n'est plus clair et plus précis que l'exclusif, des écrivains postérieurs, dépourvus de critique, ont fait dire du monde et du tout à Xénophane ce qu'Aristote et Simplicius lui font dire de Dieu et de l'unité. Plutarque (1) : « Selon Xénophane, le monde n'a pas « eu de commencement, il est éternel et incorruptible. » Stobée (2) lui prête la même opinion. Théodoret (3) : « Le tout est un, il est sphérique. » Origène (4) : « Le tout n'a pas été produit et ne peut être « détruit, il est immuable, un et en dehors du chan« gement. » Plutarque, dans Eusèbe (5) : « Le tout « est toujours égal à lui-même. » Si ces témoignages étaient certains, ils contiendraient l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais panthéisme. Mais il n'en est rien, et il est prouvé au contraire par l'autorité d'Aristote que Xénophane n'attribue l'éternité et l'unité qu'à Dieu, à celui auquel il attribue en même temps la suprême puissance et la suprême bonté. En règle générale, on ne saurait admettre avec trop de réserve les assertions non motivées, courtes et obscures des écrivains des siècles inférieurs, ni accorder trop de confiance à Aristote, qui non-seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs.

Il y a plus, les idées de Xénophane sur le monde, telles que nous les avons rapportées en traitant de sa physique, et la plupart du temps d'après Stobée, Théodoret, Plutarque et Origène, sont absolument incompatibles avec celles que ces mêmes écrivains lui attribuent maintenant. Par exemple, une des choses qui ont paru le mieux démontrer le panthéisme de Xénophane est sa célèbre assimilation de Dieu à une sphère, mais c'est précisément de cette expression bien comprise que l'on peut déduire avec le plus de certitude la distinction de Dieu et du monde. Si Xénophane eût admis en physique que le monde est une sphère, dire ensuite que Dieu est sphérique, serait une confession évidente de panthéisme; mais nous avons vu que loin d'admettre la forme sphérique de la terre, il prétend le contraire, et que le contraire résulte nécessairement de son système entier sur la terre, dont il pose la partie inférieure comme infinie, ce qui détruit toute sphéricité possible, ainsi que plusieurs auteurs, et entre autres Cosmas, l'ont très-bien remarqué. Si donc le monde ne peut être sphérique, dire que Dieu l'est, assurément ce n'est pas les confondre. L'épithète de sphérique est tout simplement une locution grecque qui désigne la parfaite égalité et l'unité absolue qui ne conviennent qu'à Dieu, et dont une sphère peut donner quelque image. Le σφαιρικὸς des Grecs est le *rotundus* des Latins. C'est une expression métaphorique comme celle de *carré* pour dire *parfait*, expression aujourd'hui triviale, mais qui alors, à la naissance des notions mathématiques, avait quelque chose de relevé, et se trouve dans la plus noble poésie. Simonide dit : *Un homme carré des pieds, des mains et de l'esprit*, pour dire un homme accompli (6), métaphore employée aussi par Aristote (7). Il n'est donc pas étonnant que Xénophane, poëte aussi bien que philosophe, écrivant en vers, et peu capable encore de trouver les expressions métaphysiques qui répondaient à ses idées, ait emprunté à la langue de l'imagination l'expression qui pouvait le mieux rendre sa pensée pour lui-même et la faire entendre aux autres, et représenter à l'entendement encore enveloppé dans les sens celui qui

(1) *Plac. phil.*, II, 4. — (2) *Ecl. Phys.*, éd. Heeren, p. 416. — (3) *Affect. cur.*, IV. — (4) P. 95. — (5) *Præp. ev.*, I, 8.

(6) Plat., *Protagoras*, voyez ma traduction, t. IV, p. 74.

(7) *Rhetor*, III, 11, et *Moral. Nicomach.*, I, 10.

est un, égal et semblable à lui-même. Voilà bien ce que disent les plus anciens auteurs. Aristote (1) : « Dieu « en tant qu'absolument semblable à lui-même est « sphérique, car il n'est pas semblable à lui-même par « un côté et dissemblable par un autre, il est absolu- « ment semblable et identique. » Cicéron (2) : « *Deum, « neque natum unquam, et sempiternum, conglobata « figura.* » Il est évident que dans ces deux passages l'expression dont nous nous occupons n'est là que comme une comparaison et une métaphore, et qu'elle témoigne d'un théisme sévère. C'est encore ainsi que paraît l'avoir entendu Alexandre d'Aphrodise (3). Sextus commence déjà à dépraver l'expression de Xénophane, et à la rattacher indirectement à un point de vue panthéiste : « Dieu (4) habite dans le tout; il « est sphérique; » et ailleurs (5) : « Dieu est une « sphère impassible. » Diogène lui fait dire d'une manière plus vicieuse encore et même absurde : « L'es- « sence de Dieu est sphérique. » Et Théodoret, déjà cité : « Le tout est un; il est sphérique. » Sans poursuivre plus longtemps ces citations, nous croyons avoir suffisamment démontré que la conclusion que l'on a voulu tirer de cette expression est : 1° en contradiction manifeste avec le système physique de Xénophane, qui fait du tout et du monde non une sphère, mais un cône dont la base est infinie et le sommet couronné par les astres; 2° en contradiction avec l'interprétation des auteurs les plus dignes de confiance.

Ce même Aristote, auquel on revient toujours comme au guide le plus sûr dans les anciens systèmes philosophiques, nous a conservé de Xénophane une opinion qui montre assez bien l'état de son esprit, le désir de ne point identifier Dieu avec le monde, et cependant de n'en pas faire une abstraction. Or l'Ionien dans Xénophane est toujours un peu porté à regarder comme une abstraction et comme n'existant pas ce qui n'a pas d'existence visible et appréciable. L'idée d'un être infini, et qui serait en dehors du mouvement, lui paraissait une idée purement négative, qu'il craignait d'appliquer à Dieu, en même temps qu'il lui répugnait, comme pythagoricien, d'en faire un être fini, mobile et uniquement doué des qualités de ce monde. « Dieu est éternel (6), un et sphérique, « il n'est ni infini ni fini, car être infini c'est n'être « pas, c'est n'avoir ni milieu, ni commencement, ni « fin, ni aucune autre partie, c'est ainsi qu'est l'in- « fini; or l'être ne peut pas être comme le non-être. « D'un autre côté, pour qu'il fût fini, il faudrait qu'il « fût plusieurs; or l'unité n'admet pas plus la plura- « lité que la non-existence : l'unité n'a rien qui la « limite. » Simplicius dans son commentaire (7) dit exactement la même chose, ainsi que Théophraste dans Bessarion (8). Cette opinion était trop délicate et trop complexe pour ne pas s'altérer en passant des mains d'Aristote dans celles des critiques postérieurs. Comme il est plus aisé de comprendre le système qui fait de Dieu un être fini ou un être infini, les critiques se sont partagé l'opinion de Xénophane, et ils lui font dire, les uns que Dieu est fini, les autres qu'il est infini. Ainsi il paraît qu'Alexandre d'Aphrodise (9) faisait dire à Xénophane que Dieu est fini. Origène (10) et Galien (11) le répètent ainsi que Jean Philopon (12) et ce même Simplicius (13) que nous avons vu tout à l'heure commenter si exactement Aristote sur l'unité de Xénophane. D'un autre côté, d'autres critiques, se jetant à l'extrémité opposée, ont prétendu qu'il fait de Dieu, comme nous l'avons vu, tout ce qui est infini. C'est ce que dit Cicéron, et ce que répète Minucius Félix. Simplicius (14) nous rapporte que Nicolas de Damas prête à Xénophane l'opinion que le principe des choses est infini et immuable. Mais il est impossible de savoir si Nicolas de Damas parle ici de Dieu ou de la terre, dont en effet Xénophane faisait la base immuable et infinie.

Les mêmes raisons qui faisaient rejeter à Xénophane l'idée de fini et d'infini, appliquée à l'unité, lui firent aussi séparer de l'unité la mobilité et l'immobilité. Aristote (15) lui fait dire que Dieu, en tant qu'un, n'est ni mobile ni immobile; que l'immobilité est une non-existence; que d'un autre côté le changement suppose la relativité et la divisibilité; et que l'unité ne tombe ni sous l'une ni sous l'autre de ces deux suppositions d'une immobilité abstraite qui est une négation d'existence, ou d'une mobilité destructive de l'unité. Simplicius dans son commentaire développe très-clairement cette idée. Cependant Cicéron (16), Galien (17) et Philopon (18) attribuent à Xénophane l'opinion contraire, et Simplicius (19) nous en a conservé deux vers qui semblent bien admettre l'immobilité du premier principe :

Il reste toujours en lui-même sans aucun changement; [même.
Il ne se transporte pas d'un lieu à l'autre, car il est identique à lui-

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il ne reste pas moins incontestable que c'est le mélange indécis de théisme et de panthéisme qui caractérise le système de Xénophane. Veut-on y trouver le théisme? Qu'on se rappelle tous les passages que nous avons

(1) *De Xenoph., Gorg., Zen.* — (2) *Acad.*, IV, 37. — (3) Simplic., *In Physic. Aristot.*, p. 7 : Σφαιροειδὲς διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον. — (4) *Pyrrh.*, I. — (5) *Ibid.*, III. — (6) Aristot., *De Xenoph., Gorg., Zen.* — (7) *Ibid.* — (8) Arist., *de Xenoph., Gorg., Zen.* 10. *Aliquo quidem modo neque infinitum neque finitum.* — (9) Simplic., *ibid.* — (10) P. 94. — (11) III. — (12) *In Phys. Arist.*, p. 9. — (13) *Ibid.*, p. 7. — (14) *Ibid.* — (15) Arist., *de Xenoph., Gorg., Zen.* — (16) *Academic.*, IV, 37. — (17) *Ibid.* — (18) *Ibid.* — (19) *Ibid.*

cités, et de plus cette phrase de Diogène (1) : « Dieu « est toute intelligence et toute sagesse ; » et cette autre du même auteur (2) : « Toute pluralité est inférieure à l'intelligence. » D'un autre côté veut-on trouver le panthéisme dans Xénophane? Outre les passages d'Aristote sur la non-infinité et la non-immutabilité de Dieu, et les assertions des écrivains d'un âge postérieur, on n'a qu'à prendre ces expressions de Sextus (3) : « Dieu habite dans le tout ; » le vers célèbre (4) qui semble bien faire du Dieu de Xénophane l'âme du monde du panthéisme :

« Il est toute vision, toute intelligence, toute ouïe; »

et les témoignages correspondants de Diogène (5), de Plutarque (6) et d'Origène (7). Mais il serait profondément injuste de qualifier de panthéisme le système total de Xénophane, car ce serait le caractériser par une seule de ses parties. Sachons voir le passé comme il a été; ne prêtons pas à un philosophe du VI[e] siècle avant l'ère chrétienne les combinaisons savantes et les systèmes précis des philosophes des siècles suivants et des temps modernes.

Encore une fois, Xénophane est un homme de l'Ionie et de la grande Grèce, qui comme les Ioniens a philosophé sur la nature, et s'est principalement occupé du monde extérieur, mais qui, n'étant pas resté étranger aux spéculations pythagoriciennes, sut voir dans ce monde de l'intelligence, de l'harmonie et de l'unité, et appela Dieu cette unité telle qu'il la voyait et la sentait, c'est-à-dire en rapport intime avec le monde, ne niant pas qu'elle n'en soit essentiellement distincte, mais ne l'affirmant pas non plus. C'est cette indécision qui constitue le système de Xénophane; et ici nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur l'autorité d'un passage de la *Métaphysique*, où Aristote résume avec sa justesse et sa profondeur ordinaires l'opinion du fondateur de l'école d'Élée. Aristote, dans ce qui précède et suit ce passage, divise et subdivise tous les points de vue possibles de la question de l'unité, les rapporte aux différents personnages de l'école d'Élée, et termine ainsi : « Xénophane qui le premier parla de « l'unité, car Parménide passe pour son disciple, « n'a pas eu de système précis ; il ne paraît pas s'être « prononcé sur la nature de cette unité, si elle était « matérielle ou spirituelle, mais en contemplant l'en- « semble du monde il a dit que l'unité est Dieu (8). » Tel est le jugement auquel, selon nous, il faut s'arrêter. En essayant de donner plus de précision au système de Xénophane, on le fausse. Xénophane eut donc le premier l'idée de l'unité, mais plutôt par intuition que par réflexion, et sans s'être posé à lui-même et sans avoir résolu toutes les questions que renferme celle de l'unité des choses, sans aucune subtilité, et sans grande méthode, comme le dit Aristote, au même endroit, de Xénophane et de Melisse (9). La nature entière lui parut pleine d'harmonie et d'unité, et il appela cette unité Dieu, mettant à la fois la philosophie sur la route d'un théisme absolu ou d'un absolu panthéisme. On sait ce qu'ont fait Parménide et l'école d'Élée. Sans doute Xénophane est le maître de Parménide et le fondateur de l'école d'Élée; mais celui qui commence n'est point celui qui finit. Le premier qui met une idée dans le monde, non-seulement n'en voit pas l'accomplissement, mais n'en connaît pas la portée; cette idée même est toujours indécise à sa naissance. N'attribuons donc pas à Xénophane l'œuvre de Parménide; mais en même temps convenons que le germe de Parménide est dans Xénophane, non dans la partie ionienne de Xénophane, mais dans sa partie pythagoricienne. Et cela est si vrai, que l'unité, qui dans son successeur pouvait être matérielle ou spirituelle, selon la prédominance de l'élément ionien ou pythagoricien, a été spirituelle et exclusivement spirituelle dans Parménide; que pouvant devenir entre ses mains celle du monde ou celle de Dieu, elle est devenue l'unité divine, unité solitaire et retirée en elle-même,

(1) *Ibid.* C'est ainsi qu'il faut entendre σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, qui venant à la suite de ὅλον ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν est évidemment un développement du vers fameux : Οὖλος ὁρᾷ..., développement dans lequel οὖλος δὲ νοεῖ a été paraphrasé en σύμπαντα δὲ εἶναι ν. καὶ φρ.

(2) Ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι. Phrase très-controversée. Je regrette l'interprétation toute pythagoricienne de Rossi et de Brandis, et sans changer avec Ménage νοῦ en ἑνός, je vois dans cette phrase, avec Casaubon, l'intervention de Xénophane dans la querelle de la pluralité et de l'unité ou de l'intelligence. Platon, dans le *Timée* : Νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος. τῆς ἀνάγκης ἡττωμένης...

(3) *Pyrrh.*, I. — (4) Sext., *Advers Physic.*, p. 584.

(5) *Ibid.* Ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

(6) Eusèb., *Præp. ev.* Ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος.

(7) Καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Il est probable que tout ceci est dirigé contre le polythéisme, qui divisait Dieu dans la diversité des phénomènes naturels, au lieu de rapporter tous les phénomènes de la nature à l'unité divine. Pline a dit (*Hist. natur.*, II, 7) : *Totus est sensûs, totus visûs, totus auditûs, totus animæ, totus animi, totus sui.* Il est curieux de retrouver dans les auteurs chrétiens des premiers siècles les mêmes pensées, presque dans les mêmes termes. Saint Irénée, dans saint Épiphane, ch. XXXIII, dit : ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος δὲ λῆμμα, ὅλος νοῦς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων ἀγαθῶν; et saint Cyrille de Jérusalem, dans sa *sixième leçon* : οὐκ ἐν μέρει βλέπων, ἐν μέρει δὲ τοῦ βλέπειν ἀπεστερημένος, ἀλλ' ὅλος ὢν ὀφθαλμὸς καὶ ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος νοῦς, οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐν μέρει νοῶν καὶ ἐν μέρει μὴ γιγνώσκων. Ainsi, pour éviter le polythéisme et le manichéisme, on tombe aisément dans le panthéisme.

(8) *Met.*, éd. Brandis, I, p. 18.

(9) *Ibid.* Ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι.

devant laquelle le monde disparaît et n'est plus qu'une apparence insignifiante. Le monde, c'est-à-dire le tout, est si peu l'unité et le Dieu de Parménide, que, selon Parménide, en partant de l'unité, on ne peut arriver au tout et au monde. Loin d'être panthéiste, Parménide distingue tellement la totalité de l'unité, τὸ πᾶν de τὸ ἕν, qu'il nie la totalité, et s'enfonce dans l'abîme d'une unité absolue qui seule existe, unité sans nombre, existence sans contenu et sans réalité, qui n'est plus qu'une abstraction sublime, et ressemble au néant de l'existence. Xénophane n'était pas allé jusqu'à cette extrémité; mais il faut avouer que l'idée de l'unité, implantée par lui dans le sol spiritualiste d'Élée, devait y produire ce qu'elle a produit. Qu'on juge maintenant de la folie de ceux qui, répétant, sans aucune critique historique ni philosophique, des assertions fondées sur des textes indignes de foi de mauvais écrivains du Bas-Empire, ont peu à peu composé à Xénophane une réputation de panthéisme, aujourd'hui si bien établie et si bien accréditée auprès de la foule philosophique, qu'en attaquant ce préjugé ridicule, et en substituant ici l'autorité d'Aristote à celle de Théodoret, du faux Plutarque et du faux Origène, c'est nous qui passerons pour téméraire et qui aurons l'air d'avancer un paradoxe.

Une accusation encore plus mal fondée et plus étrange que celle de panthéisme a été portée et renouvelée sans cesse contre Xénophane, l'accusation du scepticisme universel. Chose admirable, tous les historiens s'accordent à lui attribuer l'invention du scepticisme universel, en même temps qu'ils exposent tout au long son système sur l'unité absolue et l'accusent de panthéisme, entassant ainsi pêle-mêle trois contradictions. Il est trop bizarre en vérité de commencer par prêter à un homme un dogmatisme outré, pour finir par lui reprocher d'avoir introduit dans la philosophie la doctrine de l'incompréhensibilité de toutes choses (1). D'où vient un pareil préjugé? De la même source que celui du panthéisme de Xénophane, c'est-à-dire d'écrivains des âges inférieurs, historiens officiels mais très-peu sûrs des systèmes philosophiques, où pourtant il a paru plus commode aux historiens modernes d'aller chercher des opinions toutes faites que de s'en former à eux-mêmes par l'étude approfondie d'écrivains d'un accès plus difficile, mais d'une autorité tout autrement grave, comme Platon et surtout Aristote. Par exemple, Aristote, qui a si souvent parlé de Xénophane, ne dit pas un mot de son scepticisme. Platon n'en parle pas davantage. Cette opinion commence à paraître dans Sextus, qui tantôt prête à Xénophane un scepticisme absolu, tantôt un demi-scepticisme, et rapporte des vers de Xénophane qui contiennent le scepticisme, à ce qu'il prétend, tout en convenant que son interprétation n'est pas unanimement adoptée (2). Cicéron dit aussi (3) : « *Parmenides Xenophanes minus bonis quamquam versibus sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam qui, cum nihil sciri possit, audeant se scire dicere.* » Mais d'abord il faut bien distinguer Parménide de Xénophane; ensuite Parménide n'a nié l'autorité des sens et la réalité du monde visible qu'au profit de son système sur l'unité absolue. Il paraît que Sotion, à ce que dit Diogène, attribuait aussi à Xénophane l'opinion que tout est incompréhensible; mais Diogène ajoute que Sotion se trompe en cela (4); ce qui prouve, comme nous le savions déjà par Sextus, que l'antiquité était partagée à cet égard. Aristoclès dans Eusèbe (5), le faux Origène (6), saint Épiphane (7) et Proclus lui-même dans le *commentaire du Timée* (8) répètent vaguement l'accusation de scepticisme. Mais tout se réduit à l'autorité de Sextus, qui seul cite à l'appui de son opinion un texte de Xénophane. Il s'agit donc d'examiner soigneusement ce texte, et de voir si réellement, comme le veut Sextus, il contient le scepticisme universel.

Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain
Sur les dieux et sur tout ce dont je parle.
Et celui qui en parle le mieux
N'en sait rien, et l'opinion règne sur tout [δόκος τ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.]

Il est aisé, en isolant ce dernier vers des précédents, d'y trouver l'apparence du scepticisme; mais en le laissant à sa place, il se rapporte aux vers précédents, et signifie seulement que l'opinion règne dans tout ce dont parlait Xénophane. Or de quoi parlait-il? S'il parlait de l'unité, du monde, de Dieu et des objets même de son système, il est en effet sceptique, inconséquent à lui-même, et inconséquent d'une manière si absurde qu'il faut un peu hésiter à admettre cette solution. Mais Xénophane ne s'explique-t-il pas lui-même très-clairement, et ne dit-il pas qu'il s'agit ici des dieux, de ces dieux auxquels on sait qu'il faisait une guerre acharnée? C'est encore ainsi qu'il faut entendre, selon nous, ce vers de Xénophane que nous fournit Plutarque (9) :

Ces choses n'ont de la vérité que l'apparence, et appartiennent à [l'opinion.

De cette manière il n'y a point de contradiction dans Xénophane. Il est sceptique dans ces vers, mais sur le polythéisme de son temps, et ici le scepticisme est une fidélité à ses principes, et le lieu qui le rattache aux deux écoles dont il participait, et dans lesquelles

(1) Ἀκαταληψία πάντων. — (2) *Pyrrh. hyp.*, II, 28; *Ad vers. Mathem.*, VII, 49, 110; VIII, 326. — (3) *Academ.*, IV, 23. — (4) *Ibid.*— (5) *Præp. evang.*, XI, 3. — (6) *Ibid.*, p. 94. (7) I, p. 1087. — (8) P. 78. — (9) *Sympos.*, Liv. IX, éd. Reiske, t. VIII, p. 973. Ταῦτα δεδόξασθαι... Remarquez ταῦτα et non πάντα.

c'était comme une formule convenue que la croyance aux dieux était en dehors de la science, et du seul domaine de l'opinion. Songeons d'ailleurs que le scepticisme n'est pas du temps de Xénophane, et qu'il faut attendre plus d'un siècle pour rencontrer une école sceptique. N'oublions pas non plus que les sceptiques mettaient bon gré mal gré dans leur école, au rapport de Diogène (1), sur les plus faibles apparences, les philosophes les plus opposés à leur doctrine. Ils ont voulu attirer à eux jusqu'à Platon. Il n'est donc pas étonnant, le poëme de Xénophane ayant péri de bonne heure, que Sextus ait interprété sceptiquement et détourné au profit de son système les quatre vers qu'il nous a conservés, et c'est du livre de Sextus que cette opinion aura passé dans quelques-uns des écrivains postérieurs où les modernes l'ont rencontrée. Mais elle ne repose que sur un malentendu, sur une interprétation faite visiblement dans un intérêt d'école, et tout à fait étrangère et postérieure au temps de la véritable intelligence philosophique parmi les Grecs, au temps de Platon et d'Aristote.

Nous nous arrêtons ici avec les documents : nous avons pris à tâche de n'en négliger aucun, et de les faire entrer tous dans cet essai pour qu'ils pussent en confirmer les vues ou les convaincre d'inexactitude. Nous croyons n'avoir fait autre chose qu'encadrer les données que nous fournissaient les différents auteurs, et les avoir mises dans leur véritable point de vue. Partout nous avons étroitement uni la biographie du philosophe à l'histoire de ses opinions, convaincu qu'en fait d'histoire rien n'est arbitraire et indifférent, et que les théories les plus générales dépendent plus ou moins des temps et des circonstances au milieu desquelles elles naissent et se développent. En résumé, nous croyons avoir prouvé que Xénophane, né 617 ans avant notre ère, et dont la vie remplit tout un siècle, Ionien de naissance, est resté Ionien dans une grande partie de ses idées, et qu'arrivé dans sa vieillesse au milieu des colonies de la grande Grèce, il y puisa quelque chose de pythagoricien, qui, se combinant avec ses autres idées, en composa ce système si bien caractérisé par Aristote comme un système indécis, où le théisme et le panthéisme coexistent, avec une prédominance secrète de l'élément pythagoricien et théiste, qui, peu à peu s'accroissant et se développant, finit par absorber l'élément panthéiste et ionien dans l'unité absolue et l'idéalisme exclusif de l'école d'Élée. Nous avons aussi essayé de mettre dans son jour un des meilleurs titres de gloire de Xénophane, celui d'avoir commencé la dialectique et fondé cet art de raisonner que l'école d'Élée porta si loin (2).

(1) IX, 72. — (2) Aristoclès dans Eusèbe, p. 756; Atticus, *ibid.*, p. 509; Sext., *Advers. mathem.*, VII, 14.

Sources et bibliographie. — Aristote est le seul philosophe de l'antiquité qui ait consacré un livre particulier à l'école d'Élée. Du moins c'est à lui que l'on attribue le livre sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*. Ce livre est précieux en ce qu'il rapporte non-seulement toute la métaphysique et la théologie de Xénophane, mais aussi l'argumentation par laquelle ce dernier essayait de démontrer et de lier entre elles les vérités qu'il exposait, et en ce qu'il donne des raisonnements de Xénophane une critique qui contribue beaucoup à les mettre en lumière. Il est étrange que Simplicius ne cite jamais cet ouvrage, d'autant plus que, dans tout ce qu'il dit sur Xénophane, il le copie et ne fait guère que l'abréger. C'est l'autorité de Théophraste qu'il invoque au commencement du morceau où il est question de Xénophane, et cette autorité a bien l'air de s'étendre également sur tout ce qui suit. Enfin Bessarion, toutes les fois qu'il traite de Xénophane, ne cite pas Aristote, mais Théophraste; et cependant il ne fait que reproduire ce qui se trouve dans l'ouvrage sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*. Il ne serait donc pas impossible que cet ouvrage fût de Théophraste et non d'Aristote, ce qui n'en diminuerait pas l'importance. Malheureusement il est si corrompu que les efforts des critiques les plus habiles sont loin de l'avoir entièrement éclairci. Les travaux les plus distingués dont il a été l'objet sont ceux de Fülleborn : *Commentatio quâ liber de Xenophane, Zenone et Gorgiâ passim illustratur*, Halle, 1789; celui de Spalding : *Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgiâ, præmissis vindiciis philosophorum megaricorum*, Berlin, 1793; et celui de M. Brandis, dans son excellent écrit : *Commentationum eleaticarum pars prima*, dont tous les amis de la philosophie ancienne désirent vivement la suite. Sextus est précieux pour les fragments qu'il nous a conservés. Simplicius éclaircit, en l'abrégeant, l'ouvrage d'Aristote ou de Théophraste. Il faut lire avec une extrême précaution Diogène de Laërte, le faux Plutarque, le faux Origène, Galien, Théodoret, etc., auteurs sans critique comme sans intelligence, dont le meilleur est encore Diogène.

Chez les modernes, toutes les histoires de la philosophie où Xénophane trouve sa place présentent en général ces deux défauts : 1° de ne point le séparer assez de Parménide et de l'école d'Élée; 2° de trop rapporter au monde ce que Xénophane ne dit que de l'unité et de Dieu.

Parmi les écrivains qui se sont occupés spécialement de ce philosophe, il faut compter : Walter, *Eroefnete Eleatische Graeber*, deuxième édition, 1724; — Feuerlin, *Diss. historico-philos. de Xenophane*, Altdorf, 1729, in-4°; — Tiedemann, *Xenophanis decreta*, nov. *Bibliot. philol. et crit.*, vol. 1, fasc. 2;

— Fülleborn, *Beitræge zur Geschichte der Philosophie*; le septième cahier contient une collection, mais incomplète, des fragments de Xénophane, et le premier un essai sur sa philosophie; — Buhle, *Commentat. de ortu et progressu pantheismi à Xenophane Colophonio, primo ejus auctore, usque ad Spinosam*, Gotting, 1790, in-4°, et aussi dans les Mémoires de l'académie de Gotting., tome x; — Brandis, *Commentat. Eleaticarum pars prima*, Altona, 1813.

ZÉNON D'ÉLÉE.

Zénon, appelé ordinairement Zénon d'Élée pour le distinguer du fondateur du stoïcisme, naquit à Élée, colonie phocéenne de la grande Grèce (1). Les uns lui donnent pour père Pyretès (2), la plupart Teleutagoras (3), la majorité des témoignages faisant de Pyretès le père de Parménide (4). Pour la date de sa naissance et toute la chronologie, l'autorité la plus précise que nous ayons est l'introduction du *Parménide* de Platon, où Parménide et Zénon sont représentés arrivant à Athènes, Parménide à l'âge de soixante-cinq ans, et Zénon à l'âge d'à peu près quarante. Et il ne faut pas éluder l'autorité de Platon, en invoquant ses nombreux anachronismes; car Platon se permet, il est vrai, des anachronismes, mais quand ils lui sont nécessaires, ou quand ils sont insignifiants; or ici rien de semblable. Platon n'avait aucun besoin de nous donner l'âge précis de Parménide et de Zénon, et l'erreur serait trop positive et trop grave pour être une simple distraction chronologique; ce serait une véritable déception tout à fait inadmissible. On peut donc regarder la date fixée par Platon comme une base sur laquelle la critique doit s'appuyer. Or Zénon, arrivé à Athènes à l'âge de près de quarante ans, y jeta un grand éclat pendant son séjour, à ce que Platon nous apprend. Il y donna des leçons à l'élite de la jeunesse athénienne : Plutarque assure même qu'il enseigna à Périclès la philosophie de Parménide. Ainsi cette époque peut être considérée comme la plus brillante de sa vie, et par conséquent c'est à celle-là que peut très-bien se rapporter ce que dit Diogène, que Zénon fleurit à la soixante et dix-neuvième olympiade; Suidas dit à la soixante et dix-huitième; Eusèbe le place avec Héraclite à la quatre-vingtième. Or un homme qui a près de quarante ans vers la soixante et dix-huitième ou soixante et dix-neuvième olympiade, est né vers la soixante-huitième ou soixante-neuvième. Le même calcul servirait aussi à bien fixer la chronologie de Parménide. Si on fait tomber l'âge de soixante-cinq ans que Platon lui donne vers la soixante et dix-neuvième olympiade, il sera né entre la soixante et unième et la soixante-deuxième, c'est-à-dire, dans le berceau même d'Élée et dans le premier établissement de la colonie. Il aura pu entendre Xénophane, mort vers la soixante-sixième olympiade, et il aura très-bien pu commencer à se distinguer vers la soixante-neuvième, comme le marque positivement Diogène. Son illustration se sera accrue et développée de la soixante-neuvième à la soixante et dix-huitième ou soixante et dix-neuvième, époque à laquelle il arriva à Athènes à l'âge de soixante-cinq ans, déjà tout couvert de cheveux blancs, dit Platon, et avec l'aspect d'une belle vieillesse. Après son voyage à Athènes, sa célébrité n'a pu que se maintenir jusqu'à sa mort, ce qui explique ce que dit Eusèbe, qu'il a fleuri avec Empédocle dans la quatre-vingtième olympiade; la mention simultanée d'Empédocle prouve assez qu'il ne s'agit pas ici du commencement de la réputation de Parménide, mais de son plus haut degré et de son dernier terme. La seule objection est l'impossibilité que dans cette hypothèse Socrate, né dans l'olympiade soixante et dix-septième, 3e année, ait pu prendre part à la conversation retracée dans le *Parménide*, et qui a dû avoir lieu vers la soixante et dix-neuvième olympiade, c'est-à-dire, quand Socrate avait au plus dix ans. Sa jeune imagination aura bien pu être frappée de l'aspect imposant du vieux philosophe; mais comment lui prêter, si précoce qu'on le suppose, une partie de l'argumen-

(1) Diog. de Laërte, IX, 28. Apul., *Apol.*, I, Strab., VI, etc.

(2) Apollodore, dans ses *Chroniques*, au rapport de Diogène, IX, 25.

(3) Diog., *ibid.* Suidas, Ζήνων.

(4) Diog., *Parmen.* Suidas, Παρμεν. Théodoret, *Therap., Serm.*

tation du *Parménide?* A cela nous répondons que c'est ici que se place très-bien le genre d'anachronisme que Platon se permet, et qu'il pouvait se permettre. Platon se proposant de faire connaître la philosophie éléatique, c'était une bonne fortune pour lui de trouver établie et répandue une tradition vive encore du voyage et du séjour de Parménide et de Zénon à Athènes, tradition qui lui permettait de mettre en scène ces deux illustres personnages exposant eux-mêmes leur doctrine. D'un autre côté, la donnée fondamentale des drames de Platon était l'intervention de Socrate; et Socrate dans son enfance avait vu ou pu voir Parménide et Zénon. Il ne s'agissait donc que de lui prêter quelques années de plus, et de substituer sa première jeunesse à son enfance, changement nécessaire mais suffisant pour faire jouer à Socrate un certain rôle dans cette haute conversation philosophique. L'anachronisme était peu de chose, et il était indispensable. Rien d'ailleurs n'était plus aisé que de le masquer sous une expression indécise qui offrît le double sens de l'enfance ou de la première jeunesse, et c'est précisément une semblable expression (1) qu'emploie Platon dans le *Parménide* et le *Théétète*. Cette seule hypothèse admise, il en résulte un calcul qui a pour lui la concordance de tous les autres témoignages, qui fixe et détermine toute la chronologie de Zénon et de Parménide, se lie à celle de Xénophane, établit l'enchaînement et le mouvement de l'école d'Élée, et par là éclaire l'histoire entière de cette école. On voit alors toute cette métaphysique, en apparence si arbitraire, se développer régulièrement, comme d'après un plan arrêté d'avance sur lequel viennent se dessiner successivement et au temps marqué, avec leurs rapports intimes et leurs différences nécessaires, les trois grands hommes qui constituent l'école d'Élée. Entre la soixante et unième et la soixante-sixième olympiade, Xénophane, Ionien de naissance, et récemment établi au milieu des colonies doriennes et pythagoriciennes de la grande Grèce, conçoit l'idée fondamentale de l'école d'Élée, et la lègue indécise encore, mais féconde et pleine d'avenir, à son successeur Parménide, qui, né à Élée, n'ayant jamais respiré d'autre air que celui de la grande Grèce, nourri de bonne heure et pénétré de l'esprit qui avait inspiré la vieillesse de Xénophane, retranche de l'ensemble imparfait dont il hérite l'élément empirique et ionien, pour en développer exclusivement l'élément dorien, la haute tendance idéaliste et pythagoricienne, et imprime ainsi au système éléatique l'unité et la rigueur qu'aucun système ne peut avoir à sa naissance, l'élève à son véritable principe, le pousse à ses véritables conséquences, lui donne enfin son caractère et sa forme définitive. Ceci avait lieu vers la soixante et dixième olympiade. Zénon, né à Élée, vers cette époque, trouvant l'école éléatique fondée et achevée, n'avait plus rien à faire qu'à la défendre et à combattre pour elle : c'était le seul rôle qui lui restât, et il l'a rempli admirablement de toute manière. On peut dire que Xénophane est le fondateur de l'école d'Élée; que Parménide en est le législateur; Zénon, le soldat, le héros et le martyr. Ce point de vue domine à la fois la vie de Zénon et ses ouvrages; car la vie et les ouvrages d'un homme qui appartient véritablement à l'histoire expriment la même idée et tiennent à la même destinée. La destinée de Zénon devait être toute polémique. De là, dans le monde extérieur, la forte vie et la fin tragique du patriote; et dans le monde de la pensée, le rôle laborieux du dialecticien (2).

Né à Élée vers la soixante-neuvième olympiade avec des avantages extérieurs remarquables (3), la première partie de la vie de Zénon s'écoula, à ce qu'il paraît, dans l'étude de la philosophie de Parménide, qui l'aima comme un père (4), selon les uns, ou plus vivement encore, selon les autres (5). Tous les auteurs s'accordent sur son ardent patriotisme. C'était l'époque de l'affranchissement de la Grèce et de l'élan général vers la liberté et l'indépendance : de toutes parts on secouait le joug des Perses, et l'on travaillait à se donner des institutions plus libres. L'histoire de chaque colonie, et surtout l'histoire d'Élée, est couverte de ténèbres trop épaisses, pour que nous sachions ce qui se passa alors sur ce point intéressant de la grande Grèce. Seulement nous voyons que, fondée dans la soixante et unième olympiade, Élée s'adressa à ses philosophes, à Parménide, selon Plutarque et Diogène, à Parménide et à Zénon, selon Strabon, pour fixer sa constitution et ses lois (6). Quelle était la nature de cette législation? Inclinait-elle vers l'esprit des établissements doriens, ou, fidèle à son origine phocéenne, Élée conserva-t-elle l'esprit ionien dans ses institutions? On s'accorde à louer cette législation sans la décrire, et Plutarque (7) assure qu'au commencement de chaque année, les citoyens faisaient serment de n'y rien changer. La tradition dit la même chose des lois que Charondas donna à Rhégium, et de celles de

(1) Σφόδρα νέος, πάνυ νέος.

(2) Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ, Diog., IX, 25.

(3) Platon, *Parm.*, εὐμήκη καὶ χαρίεντα ἰδεῖν. Apulée, *Apol.* I, *Longè decorissimum.* Diogène dit la même chose d'après Platon.

(4) Diog., Φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου.

(5) Platon, *ibid.*, Παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου. Athénée, liv. XI, éd. Schw., t. IV, p. 381, semble confirmer l'opinion de Platon par le reproche même qu'il lui fait d'avoir dit sans aucune nécessité que Zénon était le bien-aimé de Parménide : οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας.

(6) Diog., IX, 23. Plutarq., *contr. Colot.*, éd. Reiske, t. X, p. 628; Strabon, VI. — (7) *Ibid.*

plusieurs autres villes de la grande Grèce. Si le fait rapporté par Plutarque est certain, il supposerait à Élée, comme à Rhégium, comme à Thurii et ailleurs, des troubles antérieurs, probablement causés par la lutte de l'aristocratie et de la démocratie, lutte qu'on aurait essayé de terminer par l'adoption d'une législation tempérée. Quoi qu'il en soit, Zénon, content d'avoir contribué à donner à sa patrie des institutions sages, ne chercha pas à s'y faire une grande place, et ne voulut d'autre pouvoir que celui de ses vertus et de ses talents. Diogène atteste qu'il méprisait les grandeurs (1) à l'égal d'Héraclite, et l'on sait que l'Ionien Héraclite méprisa si fort les grandeurs, qu'il renonça volontairement au pouvoir suprême. Mais les deux philosophes étaient animés en cela de sentiments bien différents. Héraclite quitta en même temps le pouvoir et la société des hommes pour se livrer tout entier à l'étude de la nature. Zénon, en se maintenant pur de toute ambition, conserva son activité politique. Il était même très-sensible à l'opinion, et Diogène nous en a conservé un mot qui prouve qu'il y avait en lui un cœur d'homme et une honorable sympathie. Quelqu'un (2) lui demandait pourquoi il était si sensible au mal qu'on disait de lui : « Si le blâme de mes concitoyens, répondit-« il, ne me faisait pas de la peine, leur approbation « ne me ferait pas de plaisir. » Il aimait trop ses concitoyens pour n'avoir pas besoin d'en être aimé. Élée n'était, il est vrai, qu'une petite ville; mais ses citoyens étaient honnêtes, et Zénon préféra constamment ce séjour modeste aux magnificences d'Athènes (3), qu'il ne fit que visiter de temps en temps, et qui ne purent le séduire ni l'arrêter.

Ce fut dans un de ces rares (4) voyages qu'il accompagna Parménide, et que se place l'épisode de sa vie qui fait le sujet du *Parménide* de Platon. Ce voyage eut l'important résultat de faire entrer la philosophie éléatique dans le mouvement général de la philosophie grecque. Zénon enseigna la nouvelle philosophie à Périclès (5), et donna à Pythodore et à Callias (6) des leçons qu'ils lui payèrent cent mines; et, quoique la coutume de faire payer ses leçons lui ait été commune avec les sophistes, il n'y faut rien voir de contraire aux habitudes modestes de sa vie et à son désintéressement. Platon est le premier qui donna des leçons gratuites, d'abord parce qu'il répugnait à faire dégénérer l'enseignement de la sagesse en une sorte de profession mercantile; ensuite pour distinguer par là plus fortement l'enseignement de Socrate et le sien de celui des sophistes; enfin par la raison qu'il était fort riche, et pouvait se passer de tout salaire. Faute de cette dernière raison, les philosophes platoniciens eussent été obligés d'abandonner tôt ou tard l'exemple de leur maître, si les Antonins n'eussent pas créé à Athènes des chaires publiques de platonisme avec un traitement donné par l'État ou avec des dotations affectées à la chaire qui permettaient aux professeurs (οἱ Διάδοχοι) d'enseigner gratuitement; et ces dotations subsistèrent jusqu'au décret célèbre de Justinien, sous le consulat de Décius, au VI[e] siècle (7). Olympiodore, dans son *Commentaire sur le premier Alcibiade*, en commentant le passage sur les cent mines que Zénon fit payer pour ses leçons à Callias et à Pythodore, tout platonicien qu'il est, a le bon sens de ne point accuser Zénon, et même de le défendre, par cette raison très-simple qu'on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de la philosophie comme de la médecine et des autres arts, et pourquoi le philosophe instruirait les hommes sans obtenir une récompense de ses soins (8). D'ailleurs la vie entière de Zénon est là pour le défendre du reproche de cupidité. On peut voir dans le *Parménide* l'effet que produisirent à Athènes les étrangers d'Élée, et la doctrine de l'unité absolue. On conçoit que les objections et les plaisanteries ne manquèrent pas de la part de l'empirisme ionien, la seule doctrine philosophique jusqu'alors connue et accréditée à Athènes. Zénon, chargé par Parménide de soutenir la discussion au lieu de rester sur les hauteurs de l'idéalisme, descendit sur le terrain même de l'empirisme, et tournant contre ses adversaires leurs propres objections et leurs plaisanteries, les força de reconnaître qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer tout par la pluralité seule que par la seule unité. Cette polémique d'un genre tout nouveau déconcerta entièrement les partisans de la philosophie ionienne, excita une vive curiosité et un haut intérêt pour les doctrines italiques; et ainsi fut déposé dans la capitale de la civilisation grecque, avec un élément nouveau et une nouvelle donnée philosophique, le germe fécond d'un développement supérieur. Zénon, avec sa dialectique subtile et audacieuse, apparut aux Athéniens comme une sorte de Palamède en fait de discussion philosophique (9).

De retour à Élée, et ici toute date précise nous

(1) Diog., IX, 28, ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων. — (2) Diog., IX, 29. — (3) Diog., IX, 28, Πόλιν εὐτελῆ ἠγάπησε μᾶλλον τῆς Ἀθηναίων μεγαλαυχίας. Suidas, Ἐλέα. — (4) Diog., *ibid.*, Οὐκ ἐπιδημήσας τὰ πολλὰ πρὸς αὐτούς — (5) Plutarq., *Vit. Pericl.* — (6) Plat., *Alcib.* Voyez ma traduction, t. V, p. 72. — (7) Joannes Malela, *Hist. chron.*, II, p. 187, éd. Oxon. — (8) Olymp., *in Plat. Alcib.*, éd. Creuzer, p. 140 et 141. — (9) Platon, *Phed.* (voyez ma traduction, t. VI, p. 85), et Diog., IX, 25, d'après Platon. C'est en effet Zénon que Platon désigne sous le nom de Palamède d'Élée. Hermias (éd. Ast., p. 184) et le Scoliaste l'entendent ainsi : ὅτι δὲ πανεπιστήμων σχέδον ἦν ὁ ἀνήρ, ὡς καὶ Παλαμήδης. Quintilien, *Inst. Or.*, III, 1, voit un rhéteur dans le Palamède de Platon, le rhéteur Alcidamas. Il n'est pas besoin, avec Spalding, de rejeter la phrase de Quintilien comme l'addition d'un glossateur; il suffit de l'expliquer par les habi-

abandonne, son patriotisme trouva l'occasion de se déployer sur un plus grand théâtre. Tous les historiens attestent qu'Élée étant tombée, il est impossible de savoir comment, sous le joug d'un tyran appelé Néarque, ou Diomédon, ou Démylos, Zénon entreprit de la délivrer, qu'il succomba, et périt dans un horrible supplice où il montra un caractère héroïque. Voilà le fond du récit des historiens; mais les variantes sont innombrables. Le fait est trop intéressant en lui-même et trop honorable à la philosophie éléatique, pour qu'il nous soit permis de ne pas l'examiner en détail.

Cicéron (1) le rapporte d'une manière très-générale. Plutarque le développe davantage (2): « Zénon, l'ami « de Parménide, ayant conspiré contre Démylos, et « ayant échoué dans son projet, rendit témoignage « par ses actions de l'excellence de la doctrine de « son maître, et prouva qu'une âme forte ne craint « que ce qui est déshonnête, et que la douleur ne « fait peur qu'à des enfants et à des femmes, ou à des « hommes qui ont un cœur de femme. En effet, il se « coupa la langue avec des dents et la cracha à la « figure du tyran. » Il rapporte la même chose ailleurs (3); et dans les *Contradictions des stoïciens* (4), en faisant allusion au malheur de Zénon, il rappelle le nom du tyran Démylos. Le récit de Diogène est encore plus détaillé que celui de Plutarque, et repose sur diverses autorités graves (5): « Zénon ayant en« trepris de renverser le tyran Néarque, d'autres « disent Diomédon, fut pris, comme le dit Héraclide « dans l'abrégé de Satyrus. Interrogé sur ses com« plices, et sur les armes qu'il avait transportées à « Lipara, il nomma tous les partisans du tyran, afin « de le priver de ses appuis. Ensuite, feignant d'avoir « quelque secret à lui dire, il lui mordit l'oreille et « ne lâcha prise qu'après avoir été percé de traits, « suivant l'exemple d'Aristogiton le tyrannicide. Dé« métrius, dans les *Homonymes*, dit qu'il lui mordit « le nez. Antisthène, dans ses *Successions de philo« sophes*, Διαδοχαί, raconte qu'après avoir dénoncé « les partisans du tyran, comme celui-ci lui deman« dait s'il ne lui restait plus personne à dénoncer, il « répondit: « Toi, fléau de ma patrie! » et que, « s'adressant aux assistants: « J'admire, leur dit-il, « votre lâcheté, si, par crainte de ce que je souffre, « vous consentez à être esclaves. Enfin il se coupa la « langue avec les dents, et la cracha à la face du « tyran. Alors les citoyens se jetèrent sur le tyran et « le tuèrent. Voilà ce que disent à peu près la plupart « des auteurs; mais Hermippus prétend que Zénon « fut jeté dans un mortier et pilé. » Diodore de Sicile (6) dit positivement que le tyran dont il est ici question était un tyran d'Élée, ce que dit aussi Suidas (7), et ce qui va très-bien avec le récit de Diogène; car, pour délivrer Élée qui est sur la côte, il était naturel de s'assurer de Lipara qui est presque en face, et d'où l'on peut rapidement débarquer à Élée. Il n'est donc pas du tout nécessaire de supposer avec quelques critiques, qu'il s'agit d'un tyran de Lipara que Zénon avait voulu attaquer (8), encore moins, avec Valère Maxime, du tyran d'Agrigente, Phalaris (9), et encore moins, avec Philostrate (10), d'un tyran de Mysie. Il ne faut pas représenter Zénon comme un aventurier politique, mais comme un patriote dévoué. Diodore appelle le tyran d'Élée Néarque, ainsi que Philostrate; Clément d'Alexandrie l'appelle Néarque ou Démylos (11); Suidas (12), qui a copié Diogène, Néarque ou Diomédon. Diodore, dans son récit, ajoute quelques particularités qu'il est impossible de passer sous silence. Néarque demandant à Zénon quels étaient ses complices: « Plût à Dieu, répondit Zénon, que j'eusse le corps « aussi libre que la langue! » Diogène dit que Zénon ne lâcha l'oreille du tyran qu'à force de coups; Diodore va jusqu'à prétendre qu'on fut obligé de l'en prier. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le récit de Diodore, c'est que les dernières lignes semblent faire entendre que Zénon fut délivré et qu'il se tira d'affaire, ce que les dernières lignes du récit de Diogène admettraient aussi, sans toutefois l'indiquer. Ménage, sur Diogène, et Bayle ont relevé et expliqué les erreurs des écrivains inférieurs qui, en racontant cette histoire, en ont confondu les héros, le temps et la scène. Par exemple, Tertullien, dans l'*Apologétique*, fait demander par Denys à Zénon d'Élée ce qu'enseigne la philosophie. Celui-ci lui répond: « Le mépris de la « mort. » Sur quoi il est livré à d'affreux supplices et scelle sa pensée de son sang. C'est un pur roman, et *Dionysio* est là évidemment pour *Demylo* ou *Nearcho*. Ammien Marcellin (13) prête cette aventure à Zénon le stoïcien, et fait du tyran d'Élée un roi de Cypre, évidemment encore d'après une mauvaise interprétation de la phrase de Cicéron, qui, à côté de la mort de Zénon d'Élée, cite celle d'Anaxarque, qui eut lieu par l'ordre d'un roi de Cypre. En général d'histoire d'Anaxarque

tudes d'esprit de Quintilien. Il est étrange que Tiedemann, *Argum. in Plat.*, p. 378, rapporte cette expression à Parménide, fondant cette conjecture sur une autre, véritablement au-dessous de la critique, savoir, que Platon aura ainsi parlé d'après un livre controuvé de Parménide qu'il aura pris pour authentique. Mais lui-même a plus tard abandonné cette opinion, et il est revenu à celle que nous avons adoptée. *Geist der speculat. Philos.*, t. I, p. 208.

(1) *Tusc.*, II. — *De nat. deor.*, I. — (2) *Contr. Colot.*, éd. Reiske, t. X, p. 630. — (3) *De Garrulitate*, t. VIII, p. 13. — (4) T. X, p. 345. — (5) IX, 26-28. — (6) *Fragm.*, éd. Bip., t. IV, p. 63-64. — (7) Ἐλέα. — (8) Vorstius, dans Bayle. — (9) III, 3. Voyez Bayle. — (10) *Vit. Apollon.*, VII, 2, éd. Olear., p. 279. Ἐλεύθερα τὰ Μύσων ἤγαγε. — (11) *Strom.*, IV. — (12) *Ibid.* — (13) XIV, 9.

et celle de Zénon ont été confondues, et, pour achever la confusion, Sénèque (1) attribue à un des conspirateurs athéniens contre Hippias, probablement Aristogiton, une partie des choses que l'on a coutume d'attribuer à Zénon d'Élée.

De l'ensemble de ces faits réduits par la critique et appréciés à leur juste valeur, mais rapprochés et combinés dans ce qu'ils ont de certain, ressort le caractère que nous avons signalé dans Zénon comme homme et comme citoyen, et que nous allons retrouver et suivre dans le philosophe. En effet, quel est le trait le plus frappant et le plus original de Zénon comme philosophe? Quel est le titre incontesté auquel est attaché son nom? C'est évidemment l'invention de la dialectique. Et je ne parle pas ici de la dialectique qu'on trouvait déjà dans les essais de Xénophane, et qui n'a pas manqué non plus à Parménide; je veux parler de la dialectique considérée comme un système et comme un art, avec ses règles et ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive. C'est un point sur lequel tous les auteurs sont d'accord. Diogène rapporte (2), sur la foi d'Aristote, que Zénon est l'inventeur de la dialectique, comme Empédocle de la rhétorique. Sextus (3) répète la même chose sur l'autorité du même Aristote, et il paraît que c'était là un fait constant dans l'antiquité, puisque Diogène, dans son introduction (4), en traitant des trois grandes parties de la philosophie, la physique, la morale et la dialectique, attribue l'invention de cette dernière à Zénon. Maintenant quelle était la dialectique de Zénon? La réfutation de l'erreur comme moyen indirect de ramener à la vérité. Or la vérité pour Zénon c'était le système éléatique. Ce système une fois découvert par Xénophane, développé et achevé par Parménide, il ne s'agissait plus que de le défendre contre les attaques de ses adversaires. De là le rôle polémique de Zénon, et l'invention nécessaire de la dialectique. De là encore l'emploi nécessaire de la prose; car si l'intuition spontanée de la vérité, l'inspiration, et toute conviction primitive ont la poésie pour langue naturelle, la prose est l'instrument de la réflexion et de la dialectique. Aussi Zénon est-il le premier philosophe éléatique qui ait écrit en prose. L'antiquité atteste qu'il écrivit, non des poëmes, comme Xénophane et Parménide, mais des traités, et des traités d'un caractère éminemment prosaïque, c'est-à-dire, des réfutations. Il écrivit de bonne heure (5), et il écrivit beaucoup (6). Diogène qui loue ses écrits (7) ne les nomme pas. Mais Suidas, à l'article *Zénon*, assure qu'il écrivit 1° Ἔριδας, des *Débats*, c'est-à-dire quelque ouvrage de pure controverse; 2° Ἐξήγησιν τοῦ Ἐμπεδοκλέους, un *examen d'Empédocle*, de ses opinions ou de ses ouvrages (8); 3° Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως, *sur la nature contre les philosophes* (9). D'ailleurs Suidas ne dit rien sur la forme de ces différents ouvrages. Il serait assez naturel que l'inventeur de la dialectique eût inventé ou du moins employé la forme du dialogue, qui est la forme même de la réfutation. Et, en effet, si l'on en croit Diogène (10), Zénon passait pour le premier qui eût écrit des dialogues, et l'on pourrait induire aussi qu'il a employé cette forme de composition, d'une phrase d'Aristote, où il est question de Zénon comme interrogeant et comme répondant (11).

Quoi qu'il en soit, si nous ne connaissons pas certainement la forme de ses écrits, nous pouvons nous faire une idée très-claire de leur but et de leur caractère général, d'après l'introduction du *Parménide*, où Platon nous donne un exposé substantiel, mais précis, d'un livre de Zénon, destiné à défendre la philosophie de son maître. Ce livre était une composition en prose (12), divisée en plusieurs chapitres, subdivisés eux-mêmes en plusieurs points; car Socrate prie Zénon de relire le premier point, la première hypothèse du premier chapitre, τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου. Le mot ὑπόθεσις révèle la nature de la composition, et Proclus, dans la *Théologie de Platon*, et surtout dans le *Commentaire sur le Parménide* (13), ne laisse aucun doute à cet égard. C'était une revue critique d'un certain nombre d'hy-

(1) *De Irâ*, II, 23.—(2) Diog., IX, 25.—(3) Sextus, VII, 7.

(4) Diog. *Introd.*, 18. Philostr., *Vit. Apoll.*, VII, 2. Suidas, Ζήνων. Apulée, *Apol.*

(5) Plat., *Parmen.*, ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη...

(6) Diog., *Introd.*, 16.

(7) Diog., IX, 26, Βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα...

(8) Τοῦ Kuster, τῶν Ménage sur Diogène.

(9) Ou bien encore, selon l'interprétation de Tennemann, deux ouvrages différents, l'un *contre les philosophes*, l'autre *sur la nature*. Suidas ne trahit d'aucune manière les sources auxquelles il a puisé ces renseignements; les autres parties de l'article fort court qu'il a consacré à Zénon sont un extrait de Diogène.

(10) Diog., *Plat.*, III, 47 et 48.

(11) *Arguments sophistiques*, I, 9. Staudlin (*Geschichte und Geist der Scepticismus*, t. I, p. 211), a entendu ce passage comme s'il s'agissait de dialogues où Zénon eût joué le même rôle que Socrate dans ceux de Platon; mais Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, t. I, p. 193) conclut seulement de la phrase d'Aristote que Zénon présentait sa pensée sous la forme de demandes et de réponses. Quant à l'invention du dialogue, Aristote, dans le liv. 1er de son ouvrage perdu *sur les poëtes*, l'attribuait à Alexamène de Téos, et Phavorinus était de la même opinion, au rapport de Diogène, III, 47 et 48. Athénée, qui cite la phrase même d'Aristote, ajoute (XI, 15), à cette autorité celle de Nicias de Nicée et de Sotion (le texte ordinaire donnait *Soterion*; Schweighæuser a corrigé : *Sotion*).

(12) Platon, *Parmenid.*, συγγράμματι opposé à τοῖς ποιήμασιν. Simplic., *in Phys. Arist.*, p. 30. Ἐν μὲν τῷ συγγράμματι αὐτοῦ.

(13) Voyez le 1er livre de ce commentaire, tom. IV de ma collection des ouvrages inédits de Proclus. Paris, 1821.

pothèses qui toutes étaient successivement poussées à l'absurde. Peut-être même était-ce l'ouvrage intitulé Ἔριδες dont parle Suidas. Pour en bien saisir l'esprit, il faut se rappeler l'état de la querelle dans laquelle intervenait Zénon. Parménide, continuant et développant Xénophane, avait dit que tout est un, et que l'unité seule existe. Un cri s'était élevé contre une pareille proposition. Si tout est un, disaient les Ioniens, il n'y a plus de différence : le semblable est le dissemblable, et le dissemblable est le semblable; le grand est le petit, le petit est le grand; le mouvement est le repos et le repos le mouvement, etc. Il n'était pas très-facile de répondre à cette objection. Que fit Zénon? Au lieu de défendre son maître, il attaqua ses adversaires, leur renvoya leurs propres arguments et le ridicule de leurs conséquences. Il s'appliqua à démontrer que toutes les difficultés que les partisans de la pluralité élevaient contre l'unité retombaient sur eux-mêmes, et que dans leur hypothèse aussi le dissemblable est le semblable, etc. Écoutons Platon : « Les écrits de « Zénon, dit-il, étaient une défense de la doctrine « de Parménide contre ceux qui l'attaquaient par le « ridicule des conséquences, comme, par exemple, « que si tout est un, il en résulte une foule d'ab« surdités et de contradictions. L'écrit de Zénon « répondait aux partisans de la pluralité, leur faisait « précisément les mêmes objections et en plus grand « nombre encore, de manière à montrer que l'hypo« thèse de la pluralité prête encore plus au ridicule « que celle de l'unité, si quelqu'un l'examine comme « il faut... Ainsi le maître dans ses poëmes établissait « l'unité, et le disciple, dans ses traités en prose, « s'efforçait de prouver que la pluralité n'existe « pas (1). » Simplicius lui attribue précisément le même point de vue. « Zénon démontre successivement que si la pluralité existe, elle est à la fois grande et petite... finie et infinie... étant et n'étant pas (2)... » Ces passages contiennent tout le secret de la dialectique de Zénon; ils font voir que Zénon s'était placé tout exprès dans l'hypothèse de la pluralité pour la mieux combattre, en la poussant à ses conséquences nécessaires. Faute de bien comprendre le but qu'il se proposait et la situation où il s'était mis, on lui a prêté une foule d'opinions ridicules qui, loin de lui appartenir, sont des conséquences qu'il tire de la doctrine de la pluralité pour la convaincre de contradiction et d'absurdité. On a attribué à Zénon précisément les extravagances qu'il imputait à ses adversaires et sous lesquelles il les accablait. On s'est imaginé, par exemple, que Zénon soutenait pour son propre compte que le semblable et le dissemblable sont la même chose, que le mouvement est la même chose que le repos, etc., tandis qu'il soutenait que ces conséquences dérivent rigoureusement de la doctrine de la pluralité, et que par là même cette doctrine est inadmissible. Vous prétendez, disait-il aux empiristes ioniens, qu'il n'existe que ce que les sens vous attestent; qu'ainsi la pluralité seule existe; et vous triomphez dans l'énumération des différences que vous opposez à la doctrine de l'unité absolue, vous triomphez surtout du mouvement universel que vous opposez à l'immobilité absolue, qui résulte de l'unité absolue de Parménide. Eh bien! je vous prends par vos propres arguments, et je vous démontre que si tout diffère, par cela même tout se ressemble, que si tout se meut, tout est en repos; qu'ainsi votre système même vous pousse à des conséquences opposées à votre propre système. L'empirisme est donc condamné à la contradiction, et à une contradiction perpétuelle. Cette contradiction est votre monde, le monde de la pluralité et de l'apparence que les sens vous attestent, et que l'opinion vulgaire admet. Il ne faut croire qu'à la raison, non aux sens et à l'opinion. Or la raison condamne la pluralité à l'extravagance; donc la pluralité n'existe pas. N'objectez pas que dans le système de l'unité absolue, le dissemblable aussi devient le semblable, le mouvement le repos, etc.; car notre système ne tombe pas sous de pareilles objections, puisque ces objections ne viennent que de votre hypothèse de la différence, du mouvement, de la pluralité et du monde visible, et que cette hypothèse a été convaincue d'absurdité et de contradiction. Les objections que vous élevez contre notre théorie, du sein d'une théorie détruite, ne portent donc pas. La raison n'admet d'autre autorité que la sienne, et la raison n'existe pour elle-même, ne s'exerce et ne se développe, ne comprend et ne conçoit que sous la condition de l'unité; rien de ce que conçoit la raison n'est dépourvu d'unité. La raison n'a en dernière analyse que l'unité pour forme et pour objet; l'unité est la région, le monde de la raison, le seul monde que des penseurs et des philosophes puissent admettre. Donc, la doctrine de l'unité absolue de Parménide est la seule vraie philosophie. » C'est du haut de ce point de vue qu'il faut envisager et apprécier la dialectique de Zénon, son prétendu scepticisme, son prétendu nihilisme, et en particulier sa polémique contre le mouvement qui a été si peu comprise. Considérée ainsi, cette polémique prend un caractère simple et grand qui a échappé à tous les critiques.

Otez l'unité, ne la supposez jamais, rien n'est uni, rien ne peut l'être, tout est isolé et nécessairement isolé dans le temps comme dans l'espace; le temps et l'espace se réduisent à des points et à des moments qui tendent eux-mêmes à se diviser et à se subdiviser sans cesse. La seule loi qui subsiste est celle de la divisibilité à l'infini, qui détruit tout continu et par consé-

(1) Platon, *Parmenid.*, Bekk., p. 7. — (2) *Ibid.*

quent tout mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les arguments avec lesquels Zénon établissait l'impossibilité du mouvement. Jusqu'ici on les a fort bien exposés et développés en eux-mêmes ; on n'a oublié que le cadre qui les met dans leur vrai point de vue, savoir, l'hypothèse exclusive de la pluralité, c'est-à-dire la négation absolue de l'unité, laquelle emporte la divisibilité à l'infini, laquelle emporte la destruction de tout continu.

Voici ces arguments tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique*, liv. VI, ch. 9.

Ier *Argument*. — « Le mouvement est impossible, car ce qui est en mouvement doit traverser le milieu, avant d'arriver au but (ce qui est impossible, là où il n'y a plus de continu, et où chaque point se divise et se subdivise à l'infini (1). »

IIe *Argument*. — « Le mouvement n'existe pas ; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui va le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût arrivé déjà au point d'où l'autre part (ce qui est impossible avec la divisibilité à l'infini qui, subdivisant infiniment l'espace, met toujours un infiniment petit quelconque entre les deux coureurs (2). »

IIIe *Argument*. — « Le mouvement est identique au non-mouvement. En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il a lieu ; donc (comme on est toujours là où l'on est) la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point (3).) »

IVe *Argument*. — « Le mouvement conduit à l'absurdité. Supposez deux corps (4) égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse ; supposez que l'un parte de l'ex-

(1) Nous avons cité textuellement Aristote avec les seules additions nécessaires pour le faire comprendre, mais il ne sera pas inutile de donner ici le développement de Bayle : « S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre ; car tout mouvement renferme deux extrémités, *terminum à quo*, *terminum ad quem*, le lieu d'où l'on part et le lieu où l'on arrive. Or ces deux extrémités sont séparées par des espaces qui contiennent une infinité de parties, vu que la matière est divisible à l'infini ; il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle de devant, en même temps que vous touchez celle qui est en deçà, de sorte que, pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini, car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux termes, étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne peut les parcourir que dans une infinité de moments... La réponse d'Aristote est pitoyable ; il dit qu'un pied de matière, n'étant infini qu'en puissance, peut fort bien être parcouru dans un temps fini... C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine, car si la matière est divisible à l'infini, elle contient actuellement un nombre infini de parties ; ce n'est donc point un infini en puissance ; c'est un infini qui existe réellement, actuellement... »

(2) C'est l'argument célèbre, appelé l'Achille. Diogène, (IX, 29) dit que Zénon en est l'inventeur, mais il convient que Phavorinus l'attribue à Parménide et à beaucoup d'autres. Bayle : « Supposons une tortue à vingt pas en avant d'Achille ; limitons la vitesse de la tortue et celle de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un ; elle sera donc encore plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le vingt et unième pas, elle gagnera la vingtième partie du vingt-deuxième ; et pendant qu'il gagnera cette vingtième partie, elle parcourra la vingtième partie de la partie vingt et unième, et ainsi de suite. Aristote nous renvoie à ce qu'il a répondu à la précédente objection ; nous pouvons le renvoyer à notre réplique. »

(3) Bayle : « Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or cela est contradictoire, donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche à chaque moment est dans un espace qui lui est égal ; elle y est en repos, car on n'est point dans un espace d'où l'on sort ; il n'y a donc point de moment où elle se meuve ; et si elle se mouvait dans quelques moments, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. »

(4) Bayle : « Ayez une table de quatre aunes, prenez deux corps qui aient aussi quatre aunes, l'un de bois, l'autre de pierre ; que la table soit immobile, et qu'elle soutienne la pièce de bois, selon la longueur de deux aunes à l'occident ; que le morceau de pierre soit à l'orient, et qu'il ne fasse que toucher le bord de la table. Qu'il se meuve sur cette table vers l'occident, et qu'en demi-heure il fasse deux aunes, il deviendra contigu au morceau de bois. Supposons qu'ils ne se rencontrent que par leurs bords, et de telle sorte que le mouvement de l'un vers l'occident n'empêche point l'autre de se mouvoir vers l'orient ; qu'au moment de leur contiguïté, le morceau de bois commence à tendre vers l'orient, pendant que l'autre continue à tendre vers l'occident ; qu'ils se meuvent d'égale vitesse ; dans demi-heure, le morceau de pierre achèvera de parcourir toute la table ; il aura donc parcouru un espace de quatre aunes dans une heure, savoir toute la superficie de la table. Or le morceau de bois dans demi-heure a fait un semblable espace de quatre aunes puisqu'il a touché toute l'étendue du morceau de pierre par les bords ; il est donc vrai que deux mobiles d'égale vitesse font le même espace, l'un dans demi-heure, l'autre dans une heure, donc une heure et une demi-heure font des temps égaux, ce qui est contradictoire. Aristote dit que c'est un sophisme, puisque l'un de ces mobiles est considéré par rapport à un espace qui est en repos, savoir la table, et que l'autre est considéré par rapport à un espace qui se meut, savoir le morceau de pierre. J'avoue qu'il a raison d'observer cette différence, mais il n'ôte pas la difficulté ; car il reste toujours à expliquer une chose qui paraît incompréhensible, c'est qu'en même temps un morceau de bois parcoure quatre aunes par son côté méridional, et qu'il n'en parcoure que deux par sa surface inférieure... »

trémité de l'espace donné, l'autre du milieu (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné, quand l'autre l'aura entièrement parcouru, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal), il en résulte qu'une moitié de temps paraît égale au double. »

Aristote et Simplicius, dans son Commentaire, attribuent positivement ces arguments à Zénon, et les donnent sous le nom d'ἀπορίαι, doutes, arguments négatifs de Zénon contre le mouvement, soit, comme le dit Simplicius, que tous les arguments de Zénon contre le mouvement se réduisissent réellement à quatre, soit qu'il y en eût davantage, mais quatre surtout plus décisifs que les autres. Mais ces arguments n'étaient pas les seuls dont se servissent les adversaires du mouvement. Aristote au même endroit en cite plusieurs autres, par exemple, celui-ci : Tout mouvement est changement; or, changer c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera; on n'est plus où l'on était; autrement, il n'y aurait pas eu de mouvement; on n'est pas où l'on tend, car il n'y aurait pas besoin de mouvement. Le changement et le mouvement ne peuvent donc avoir lieu ni dans ce qu'on était ni dans ce qu'on sera, ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans ce qui n'est ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire dans rien, ce qui est impossible; par conséquent le changement et le mouvement sont impossibles. Un argument curieux est aussi celui par lequel on essayait de démontrer que le mouvement circulaire et sphérique et le mouvement sur soi-même impliquent à la fois le mouvement et le repos. A qui appartenaient ces derniers arguments? Aristote, et après lui Simplicius, les rapportent en général aux sophistes On n'a aucune raison de les attribuer à Zénon; ils appartiennent très-probablement à l'éristique mégarienne encore si peu connue, et qui a fini par représenter et continuer seule en Grèce la dialectique de l'école d'Élée. Il faut bien se garder de les confondre avec les quatre arguments que nous avons exposés, et qui sont les seuls que la critique soit fondée à attribuer à Zénon. Bayle triomphe de ces quatre arguments, et les maintient absolument; tandis que, pris absolument, ils ne renfermeraient que des subtilités vaines; le quatrième même a bien l'air de n'être, dans toute hypothèse, qu'un pur sophisme, et Eudème, au rapport de Simplicius, l'avait déjà bien séparé des trois autres. Parmi ceux-ci le troisième revient au premier, comme l'a remarqué Aristote, ce qui réduit les quatre arguments à deux, le premier et le second, lesquels sont bons relativement, relativement à l'hypothèse exclusive de la pluralité, contre laquelle ils étaient faits. Pour les reprendre en sous-œuvre, il n'est pas besoin d'être sceptique; au contraire, on peut les employer à réfuter le scepticisme, qui résulte nécessairement de l'empirisme, et à démontrer que la pluralité toute seule est incapable d'expliquer les choses, de rendre compte de la continuité de l'espace et du temps, et de la possibilité du mouvement. C'est, dit-on, en entendant répéter ces arguments de Zénon, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se leva et marcha. Mais Zénon aurait très-bien pu répondre à Diogène : Soit : car vous n'avez pas de système, et vous ne niez pas l'unité. Mais quand on est assez sceptique pour nier l'unité, c'est-à-dire, la condition absolue de tout continu, de l'espace et du temps, avouez que c'est une faiblesse ridicule que de n'aller pas jusqu'au bout de son opinion, et de croire, contre tout bon sens, au mouvement sans continu, sans temps et sans espace et dans la dissolution de toutes choses à l'infini. Nous ne connaissons qu'un seul moyen de répondre à Zénon, c'est de rétablir la continuité du temps et de l'espace dans l'unité, et d'admettre, pour la formation du monde, l'intervention de l'unité aussi bien que celle de la pluralité. Mais l'habile éléatique, aussitôt que pour échapper à ses arguments on aurait admis l'unité, partant de là, n'eût pas tardé à rétablir le dogme fondamental de son maître, savoir, que l'unité est indivisible, par conséquent qu'elle exclut la pluralité, et par conséquent encore le mouvement. En effet, le mouvement périt à la fois dans l'une et l'autre hypothèse d'une pluralité sans unité, ou d'une unité sans pluralité. La pluralité toute seule, sévèrement interrogée, ne donne que la divisibilité à l'infini, sans aucune collection, sans aucune totalité possible; car toute collection, toute totalité renferme de l'unité; il en est de même de la plus simple succession; toute succession est plus ou moins un ensemble, une totalité, c'est-à-dire tient à l'unité. Par conséquent, dans l'hypothèse de la pluralité, ni continu, ni contigu, pas de temps, pas d'espace, nulle succession, nulle totalité, nulle coëxistence, nul rapport de points ou de moments. Chaque point devient un infini de points qui se dissolvent et qui se dissolvent infiniment, chaque moment un infini de moments qui se divisent et se subdivisent à l'infini; de là le vide absolu, et dans ce vide absolu, l'absolue dissolution de tout élément composant, si petit fût-il, soit de temps, soit d'espace; par conséquent pas de mesure possible du temps là où il n'y a plus de temps, et aucun passage d'un lieu à l'autre là où il n'y a plus d'espace; par conséquent pas de mouvement. D'un autre côté, supposons que l'unité ne sorte pas d'elle-même, et qu'elle demeure indivisible, vous rétablissez la possibilité du temps et de l'espace, et par conséquent du mouvement; la possibilité, dis-je, mais non pas la réalité; vous rétablissez l'espace et le temps absolu sans temps et sans espace relatif et visible : par conséquent sans mesure, sans mouvement. Le temps et l'espace (*in potentiâ, non in actu*) restent alors dans l'éternité et l'immensité,

dans une éternité sans succession, dans une immensité sans forme, dans une existence absolue, vide de toute existence positive, dans une immobilité complète. Voilà où conduit l'idée exclusive de l'unité, ou l'idée exclusive de la pluralité. Il faut les unir, et fondre ensemble la pluralité et l'unité pour obtenir la réalité; *τὸ ἓν καὶ πολλά*.

Aristote, *Phys.*, IV, 3, nous a aussi conservé une objection de Zénon contre l'espace, qui montre parfaitement l'esprit général de sa dialectique, laquelle consistait à pousser ses adversaires dans l'abîme de la divisibilité à l'infini, et dans une multiplicité qui se détruirait elle-même par le défaut de toute unité. Il disait : « L'espace est le lieu des corps, mais dans quel espace est l'espace lui-même? » Dans un autre espace; et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini, sans qu'on puisse s'arrêter logiquement, à moins qu'on ne veuille sortir de la pluralité pour admettre l'unité, c'est-à-dire ici l'unité absolue de l'espace. Dans ce sens, l'argument de Zénon nous paraît excellent, et loin d'aller contre l'espace en soi, il tend à l'établir en établissant sa condition, savoir, l'unité.

On cite, d'après Aristote, une phrase entière de Zénon, qui semble lui faire nier précisément ce qu'il avait pris tant de peine à établir et même à établir exclusivement, c'est-à-dire l'unité. Mais il faut entendre bien autrement cette phrase importante. Encore une fois, avec la seule catégorie de la pluralité, on ne peut obtenir que des quantités indéfinies, sans addition possible, sans totalité; car la totalité, qu'il faut encore bien distinguer de l'unité en elle-même, est l'application de l'unité à des quantités qu'elle assemble et réunit en un tout quelconque. Supposez l'esprit humain vide de toute idée d'unité, et, ce qui est la même chose conçue extérieurement, supposez la nature dépourvue de toute force assimilatrice, attractive et composante, il n'y a de possible ni une seule proposition, ni une seule chose déterminée et finie. Voilà l'existence telle qu'elle résulte rigoureusement du système qui exclut toute idée d'unité. Zénon démontre aisément qu'une pareille existence, *τὸ ἓν*, n'ayant rien de fixe et d'absolu, ressemble à une non-existence, *τὸ μὴ ὄν*, puisque par la divisibilité à l'infini, son attribut essentiel, elle y tend sans cesse. La vertu de l'unité est de ne point tomber dans une pareille existence. De là la proposition célèbre : « Si l'unité est indivisible, elle n'est pas, » c'est-à-dire, elle n'est pas dans le sens empirique du mot. En effet, être, pour l'empirisme, les sens et le vulgaire, « c'est être une quantité, qui, ajoutée ou « retranchée, augmente ou diminue ce de quoi on la « retranche ou ce à quoi on l'ajoute, c'est-à-dire une « quantité matérielle; c'est là l'existence réelle. La « monade ou l'unité, ne remplissant pas cette condi« tion, n'est pas (1). » Tel est le sens véritable de la phrase de Zénon conservée par Aristote, phrase si souvent citée et si peu comprise. Il est évident qu'une fois l'existence réduite à l'existence matérielle et empirique des Ioniens, dont l'attribut fondamental est la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire la tendance au néant, l'unité, dont l'attribut fondamental est l'indivisibilité, ne peut exister de cette manière, afin d'exister de la vraie existence, de cette existence qui ne tend pas au néant, mais repose immobile, sans commencement comme sans fin, *ἀγένητον καὶ ἀΐδιον*. La proposition de Zénon contre la réalité empirique et matérielle de l'unité ne tient donc pas à un système de nihilisme, comme on l'a tant répété, mais tout au contraire au réalisme transcendental de l'idéalisme dorien. Rien n'est moins nihiliste que l'école d'Élée, car elle tend à l'existence absolue; mais à ses yeux l'existence absolue exclut toute existence relative; de là l'existence relative et phénoménale assimilée à la non-existence, *τὸ ἓν μὴ ὄν*; ou bien, l'existence phénoménale est-elle prise pour type de l'existence, voilà l'unité indivisible, laquelle n'existe que de l'existence absolue, assimilée à la non-existence, *τὸ ἓν ἀδιαίρετον μὴ ὄν*.

Ce que nous avons dit du nihilisme de Zénon, il faut le dire de son prétendu scepticisme et de l'habileté qu'on lui attribue à soutenir le pour et le contre. Sans doute il soutenait le pour et le contre; mais dans quelle sphère? Dans celle de ses adversaires, dans celle de l'empirisme. Or l'empirisme ou la négation de toute réalité transcendentale, et par conséquent de l'unité absolue qui ne se trouve pas dans la scène visible de ce monde, l'empirisme ne peut admettre, au lieu de l'unité, qu'une simple totalité, et encore par inconséquence; car l'idée de la totalité tient à celle de l'unité; et à la rigueur l'empirisme ne peut admettre que la pluralité sans totalité, c'est-à-dire la pluralité non ramenée à l'unité, la pluralité en soi, avec la divisibilité à l'infini pour caractère unique; l'empirisme implique donc la destruction de tout autre rapport que celui de la différence. Et ce n'est pas là seulement une conséquence forcée de l'empirisme ionien; c'en était une conséquence avouée et consentie : c'était le système même d'Héraclite. En effet de même que l'unité indivisible de l'école éléatique est le dernier et nécessaire résultat de l'idéalisme dorien et pythagoricien, de même la différence, l'opposition absolue d'Héraclite (*ἐναντιότης*) est le dernier terme de l'empirisme ionien. Voilà les deux grands systèmes exclusifs de la philosophie dans leur idéal le plus rigoureux : il appartenait au génie grec de les produire presque à son berceau. Héraclite et Parménide les représentent dans toute leur grandeur et dans toute leur misère. Admirables l'un contre

(1) Aristote, *Métaph.*, II, édit. Brandis, p. 56 et 57.

l'autre, ils se détruisent d'eux-mêmes; et Zénon raisonnait à merveille lorsque, pour attaquer le système de la pluralité, il se plaçait dans le cœur même de ce système, dans le système d'Héraclite. Là, en effet, par une manœuvre habile, il lui était aisé de tourner ce système contre lui-même, et de démontrer qu'une absolue différence est une absolue ressemblance, et que l'absolue opposition est l'absolue confusion. Si tout est essentiellement différent, tout a quelque chose d'essentiellement commun, savoir, d'être différent; l'identité est donc encore sous cette apparente discordance; l'opposition est à la surface sur la scène de ce monde, et l'identité est au fond dans le principe invisible des choses. Zénon ramenait ainsi l'opposition à l'identité, et détruisait de fond en comble le système d'Héraclite, en le forçant de rentrer dans celui de Parménide, du haut duquel ensuite il foudroyait de nouveau celui d'Héraclite, prouvant de reste que l'unité, si elle est rigoureusement acceptée, ne conduit qu'à elle-même, ne sort pas d'elle-même, et exclut toute pluralité, toute différence, c'est-à-dire tout phénomène et tout empirisme. Le scepticisme n'était donc pas dans la pensée de Zénon; au contraire, il y avait un dogmatisme excessif; mais le chemin de ce dogmatisme était un scepticisme apparent, une dialectique qui a l'air de se jouer de toute vérité en soutenant alternativement le pour et le contre. Car il fallait bien que Zénon admît un moment, avec Héraclite, que tout se meut et que tout diffère, pour soutenir ensuite que si tout est mû, tout est repos, que si tout diffère, tout se ressemble, et que si tout est pluralité, par cela même tout est unité. Contre Héraclite, contre tout système exclusif qui se réfute par ses conséquences, ce genre d'arguments était excellent; c'était là le vrai terrain où il fallait se mettre, et Zénon s'y est mis. Il était en effet curieux de faire voir que cet empirisme, si fier de son bon sens apparent et du sentiment de la réalité vis-à-vis l'idéalisme pythagoricien, n'était lui-même qu'une confusion déplorable qui dans le détail renfermait les conséquences les plus contradictoires et les plus ridicules. Cette confusion, ces contradictions, ces extravagances, ce oui et non perpétuel, ce scepticisme universel était la conséquence nécessaire de l'empirisme dont Zénon voulait l'accabler, pour ramener à l'unité absolue dans laquelle il n'y a plus de contradiction, à un dogmatisme ferme et solide; et, chose admirable, on lui a prêté précisément le scepticisme, la confusion et les folies qu'il imputait à ses adversaires!

Reste à examiner un point très-obscur que personne n'a remarqué ni éclairci, et qui mérite bien de l'être. Cet adversaire du mouvement, du temps, de l'espace, de l'existence visible et sensible est tout à coup transformé par Diogène en un physicien et un naturaliste. Après avoir rappelé les arguments de Zénon contre le mouvement, et en général tout un ordre d'opinions qui détruit l'existence du monde, Diogène, avec le plus grand calme, passe à l'exposition du système physique de Zénon. Il nous apprend (1) que Zénon « admettait « plusieurs mondes, mais avec la réserve qu'il n'y a point « de vide, que tout est composé de froid et de chaud, « de sec et d'humide, confondus entre eux, que « l'homme vient de la terre, que l'âme (ψυχή; il s'agit « ici du principe vital et non de l'âme des modernes) « est un mélange des éléments précédents dans une « telle harmonie qu'aucun d'eux ne prédomine. » On se demande ce que ceci veut dire, et quel est le mot de cette nouvelle énigme. Le voici, selon nous. Nous avons fait voir ailleurs que la réputation de sceptique qu'on avait faite mal à propos à Xénophane, vient très-probablement de ce qu'on aura pris pour sa philosophie tout entière un des côtés de cette philosophie, et de ce qu'en effet Xénophane si dogmatique en métaphysique, dans la région de l'entendement, était sceptique en mythologie et dans la sphère de l'opinion. Parménide ajouta à la fois au dogmatisme et au scepticisme de son maître, et les augmenta en raison directe l'un de l'autre. Son poëme sur la Nature avait, dit-on, deux parties, la première toute métaphysique et idéaliste, où il n'admettait d'autre monde que celui de la raison, savoir, l'unité et ses attributs essentiels, la seconde où il traitait du monde du vulgaire, de l'opinion et des sens, τὸ δοξαστόν, où même il empruntait le langage de la mythologie de son temps. C'était dans cette seconde partie que se trouvaient vraisemblablement, avec les fables mythologiques, acceptées comme des fables et des illusions de l'imagination, les débris de la physique ionienne de Xénophane, conservés, mais relégués parmi les fables et les préjugés, dans le domaine de la simple opinion. Parménide ne consentait à traiter du monde que dans la seconde partie de son ouvrage, comme d'une simple opinion et d'un phénomène sans réalité; mais enfin il en traitait, et il rendait compte, à sa manière, des apparences sensibles. C'est sans doute par une pareille condescendance que Zénon s'occupait aussi de physique. C'est ainsi du moins que nous interprétons le passage de Diogène sur la physique de Zénon. Mais ce hors-d'œuvre de physique, qui dans Xénophane attestait l'influence des opinions ioniennes et de l'esprit de sa première patrie, retranché par Parménide de la vraie philosophie et rejeté parmi les préjugés populaires, occupe à peine une place dans Zénon; et nul autre auteur n'en dit un mot après Diogène, excepté Hésychius qui le copie.

Ce n'est pas là que l'histoire doit chercher et apercevoir Zénon d'Élée : il est tout entier comme philosophe dans la polémique qu'il a instituée contre la

(1) Diog., IX, 30.

pluralité et l'empirisme. Il n'y a même que cela qui repose sur des preuves bien certaines. Zénon, dans sa carrière philosophique, est, comme dans sa vie, l'ἀνὴρ πρακτικός de l'école d'Élée. Là il se mêle aux événements politiques de son temps, entreprend la défense des lois de sa patrie, et succombe dans cette entreprise; ici il descend des hauteurs de l'unité absolue dans les contradictions de la pluralité, du relatif et du phénomène, et épuise dans cette lutte toutes les forces de son génie. Ce génie est purement dialectique : c'est là qu'est l'originalité du rôle de Zénon et son caractère historique : c'est par là qu'il a sa place dans l'école d'Élée, dans la philosophie grecque et dans l'histoire de l'esprit humain. Faible encore et indécis dans Xénophane, l'idéalisme éléatique s'affermit, acquiert de l'unité et de la rigueur entre les mains de Parménide, qui l'expose et le développe systématiquement, tandis que dans Xénophane, comme l'a très-bien remarqué Aristote, c'est moins un système qu'un pressentiment fécond et une intuition sublime. L'unité de Xénophane renfermait encore, jusqu'à un certain point, dans une harmonie incertaine, l'unité et la pluralité, l'esprit et la nature, Dieu et le monde, le théisme et le panthéisme, quelque chose de l'esprit dorien et quelque chose de l'esprit de l'Ionie. Mais Parménide est exclusivement dorien, théiste, idéaliste, unitaire. Tout dualisme a disparu dans l'abîme de l'unité absolue. L'unité absolue a perdu tout rapport avec autre chose qu'elle-même; car en tant qu'unité absolue, elle exclut tout ce qui n'est pas elle : par conséquent même en elle, elle exclut toute différence, toute distinction, par conséquent encore tout rapport d'elle-même à elle-même, identité et indivisibilité sans puissance différentielle, unité sans nombre, éternité sans temps, immensité sans forme, intelligence sans pensée, pure essence sans qualité et sans contenu. C'était là la perfection systématique de l'école d'Élée; car c'était là sa dernière conséquence; en effet il n'y a rien par delà l'Être en soi, et la borne infranchissable de toute abstraction est atteinte. Mais l'entier développement d'un système exclusif, en trahissant son vice fondamental, entraîne sa ruine. Parvenu au sommet, et pour ainsi dire sur le trône de l'abstraction, sans autres sujets que des ombres, ou plutôt sans ombres mêmes, car l'indivisible unité ne doit pas même projeter une ombre, l'idéalisme éléatique trouvait sa perte inévitable dans sa rigueur systématique. Les conséquences accusaient trop et renversaient irrésistiblement leur principe. Mais en même temps il était réservé à l'école d'Élée d'accabler, en tombant, l'empirisme ionien; et sans pouvoir sauver le système de Parménide, la mission de Zénon était de détruire celui d'Héraclite. En effet, si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et pour parler le langage de la science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire une substance vaine, puisqu'elle est dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance, de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée de la substance, l'attribut sans sujet, la force sans base, la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien à faire paraître. Or, la cause sans substance, comme la substance sans cause, le mouvement sans un moteur immobile, comme un centre immobile sans force motrice, l'identité absolue sans différence, comme la différence sans identité, l'unité sans pluralité, comme la pluralité sans unité, l'absolu sans relatif et sans contingent, comme le relatif et le contingent sans quelque chose d'absolu, c'étaient là deux erreurs contradictoires, deux systèmes exclusifs qui devaient, en se rencontrant sur le théâtre de l'histoire, se briser l'un contre l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non; rien ne se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se transforme dans l'histoire comme dans la nature. En effet, que suit-il de la polémique de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'unité et la différence soient des chimères; mais tout au contraire que la différence et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles, qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la différence, et la différence à l'unité, et par conséquent qu'après s'être combattus, pour s'éprouver, les deux systèmes opposés n'ont qu'à retrancher les erreurs, c'est-à-dire les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient; pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un même tout, les deux éléments intégrants de la pensée et des choses, distincts sans s'exclure, intimement liés sans se confondre. Tel devait être le résultat de la lutte de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique. Ce résultat était dans la destinée de la philosophie grecque; mais il ne parut qu'en son temps. L'effet immédiat et apparent fut la double ruine du système d'Héraclite et du système de Parménide, l'un par l'autre. Zénon, avec sa dialectique, opéra cette lutte mémorable et s'y épuisa; encore une fois, c'était là sa destinée dans la philosophie comme dans la vie.

Nous avons essayé d'envisager et de présenter sous son véritable jour la dialectique de Zénon; mais si elle a été peu comprise généralement, il ne faut peut-être pas s'en beaucoup étonner. Il est naturel qu'un homme qui voile son but et ce qu'il y a de positif et de grand dans ses desseins pour n'en laisser paraître que le côté négatif, qui a l'air d'accepter les opinions de ses adversaires afin de les mieux réfuter par les conséquences auxquelles il les pousse, en supposant, ce qui est inévitable, qu'il soit lui-même

descendu à quelques subtilités; il est, dis-je, très-naturel qu'un tel homme ait été mal compris, et qu'il ait passé auprès du grand nombre pour un simple disputeur qui soutient tour à tour le pour et le contre. C'était là en effet la réputation que lui avait faite Timon le Sillographe, qui pourtant rend justice à sa loyauté (1). Isocrate (2), Plutarque (3), Sénèque (4) le représentent comme un sophiste, dont l'unique but est de trouver des objections contre toute doctrine sans en établir aucune, ne faisant pas réflexion que si Zénon n'établit aucune doctrine, c'est qu'il n'en avait pas besoin, celle de Parménide son maître, étant là, et qu'ainsi tout son effort devait être de réfuter les adversaires de Parménide, et de les pousser à la contradiction et à l'absurde. On comprend fort bien ces malentendus de la part de simples amateurs de philosophie, mais il est plus remarquable que Platon lui-même ait paru s'y tromper dans le *Phèdre*, où il a l'air de confondre Zénon avec les autres sophistes (5). Mais contre Platon, nous avons Platon lui-même, et au jeune ami de Socrate, qui n'était pas encore sorti de sa ville natale, et ne connaissait la doctrine éléatique et la dialectique de Zénon que par ouï-dire, d'après l'impression qu'elle avait faite à Athènes, et à travers les préjugés du bon sens socratique, nous pouvons opposer le philosophe mûri par l'âge, l'étude et les voyages, qui dans un ouvrage spécial, dont le but avoué est l'examen de la philosophie éléatique, et dont les personnages sont précisément Parménide et Zénon, nous montre le disciple imbu de la même doctrine que le maître, partageant le même dogmatisme, et le dogmatisme le plus absolu qui fût jamais, avec cette seule différence que l'un, déjà affaibli par les années, se contente d'exposer sa doctrine, et que l'autre, jeune encore, plein de force et d'audace, attaque ceux qui attaquent Parménide, et les combat avec leurs propres armes, le ridicule et l'absurdité des conséquences. Rien de plus clair et de plus positif que cette déclaration de Platon, dans l'introduction du *Parménide;* et toutes les autorités doivent fléchir devant celle-là. Sans doute on peut supposer avec Simplicius, *sur la Physique d'Aristote*, et avec Tennemann, que dans le cours de la discussion, Platon, voulant faire connaître l'école éléatique tout entière, et épuiser la question de l'unité et de la pluralité, a rassemblé et concentré dans Parménide et dans Zénon tous les autres personnages de l'école d'Élée, et prêté à ces deux philosophes beaucoup d'arguments qui appartenaient réellement à plusieurs autres. Cette supposition est plus que vraisemblable : mais il n'en faut pas conclure le moins du monde que dans l'avant-scène, et lorsqu'il s'agit seulement de décrire et de faire connaître les différents personnages de son drame, Platon se soit amusé à leur attribuer, sans aucune nécessité, des caractères et des desseins imaginaires, à établir entre le maître et le disciple une identité de doctrine qui n'eût pas existé, et une différence de méthode qui n'eût pas existé davantage, à feindre, par exemple, que Zénon avait embrassé de bonne heure un rôle qui n'eût pas été le sien, quand tout le monde à Athènes, et surtout à Mégare, eût pu se moquer de Platon. Il est absurde de supposer qu'il eût prêté à Zénon tel ouvrage entrepris dans tel but, écrit avec telle méthode, divisé de telle manière, contenant telle polémique, réfutant telles hypothèses, si rien de tout cela n'eût été vrai, et n'eût été généralement connu et admis. Ce témoignage de Platon, si clair, si précis, si étendu, dans un de ses meilleurs et de ses plus authentiques ouvrages, nous paraîtrait décisif, fût-il seul. De plus, Proclus, dans son *Commentaire sur le Parménide*, emploie tout le premier livre à développer l'introduction du dialogue de Platon; et partout il confirme ce qu'avait avancé Platon. On ne saurait trop se pénétrer du poids que doivent avoir, contre des assertions courtes et obscures, de longs morceaux, comme l'introduction entière du *Parménide*, et le premier livre du commentaire de Proclus, où rien n'est laissé à une interprétation arbitraire, et où tout est présenté avec une étendue, une clarté et une abondance de détails et de renseignements qui ne laissent rien à désirer ni à contester. C'est sur cette base que nous nous sommes appuyé avec confiance; c'est avec cette autorité que nous avons éprouvé toutes les autres. A la lumière que Platon nous offre, on se reconnaît et on s'oriente dans les détours de l'école d'Élée; on aperçoit la place de Zénon dans cette école, ses rapports avec ses devanciers, et en même temps la différence qui l'en sépare et lui donne un caractère propre et original; on conçoit sa mission; et sa dialectique cesse alors d'être

(1) Ἀμφοτερογλώσσου δὲ μέγα σθένος οὐκ ἀπατηλὸν Ζήνωνος, πάντων ἐπιλήπτορος....... Plutarq., *Vit. Pericl.*

(2) *Encom. Helen.*, 2. Ζήνωνα τὸν ταυτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν.

(3) Plutarq., *Vit. Pericl.*, ἐλεγκτικήν τινα καὶ δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσαν...... ἕξιν. Dans un écrit perdu dont Eusèbe nous a conservé des extraits (*Præpar. Evangel.*, I, 8), Plutarque dit de Zénon : *Il n'a rien établi sur ce point* (l'origine du monde), *mais il a fait une foule d'objections*. En effet, Parménide, et même avant Parménide, Xénophane, ayant établi la vérité, savoir, que l'être véritable, l'unité n'a pas de naissance et de commencement, il ne restait plus à Zénon qu'à attaquer l'hypothèse de la naissance des choses et du monde.

(4) *Epist.*, 88. Zeno Eleates omnia negotia de negotio dejiciens, ait nihil esse. Si Parmenidi credo, nihil est præter unum; si Zenoni, ne unum quidem.

(5) Tom. VI de ma traduction, p. 85.

une logomachie inintelligible. Or, il nous paraît que c'est une méthode fort commode, mais très-peu critique et philosophique, au lieu d'approfondir une doctrine jusqu'à ce qu'on la comprenne et qu'on y trouve un sens, de se tirer d'affaire et de trancher toute difficulté en y supposant une extravagance qui nous absout de n'y rien comprendre et nous dispense de l'étudier. Il ne faut pas être si prompt à trouver des extravagances. L'histoire en général, et en particulier l'histoire de la philosophie, a son plan, ses lois, et une marche régulière; les grands systèmes que produit l'esprit humain ont un sens raisonnable qu'il faut pénétrer : un homme ne devient pas célèbre parmi ses semblables par de pures folies, et le dernier et illustre représentant de la grande école d'Élée mérite bien de n'être pas tout d'abord traité d'absurde sans examen.

En somme, notre manière de concevoir Zénon, sa vie et ses ouvrages, repose sur l'introduction du *Parménide* de Platon, commentée et confirmée par Proclus. Nous regardons les différents arguments contre le mouvement, qu'Aristote nous a conservés et qu'il attribue à Zénon, comme une partie des détails cachés sous les généralités indiquées dans l'introduction du *Parménide*. Quand d'un côté Platon déclare que Zénon, dans un de ses ouvrages, examinait successivement diverses hypothèses empruntées à l'empirisme et au système de la pluralité, et dont il tirait des conséquences à la fois rigoureuses et en contradiction avec les hypothèses données; quand lui et son commentateur Proclus, sans énumérer ces hypothèses, expriment nettement les résultats de l'argumentation dont elles étaient le sujet, savoir, que sans unité la pluralité est inadmissible, que la pluralité bien examinée renferme l'unité, la différence la ressemblance, le mouvement le repos, et que le mouvement sans unité est impossible; et quand d'un autre côté nous trouvons dans Aristote l'énumération précise de divers arguments contre le mouvement et contre l'espace; quand enfin, en mettant ces détails dans le cadre général que Platon nous fournit, on leur donne un sens raisonnable et un but intelligible, et que par là on explique toutes choses, n'est-on pas fondé à admettre une supposition si naturelle et si plausible, à considérer les arguments que nous a conservés Aristote comme quelques-uns de ceux que devaient renfermer les hypothèses indiquées par Platon, à les y rapporter comme les détails aux généralités, et à interpréter les détails dont le caractère est obscur et douteux par le caractère non équivoque et non contesté des généralités? Il est vrai qu'Aristote, dans les endroits où il cite les quatre arguments contre le mouvement, ne les ramène pas au point de vue sous lequel Platon nous présente la polémique de Zénon dans le *Parménide;* mais d'abord il ne dit pas non plus que Zénon prît ces arguments d'une manière absolue; ensuite, comme plus tard ces arguments furent employés absolument par les sophistes, et qu'Aristote considérait plutôt l'abus qu'on en avait fait que le sens qu'ils pouvaient avoir dans l'esprit de leur inventeur, il n'est pas étonnant qu'il les ait pris lui-même absolument, et qu'il ait cherché à y répondre aussi d'une manière absolue. Enfin, nous avouerons que les réponses d'Aristote, commentées et développées par Simplicius, nous paraissent, ainsi qu'elles ont déjà paru à Bayle, assez peu satisfaisantes. Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui-même ne raisonne guère mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon repose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité. Au reste nous convenons qu'en effet Aristote n'est pas favorable au point de vue que nous avons adopté, mais nous avons pour nous l'autorité de Platon, que nous devions préférer; car la critique peut-elle hésiter entre quelques lignes jetées sans développement et en passant, de sorte que ce qui appartient précisément à Zénon n'est pas très-facile à reconnaître, et un long passage d'un ouvrage composé *ex professo*, non pas seulement sur les matières traitées par Zénon, mais sur l'école à laquelle il appartient, sur son maître et sur lui-même, sur ses opinions et sa méthode? La question critique est de savoir si on donnera à quelques lignes d'Aristote une certaine interprétation, ou si l'on rejettera absolument l'autorité du *Parménide* de Platon.

Les deux autres passages de Zénon, contre l'espace et l'existence empirique de l'unité, se trouvent dans Aristote, *Physique*, IV, 3, et dans la *Métaphysique*, II, éd. Brandis, p. 56, 57. Il est fait aussi allusion à la prétention de Zénon, que le mouvement est impossible, dans les *Premières Analytiques*, édit. Sylb., tome I, p. 184; dans les *Topiques*, éd. Sylb., tome I, p. 411 et 457. Le livre des *Lignes insécables*, éd. Sylb., tome VI, contient plusieurs phrases d'Aristote, plus ou moins défigurées par George Pachymère, mais où l'on reconnaît pourtant, à travers les réfutations d'Aristote et les raisonnements tronqués de Zénon, le but que celui-ci avait toujours devant les yeux, savoir, de ramener à un principe indivisible, en montrant toutes les extravagances de la divisibilité à l'infini. Tous les passages du traité de G. Pachymère qui se rapportent à Zénon regardent quelqu'un des quatre arguments contre le mouvement.

Peut-être semblera-t-il étrange que nous n'ayons fait aucun usage du livre d'Aristote sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, livre sur lequel nous nous sommes souvent appuyé ailleurs pour établir plusieurs opinions de Xénophane. Notre réponse est que la partie de ce petit traité qui concerne Xénophane, quoique visiblement corrompue et d'une interprétation très-

difficile sur plusieurs points, est cependant intelligible en général, tandis que la partie qui regarde Zénon est dans un état tel que nous avouons franchement que tous nos efforts pour l'entendre n'ont abouti qu'à une interprétation incertaine et arbitraire, sur laquelle nous n'osons asseoir aucun résultat critique et vraiment historique. Il n'est pas même encore universellement reconnu qu'il s'agisse dans cette partie de Zénon et non de Mélisse. Nous avons donc négligé cet écrit, dont la meilleure édition est celle de Fülleborn (1), *Commentatio quâ liber de Xenoph., Zen. et Gorg. passim illustratur*, Halle, 1789. Voyez aussi Spalding, *Commentarius in primam partem libelli de Xen., Zen. et Gorg.*, Berlin, 1793.

Outre l'autorité de Platon et de Proclus d'un côté, d'Aristote et de Simplicius de l'autre, il n'y a plus guère dans l'antiquité d'autre témoignage sur Zénon d'Élée que l'article de Diogène de Laërte, IX, 25-30, qui a passé dans les extraits des écrivains postérieurs. Parmi les modernes, il faut consulter, mais avec précaution, l'excellent article de Bayle, qui, selon sa coutume, se complaît à faire de Zénon un sceptique. Il est curieux de lire Brucker sur toute l'école d'Élée, et en particulier sur Zénon, pour se faire une idée de la mauvaise humeur de ce bon et savant homme contre une doctrine qui surpasse son intelligence, et qui lui paraît avoir quelque rapport avec le panthéisme. Aux yeux de Brucker, Zénon est un sceptique et un sophiste. Kant est le premier, je crois, qui, dans la *Critique de la raison pure*, ait soupçonné que les contradictions auxquelles Zénon réduit tour à tour tous les phénomènes, ne sont pas aussi sophistiques qu'on l'a prétendu, et que Zénon peut-être n'a pas voulu nier absolument les deux termes de la contradiction, mais seulement prouver par là que l'un et l'autre, admettant une contradiction raisonnable, ne peuvent avoir une vérité absolue. Cette remarque appartenait de droit à l'auteur des *Antinomies* de la raison, à celui qui a montré le premier les contradictions de propositions réputées également raisonnables, et qui par là, sans les détruire, a réduit leur valeur, et les a reléguées dans une sphère inférieure d'évidence. Depuis, Tiedemann (*Geist der speculative Philosophie*, tom. I, pages 285-300) et Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, tom. I, pag. 191-206), sans avoir reconnu le véritable point de vue sous lequel il faut considérer la dialectique de Zénon, ne l'ont pas du moins traitée comme une pure logomachie. Quant aux détails, il est impossible de mieux exposer que ces deux savants critiques les arguments de Zénon contre le mouvement et l'espace, d'après Aristote et Simplicius. Staüdlin (*Geschichte und Geist des Scepticismus*, tome I, pag. 200-216, Leipzig, 1804) a le bon sens de défendre Zénon contre l'accusation qui lui est généralement faite de n'avoir été qu'un sophiste. Il refuse de mettre parmi les Gorgias, les Protagoras, les Hippias et les Prodicus, l'homme austère qui préféra l'obscurité d'une petite ville vertueuse aux magnificences d'Athènes, et la mort à la servitude : Staüdlin ferait volontiers pour Zénon une classe particulière de sophistes. Il va même jusqu'à convenir qu'on n'a pas de raison solide pour le considérer comme un sceptique.

On peut encore consulter sur Zénon les ouvrages suivants : Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi indè à Xenophane Colophonio, primo ejus auctore, usquè ad Spinosam Comment. societ. scient. Goetting.*, X ;—Car. H. Erdm. Lohse, *Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, et de unicâ horum refutandorum ratione, præside* Hoffbauer, Halle, 1794, in-8 ; — Tiedemann : *Utrùm scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates? Nov. Bibl. phil. et crit.* 1, fasc. 2.

(1) Cependant on en peut employer quelques lignes qui dans le texte même sont rapportées à Zénon ; par exemple, celles-ci qui éclaircissent le passage de la *Métaphysique* où Zénon pousse tout principe empirique à la divisibilité indéfinie, pour ramener, par les extravagances que la divisibilité engendre, à l'indivisibilité du principe transcendental : *Quelle que soit cette existence visible, eau ou terre, il faut qu'elle ait plusieurs parties, comme le prétend Zénon.* Il y est fait aussi allusion à l'opinion de Zénon sur l'espace.

SOCRATE.

DE LA PART QUE PEUT AVOIR EUE DANS SON PROCÈS

LA COMÉDIE DES NUÉES.

On a beaucoup agité la question, quelle a été l'influence de la comédie des *Nuées* sur l'accusation intentée plus tard à Socrate. Schleiermacher tire du *Banquet* et de la présence d'Aristophane dans la compagnie des amis intimes de Socrate, cette conclusion, qu'il n'y eut jamais de haine véritable entre le comique et le philosophe ; et en effet, quand on voit la citation tout à fait amicale que Platon fait dans *le Banquet* (1) d'un passage satirique des *Nuées*, on peut supposer qu'il ne lui restait nulle rancune des traits qu'Aristophane avait lancés contre son maître, comme le prouve encore le beau distique de Platon sur Aristophane (2). Je suis aussi très-convaincu que jamais Aristophane n'eut aucune mauvaise intention contre Socrate, et que dans *les Nuées*, qui furent jouées vingt-trois ans avant l'accusation, il ne songeait pas le moins du monde à préparer cette accusation. Si c'est là la seule induction que l'on veut tirer du *Banquet*, je l'accepte, et là-dessus je suis complétement de l'avis de Schleiermacher (3), de Wolff (4), d'Ast (5), du *Quarterly Review* (6), et de Prinsterer (7) ; mais si, abstraction faite des intentions d'Aristophane, on veut conclure du *Banquet* que la pièce des *Nuées* n'eut aucune influence sur le procès de Socrate et ne s'y rapporte d'aucune manière, j'avoue qu'il m'est impossible de partager cette opinion. Tout concourut dans la mort de Socrate, comme il arrive toujours dans les événements nécessaires. Les causes de celui-ci furent :

1° Les ressentiments du peuple lettré et des beaux esprits du temps, que Socrate avait soulevés en démasquant leur ignorance ;

2° Les ombrages de la toute-puissance démocratique qu'irritait l'impassible équité de Socrate ;

3° Le courroux longtemps contenu du pouvoir sacerdotal, qui, après avoir vu d'assez mauvais œil les premières études physiques et astronomiques de Socrate, fort suspectes de tendre plus ou moins directement à ruiner le paganisme (témoin l'affaire d'Anaxagore et de plusieurs autres physiciens), éclata enfin lorsqu'il vit Socrate proclamer, à la place des divinités consacrées, une Providence, manifestée à la fois dans la nature par les causes finales auxquelles se rapportent en dernière analyse tous les phénomènes extérieurs, et dans l'homme, dans Socrate par exemple, par la voix intime de la conscience, organe immédiat et incorruptible de la divinité (c'est le sens du mot Δαίμων), qui dispense de recourir à l'intermédiaire officiel de la religion établie et de ses ministres.

Telles furent les causes du procès de Socrate ; mais ce fut surtout l'accusation d'impiété qui l'accabla : la religion menacée rallia autour d'elle l'État compromis et l'art insulté. Or nous avons fait voir ailleurs que les réponses équivoques de l'*Apologie* (8) ne sont rien moins que satisfaisantes sur l'article de l'impiété, et il y a quelque chose d'absurde aujourd'hui à vouloir défendre Socrate d'avoir été en effet peu orthodoxe de son temps, et le premier héraut de la révolution dont il fut le martyr, et à laquelle il a attaché son nom. Si Socrate avait pensé comme Euthyphron, il serait mort dans son lit ; mais l'adorateur impie d'un dieu inconnu, le prophète d'une foi nouvelle devait finir comme il a fini. Disons-le nettement : en attaquant le paganisme, sur lequel reposait l'État dans l'antiquité, Socrate ébranlait l'État ; devant l'État il était coupable. Or Aristophane, excellent citoyen, gardien et vengeur de l'État et de la religion, et qui du haut de son

(1) Voyez ma traduction, t. VI, p. 339.

(2) Olympiodore, *Vie de Platon dans le Commentaire sur l'Alcibiade :*

> Les Grâces cherchant un asile,
> Rencontrèrent l'esprit d'Aristophane.

(3) *Platon's Werke*, IIe p., t. II, p. 383.

(4) *Sympos., Einleit.*, p. 42.

(5) *Platon's Leben und Schrifften*, p. 317.

(6) N° 42, sept. 1819, p. 271.

(7) *Prosopographia platonica*, p. 177.

(8) Traduct. de Platon, Argum. de l'*Apologie*, t. I, p. 53.

théâtre comme d'une tribune combattait sans pitié, avec les armes redoutables du ridicule, tout ce qui lui paraissait contraire aux intérêts de la patrie et à l'ordre établi, Aristophane, sentinelle vigilante, devait jeter un cri d'alarme à la nouvelle direction des études de la jeunesse athénienne, et à l'apparition d'oisifs novateurs occupés des cieux plus que de la patrie, et dans les cieux trouvant des astres à la place des dieux du pays. Socrate était au premier rang de ces novateurs ; Aristophane les persifla donc au nom de l'État dans la personne de Socrate. Dans l'antiquité, la religion, l'État et l'art se prêtaient une force mutuelle : la première comédie avait une mission très-sérieuse, et les bouffonneries d'Aristophane couvrent des pensées profondes. Assurément Aristophane n'eut pas l'intention de dresser l'acte d'accusation de Socrate, pas plus que Socrate n'eut l'intention de faire une révolution ; mais dans l'histoire, il ne s'agit pas des intentions des hommes, il s'agit de leurs actes, de leur caractère général et de leurs effets incontestables. Socrate était l'organe d'innovations qui devaient triompher, mais dont le jour n'était pas venu ; Aristophane était le défenseur presque officiel de la cause attaquée par Socrate. Les deux personnes pouvaient se voir et même s'aimer ; les deux causes étaient ennemies, et la plus forte accabla l'autre. D'abord, la religion menacée se suscita pour vengeur un poëte qui attaqua les innovations dans la personne de Socrate, seulement par le ridicule ; enfin le mal s'accroissant et le ridicule poétique étant impuissant, la religion appela l'État à son secours pour la délivrer de leur redoutable adversaire, sauf d'ailleurs à Aristophane et à Socrate, dans l'intervalle de la représentation des *Nuées* à l'accusation juridique, à souper ensemble chez Agathon.

C'est ainsi qu'il faut concilier le *Banquet* et le passage célèbre de l'*Apologie* (1) : « Ce sont eux, Athéniens, qui, s'emparant de la plupart d'entre vous dès votre enfance, vous ont répété et vous ont fait accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant qui s'occupe de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre... Voilà mes vrais accusateurs ; car en les entendant, on se persuade que les hommes livrés à de pareilles recherches ne croient pas qu'il y ait des dieux... Ce qu'il y a de bizarre, c'est qu'il ne m'est permis ni de connaître ni de nommer mes accusateurs, à l'exception d'un certain faiseur de comédies... Voilà l'accusation ; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane... » Dans le *Banquet*, les individus seuls sont en présence et conversent ensemble amicalement; dans l'*Apologie*, les causes mêmes sont aux prises, et, sous ce rapport, on peut placer très-justement Aristophane parmi ceux qui ont amené le triste dénoûment qui s'apprête. En effet, comment supposer que les *Nuées* n'aient pas préparé le peuple et le magistrat à voir dans Socrate un citoyen équivoque, un novateur dangereux, digne du sort d'Anaxagore et de Prodicus ? Les *Nuées* ne soulevèrent pas l'accusation contre Socrate, mais lui frayèrent la voie. Ce qui avait produit la comédie l'accrédita, et quand le temps fut venu, la convertit en accusation. La seule différence est celle du premier acte d'un drame à son dernier.

On insiste et on soutient que l'effet des *Nuées* dut être d'autant moindre, et se perdre d'autant plus aisément dans l'espace de vingt-trois années, que les traits d'Aristophane ne portaient évidemment pas sur Socrate, et que le Socrate des *Nuées* ne ressemblait en rien au Socrate réel. Et on répète avec une confiance parfaite les paroles de Socrate dans l'*Apologie*, qu'on l'accuse à faux de s'occuper de physique et d'astronomie, qu'il n'en sait pas un mot et n'y a jamais pensé. « Je ne me suis jamais mêlé de ces matières (2), et je puis en prendre à témoin la plupart d'entre vous. » Mais contre l'*Apologie* nous avons un témoignage sans réplique, le *Phédon* : Socrate y avoue que dans sa jeunesse (3) il était passionné pour les recherches de physique. « Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science qu'on appelle la physique. Je trouvais sublime de savoir la cause de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être, et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même si c'est du froid ou du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent, que se forment les êtres animés; si c'est le sang qui nous fait penser, ou l'air ou le feu, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendrent à leur tour la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changements qui surviennent dans les cieux et sur la terre. » Ce passage du *Phédon* est une défense véritable des *Nuées*. On voit que Socrate s'y donne pour avoir été à peu près tel que le grand comique le représente, avec l'exagération et la haute bouffonnerie qui sont propres à la première comédie. Plus tard, il est vrai, Socrate renonça à ses premières études et quitta les spéculations physiques et cosmologiques pour la philosophie morale jusqu'alors fort négligée. Lui-même nous raconte encore dans le *Phédon* (4), comment l'étude des phénomènes extérieurs considérés en eux-mêmes ne le satisfit point, et comment il

(1) Traduct. de Platon, Argum. de l'*Apologie*, t. I, p. 64.
(2) *Ibid.*, p. 66.
(3) Traduct. de Platon, Argum. de l'*Apologie*, t. I, p. 273.
(4) *Ibid.*, p. 281.

chercha un point de vue plus élevé et plus intellectuel. Ce point de vue fut le Νοῦς d'Anaxagore, qui devint pour Socrate et par Socrate la vraie Providence. De là l'étude des lois morales et des causes finales substituée à celle des phénomènes et des lois physiques, et toute la seconde époque de la vie de Socrate. La première justifie les *Nuées*; la seconde n'était pas propre à en détruire l'effet; car les nouvelles études de Socrate achevèrent ce qu'avaient commencé les premières, et si la physique d'Anaxagore avait ébranlé les divinités du soleil et de la lune, le sentiment d'une Providence partout présente et surtout dans l'âme enseigna à les remplacer avec avantage.

La conséquence de tout ceci est qu'il ne faut point se révolter contre ce qui a été, car ce qui a été était ce qui devait être. Platon peut avoir admiré la grâce supérieure du génie d'Aristophane, et Aristophane peut avoir rendu justice à l'excellent caractère de Socrate, sans que pour cela les choses aient moins suivi leur cours. Socrate jeune avait été traduit devant le peuple par Aristophane; Socrate dans sa vieillesse fut traduit devant l'aréopage : c'était toujours le même Socrate, et l'esprit qui inspira Aristophane et celui qui entraîna l'aréopage était aussi le même esprit.

PLATON.

LANGUE DE LA THÉORIE DES IDÉES.

La dialectique est l'instrument de la philosophie de Platon, et la dialectique de Platon est tout entière dans la définition. Or la définition a deux procédés, la généralisation et la division. En effet, la définition est double; elle se fait *per genus* ou *per differentiam*. Le propre de la définition *per genus* est d'établir dans toute discussion, en laissant là les exemples qui sont toujours des particularités, l'idée générale de la chose en question, idée générale qui doit dominer tous les exemples particuliers et les contenir tous dans ce qu'ils ont de commun entre eux; cette définition a donc pour principe la généralisation. Et réciproquement, la division ou la résolution de l'idée générale, non dans toutes les particularités indéfinies où elle peut se rencontrer, mais dans ses éléments essentiels, est le principe nécessaire de la définition *per differentiam*. Ces deux procédés constituent toute la définition, c'est-à-dire la dialectique platonicienne. Le premier est la base du second, le second est le développement du premier.

Mais si la division repose sur la généralisation, sur quoi la généralisation repose-t-elle? Évidemment sur la théorie des idées, laquelle est ainsi le principe fondamental, l'âme de toute la dialectique et de la philosophie de Platon. La langue dans laquelle cette théorie célèbre est exprimée mérite donc une attention particulière.

La langue de la théorie des idées s'est fixée peu à peu, ainsi que cette théorie. De même que celle-ci est encore un peu incertaine dans le *Phèdre*, c'est-à-dire dans le premier dialogue de Platon, quoiqu'elle y soit déjà, de même la langue qui l'exprime n'y est pas encore aussi arrêtée qu'elle l'est devenue depuis dans le *Ménon*, le *Parménide*, le *Phédon* et la *République*. Voici les différents termes qui, dans la langue et dans la théorie de Platon bien constituées, représentent les différents degrés de l'idée, avec la signification précise qu'il faut attacher à chacun d'eux.

D'abord, au faîte de la théorie est l'idée en soi, *εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, l'idée prise absolument, sans aucun rapport ni au monde de l'esprit ni à celui de la nature, l'idée considérée comme l'idéal invisible, la raison première et dernière, éternelle et absolue, de toutes les choses qui la réfléchissent ici-bas dans ce monde du relatif et de l'apparence, perpétuelle métamorphose de phénomènes qui se renouvellent et deviennent sans cesse, sans être jamais substantiellement, *γένεσις*, *τὸ μὴ ὄν*, *τὰ μὴ ὄντα*. Par opposition aux phénomènes, l'*εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, l'idée en soi est la vraie essence, *ἡ οὐσία*, *τὸ ὂν ὄντως*, et elle réside dans le *λόγος θεῖος* ou l'intelligence absolue, par delà l'intelligence finie de l'homme et la région inférieure de ce monde.

Mais l'idée ne reste point et ne peut rester à l'état absolu dans le sein de l'éternelle intelligence. Comme elle est cause en même temps qu'elle est essence et attribut substantiel, elle entre, par sa propre force et

l'énergie dont elle est douée, dans l'action et le mouvement, et elle passe dans l'humanité et dans la nature. Elle n'est plus alors *εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, mais elle devient *εἶδος* dans l'esprit humain, et *ἰδέα* dans la nature; elle est là ce qu'il y a encore d'absolu mêlé au relatif. Dans l'esprit humain, *εἶδος* est l'idée générale, car c'est toujours une notion de généralité qu'il faut attacher à ce mot. Or, la généralité est précisément ce sans quoi il n'y a pas de véritable connaissance possible. En effet, sans généralité, pas de définition; car d'abord toute définition emporte l'idée de l'être, laquelle est essentiellement générale; ensuite toute définition se fait nécessairement *per genus* aussi bien que *per differentiam*, l'élément de la différence supposant toujours un élément général, qui seul classe, c'est-à-dire, définit l'individu à définir; de sorte que tout individu et toute espèce doivent se rapporter à un genre pour être définissables, c'est-à-dire pour être intelligibles; et que la pensée la plus particulière en apparence, pour être une pensée, implique une notion quelconque de généralité, *τι εἶδος*. L'*εἶδος* est donc dans l'esprit humain le fondement de toute connaissance; ce sont là les principes directeurs de l'entendement, les notions universelles et nécessaires, les lois de tout jugement et de toute conception, les universaux du péripatétisme. Voilà pourquoi l'*εἶδος* est presque toujours développé dans Platon par le *καθ' ὅλου*; par exemple, *εἶδος τῆς ἀρετῆς* ou *ἀρετὴ καθ' ὅλου*, *Ménon*, Bekk., p. 339; et partout ailleurs, de la même manière. *Κατ' εἶδος, κατ' εἴδη λέγειν, σκοπεῖν*, veut dire considérer les choses sous un point de vue général, comme, par exemple, le *κατ' εἴδη σκοπεῖν* du *Politique* qu'explique parfaitement l'expression analogue du *Sophiste*, *κατὰ γένος διακρίνειν*. On trouve déjà cette expression technique dans le passage suivant du *Phèdre* : *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.* Bekk., p. 45 et 46 : *En effet, le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle.* *Κατ' εἶδος λεγόμενον* (suppléez *τὸ* avec Heindorf et Schleiermacher, soit en le sous-entendant, soit en l'insérant dans le texte) est proprement ici la catégorie de la généralité.

Nous avons vu que l'idée de la généralité enveloppe et domine dans l'esprit humain les idées les plus particulières, et que par conséquent l'*εἶδος* est le fond même de l'esprit humain, qui par là se maintient dans un rapport constant avec l'intelligence absolue. Or la nature est la sœur de l'humanité; elle est fille comme elle de l'éternelle intelligence; elle la réfléchit, elle la représente comme elle, mais d'une autre manière, d'une manière moins intellectuelle et par conséquent moins intelligible, claire pour les sens, obscure à la pensée. L'*εἶδος* à ce degré est *ἰδέα*; l'*ἰδέα* est l'*εἶδος* tombé en ce monde, l'esprit devenu matière, revêtu d'un corps et passé à l'état d'image. Mais dans cet état même l'*ἰδέα* conserve son rapport et avec l'*εἶδος* et avec l'*εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, et par conséquent elle implique toujours quelque généralité, non plus dans la forme intérieure de la pensée, mais dans la forme de l'objet. L'*ἰδέα* est la forme idéale de chaque chose; c'est par elle que la nature aussi est idéale, intellectuelle et qu'elle a sa beauté. Sans doute la généralité que retient l'*ἰδέα* est fort au-dessous de celle de l'*εἶδος*, comme les lois de la nature sont infiniment moins générales que celles de l'esprit; cependant on ne peut pas nier que ce mot ne réveille encore indirectement quelque notion de généralité, en même temps qu'il s'applique directement à une image, à quelque chose d'extérieur et de visible.

Tel est le sens propre des mots *εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*, *εἶδος*, *ἰδέα*, et c'est dans ce sens que Platon les prend ordinairement. Mais il faut convenir que *εἶδος* et *ἰδέα* se permutent fréquemment, et il n'est pas rare de trouver *ἰδέα* pour *εἶδος*, *Phèdre*, Bekk., p. 23, 39, 78 et 79, comme on y trouve aussi quelquefois *εἶδος* pour une espèce et non pour un genre; ainsi dans le *Phèdre*, Bekk., p. 79, *κατ' εἴδη τέμνειν* veut dire diviser l'idée générale dans ses éléments. Mais alors il ne faut pas entendre par *εἴδη* toutes les particularités possibles, mais seulement les éléments essentiels d'une idée, les espèces, non les individus, ce qui implique encore quelque généralité, comme *ἰδέα*, employé même pour *εἶδος*, implique presque toujours encore un regard au monde extérieur.

Les *idées* de Platon subsistent sous des noms différents dans la philosophie moderne. Ce sont les vérités éternelles de Leibnitz, *dont le dernier fondement est cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles… Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités.* Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre IV, ch. II. Ce sont encore, à un degré inférieur, les lois de la constitution de la nature humaine, les principes du sens commun de la philosophie écossaise; mais les Écossais se sont servis de leurs lois et de leurs principes sans approfondir leur nature, sans reconnaître leur origine, sans embrasser toute leur portée, sans les compter ni les classer, sans tracer l'histoire de leur apparition et de leur développement dans la conscience, sans les suivre dans leurs conséquences ni

les rapporter à leur premier et dernier principe. Kant a été infiniment plus loin dans la même route. Le schematisme rappelle l'ἰδέα, les catégories l'εἶδος, et les idés de la raison pure les εἴδη αὐτὰ καθ' αὐτά. J'ose à peine ajenter qu'il y a dix ans, j'ai tenté, selon mes forces, une théorie complète des vérités absolues, dont on peut voir une esquisse imparfaite sous ce titre : *Programme des leçons données à l'école normale pendant le premier semestre de* 1818 *sur les vérités absolues*. Fragments philosophiques, p. 99.

ANTÉCÉDENTS DU PHÈDRE,

OU

ANALYSE DES ÉLÉMENTS HISTORIQUES

DE CE DIALOGUE.

Rien ne serait plus précieux que de bien connaître les antécédents de Platon et de savoir précisément ce qu'il doit à ses devanciers. Et si c'était une entreprise trop étendue que d'embrasser Platon tout entier et ses nombreux ouvrages, on obtiendrait encore un important résultat en se bornant à l'analyse d'un seul dialogue, de celui surtout qui doit contenir le plus d'imitations et de parties étrangères, puisqu'il nous présente ce grand homme, pour ainsi dire au sortir des mains de son siècle, à cette époque de sa vie où le fond de toutes ses pensées ultérieures était déjà peut-être dans son intelligence, mais où sa jeunesse le soumettait à l'influence des opinions antérieures ou contemporaines, et le condamnait à n'être encore en grande partie qu'un élève plein de génie. Ce dialogue est le *Phèdre*, qui passe généralement pour la première production de Platon. Du moins tel est l'avis de Schleiermacher et de Ast; et il paraît, d'après Diogène, que c'était l'opinion de l'antiquité (1). Nous prendrons donc ce dialogue pour sujet de notre analyse, et nous y rechercherons scrupuleusement toutes les traces des sources étrangères auxquelles Platon aura pu puiser.

Remarquez d'abord le choix de la scène, un lieu près de l'Ilissus, fleuve consacré aux Muses, et où était un temple affecté aux petits mystères : la mention fréquente des Nymphes, filles d'Acheloüs ; celle de Pan, fils d'Hermès, et l'invocation qui termine le dialogue. Les cigales y sont données comme des métamorphoses d'anciens musiciens, et en relation constante avec les Muses. Les poëtes lyriques y sont plus cités que les poëtes épiques, et des poëtes lyriques très-anciens, comme Stésichore, et l'auteur, quel qu'il soit, Homère ou Cléobule, de l'inscription du tombeau de Midas. Le seul fait d'agiter la question s'il convient ou non d'écrire, le mépris apparent pour les livres et l'écriture, l'appel aux anciens, *qui seuls savent la vérité*, aux prêtres de Dodone et à l'Égypte, le discours de Thamus, la comparaison de la simplicité antique avec la frivolité moderne, tous ces traits attestent suffisamment un retour complaisant vers le passé, et répandent sur le *Phèdre* un caractère général et évident de mysticisme.

L'auteur du *Phèdre* devait être plus ou moins familier avec les traditions orphiques. En effet, le mythe, qui fait à peu près la moitié du *Phèdre*, est rempli d'allusions aux mystères. — Page 57 (Traduction de Plat., t. VI.), Platon compare la perception de *l'idée* absolue du beau, placée en dehors de ce monde visible, à l'initiation aux mystères. — Page 55, il dit que celui dont la mémoire est toujours avec les ressouvenirs des perceptions antérieures à l'existence actuelle, celui qui vit dans les *idées*, participe aux vrais mystères et est seul un véritable initié. Les expressions μακαριαν ὄψιν et ἐποπτεύειν appartiennent à la langue des mystères ; φάσματα ἁπλᾶ sont les visions pures et sublimes qui étaient offertes à la fin aux initiés ; et il est possible que ἀτρεμῆ fasse indirectement illusion à l'horreur religieuse qu'excitaient d'abord les représentations employées dans les initiations (2). — Page 71. Les amants, à la fin de la vie, ne sont pas envoyés dans les

(1) Diog. III, 40, d'après Aristoxène et Dicéarque. Olympiodore, *Vie de Platon*, *Comment. sur le* 1[er] *Alcibiade*.

(2) Il en est de même peut-être de πρῶτον ἔφριξε, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται. Il y a un passage de la *Théologie*,

ténèbres sous la terre, parce qu'ils sont supposés avoir déjà commencé le voyage céleste. Ceci appartient encore à la langue et à la doctrine des mystères, comme on le voit dans le *Phédon* (1). Il y a donc un regard aux mystères dans tout ce mythe, mais en même temps un libre esprit se joue dans les détails et préside à la coordination de l'ensemble ; il y a un certain parfum de mysticisme avec une assez grande indépendance philosophique. On peut dire que si le mythe du *Phèdre* renferme des données étrangères, la composition totale appartient à Platon. En Grèce, le propre de la religion était d'être souple et de se prêter à une représentation un peu arbitraire de la part de chacun. L'idée de la mythologie grecque est précisément de n'être pas parfaitement arrêtée ; de là des cultes variés, un sacerdoce peu compacte, la liberté la plus grande laissée à l'imagination des poëtes, et l'arbitraire des mythes que l'on appelle poétiques. Si les mythes des poëtes étaient libres, ceux des philosophes l'étaient bien plus, et cette liberté ne semblait point une impiété. Dans les poëtes, la religion était au service de l'imagination ; dans les philosophes, elle se laissait exploiter par la raison et par la science qui mettaient à contribution ses traditions, et y puisaient avec respect et indépendance. Le mythe du *Phèdre* montre bien une âme attachée à la religion de son pays, pleine de respect pour les mystères qui en faisaient la partie la plus profonde ; mais on y reconnaît aussi un philosophe qui, au lieu de s'asservir à la tradition, s'en sert comme d'une forme pour revêtir ses propres pensées. En effet, le fond du mythe est la théorie des idées. Les idées sont en Dieu, au delà du monde et au delà du ciel ; leur lien est l'intelligence divine, le λόγος divin avec qui le λόγος humain tend à s'identifier par la contemplation des idées, et qui, en langage symbolique, est la prairie céleste où croît l'aliment dont se nourrissent les ailes de l'âme. Les idées sont le dernier but de l'âme ; pour y arriver, il faut qu'elle traverse le monde et même le ciel, c'est-à-dire l'ensemble des choses visibles et les régions du temps et du mouvement ; il faut qu'elle les traverse au lieu de se laisser emporter à leurs révolutions. Si l'intelligence humaine est une émanation de l'intelligence divine, elle a une affinité intime avec les idées. Quand donc elle en retrouve ici quelque image affaiblie, elle tend vers l'idée, cachée sous cette image. Le mouvement de l'âme vers l'idée du beau, c'est-à-dire vers une des idées éternelles, est l'amour. L'amour s'arrête-t-il à l'image de l'idée du beau, il s'arrête en chemin, manque son objet, et se condamne lui-même à la contradiction et à la misère. Il faut qu'il parcoure toute l'échelle de la beauté relative pour arriver à l'idée de la beauté absolue, laquelle est au delà de ce monde, quoiqu'elle y fasse son apparition. La beauté dans les choses et l'amour dans l'âme forment deux lignes parallèles qui se touchent à tous leurs degrés. Un amour grossier se prend à la beauté dans sa forme la plus grossière, un amour plus pur à une forme plus élevée de la beauté, jusqu'à ce que l'amour le plus pur et la beauté parfaite se perdent dans le sein de Dieu, sujet éternel de la beauté et objet éternel de l'amour. Mais il y a tout à la fois dans l'âme le sentiment du beau véritable et l'appétit sensuel de la forme. De là les combats intérieurs de l'âme dans son voyage à travers ce monde avec sa sensibilité et sa raison, représentées sous le symbole du coursier blanc et du coursier noir. Cette partie du mythe appartient exclusivement à Platon. Là le symbole est merveilleusement transparent, et laisse voir une psychologie admirable, et l'histoire complète de l'amour dans l'âme, à tous ses degrés, sous toutes ses formes, avec le cortége entier des phénomènes dont il se compose.

Il est impossible encore de méconnaître à chaque pas, dans le *Phèdre*, des traces plus ou moins profondes de pythagorisme.

D'abord la démonstration de l'immortalité de l'âme par son activité essentielle, est empruntée aux pythagoriciens. C'est ce dont on ne peut douter. L'immortalité de l'âme était un dogme des pythagoriciens, et Aristote (2) dit positivement qu'Alcméon de Crotone démontrait l'immortalité de l'âme par son mouvement propre : c'est ce qu'attestent de plus Cicéron (3), Plutarque (4), Diogène (5). Reste la question de savoir si la connaissance de cette doctrine pythagoricienne suppose nécessairement que Platon eût déjà voyagé en Italie. Il nous semble qu'une pareille doctrine pouvait bien être arrivée à Athènes de bonne heure, comme un bruit merveilleux, et que si Platon l'eût profondément étudiée, comme il l'eût fait sans doute s'il fût allé déjà dans la grande Grèce, il ne l'aurait point exposée ici aussi faiblement ; car on ne peut nier que cet endroit du *Phèdre* ne soit très-faible. Ast veut au moins que Platon eût connaissance des livres des pythagoriciens, et il se fonde sur le *Phédon* (6), où l'on voit que Philolaüs avait dès lors répandu en Grèce les doctrines pythagoriciennes : mais il s'agit, dans le *Phédon*, des doctrines et non des livres des pythagoriciens ; et, le *Phédon* ayant été composé longtemps après le *Phèdre*, l'argument d'Ast n'a aucune force.

Ensuite la métempsycose, avec la réminiscence,

de Proclus, liv. I, ch. III, p. 7, qui développe cet endroit. Voyez Heindorf, p. 202.

(1) Trad. de Platon, t. I[er], p. 211. Olympiod., *Commentaire sur le Phédon; Fragmenta Orphei*, éd. Hermann, p. 509. — (2) *De Anima*, I, 2. — (3) *De Nat. deor.*, I, II. — (4) *De Plac. phil.*, IV, 7. — (5) VIII, 83. — (6) Trad. de Platon, t. I[er], p. 194.

est ici exposée sous des voiles à la fois brillants et obscurs ; et c'est là certainement un élément pythagoricien, quoi qu'en dise Schleiermacher; car Aristote, de l'aveu même de Schleiermacher, appelle la métempsycose une fable pythagoricienne. Mais je pense aussi que l'emploi fait par Platon de cet élément pythagoricien est loin de prouver une connaissance approfondie du pythagorisme. Sans oser dire, avec Schleiermacher, qu'alors Platon n'avait lu aucun écrit des pythagoriciens, et qu'il ne connaissait leur doctrine que par les pythagoristes, les écoliers exotériques, venus à Athènes avant les livres des pythagoriciens, proprement dits, il est évident que la manière dont Platon se sert ici des données pythagoriciennes, montre un jeune homme encore dominé par l'impression première d'une grande doctrine, plutôt qu'un maître qui la possède et la développe profondément.

Parmi les poëtes que Platon accuse de n'avoir pas dignement célébré le lieu au-dessus du ciel, on place avec assez de vraisemblance Parménide, dont le système roule sur la différence de l'être et du non-être, du monde intellectuel, qui seul existe, et du monde des apparences sensibles. Il est possible aussi que Platon ait eu en vue Empédocle et ses deux mondes, l'un intellectuel, l'autre sensible. Quand on admettrait avec Schleiermacher que le fragment de Philolaüs cité par Stobée (*Ecl. phys.*, éd. Heeren, I, 488) n'est nullement authentique, ce qui est plus que probable, il ne serait pas moins vrai que le fond des idées en est philolaïque, et dans ce cas, l'Olympe de ce fragment ressemblerait assez à la plaine céleste du mythe du *Phèdre*. Mais Platon a fort raison de trouver que jusqu'alors on n'avait pas célébré dignement ce lieu ; car il est vraiment le premier qui ait ôté le caractère astronomique de la philosophie pythagoricienne, réalisé et rempli, pour ainsi dire, le vide de l'abstraction de l'être des éléatiques, en substituant aux éléments purs de Philolaüs (*εἰλικρίνειαν στοιχείων*, *ibid.*) et à l'être absolu de Parménide sa théorie précise des idées, attribut fondamental de l'être en soi, qui cesse alors d'être une abstraction et devient une intelligence. Cet endroit du *Phèdre* que Schleiermacher aurait bien fait d'approfondir au lieu de s'en moquer, comme Ast le lui reproche avec fondement, est sans comparaison le morceau le plus beau du mythe, celui où Platon se montre davantage, et paraît le plus avancé.

La chute des âmes dans le corps rappelle un peu l'*οὐρανοπετεῖς δαίμονες* d'Empédocle, ainsi que des vers d'Empédocle cités par Hiéroclès *sur les vers dorés* de Pythagore, et par Proclus sur le *Timée*, p. 17. — L'*armée des dieux*, *στρατιὰ θεῶν*, a bien du rapport avec une expression d'Archytas, Stob., *Floril.* I, p. 37, éd. Gaisford, ainsi que d'Onatas le pythagoricien, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 50, 96. *Ἄλλοι θεοὶ ποτὶ τὸν πρῶτον θεόν.... ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιῶται ποτὶ στράταγον καὶ λοχεῦται καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξίαρχον καὶ λοχαγέταν....* — *Vesta restant dans le palais des dieux* fait penser à ce passage de Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 488 : *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν.* Voyez aussi Aristote, *de Cœlo*, II, 3. — *Ἕπεσθαι, θεῷ* rappelle le *ἕπου θεῷ* de Pythagore. — Quant aux douze dieux, ils appartiennent au culte d'Athènes, Pausan., *Att.*, chap. III et XL.

Lorsque Platon parle des poëtes, il est d'autant plus juste de supposer qu'il pense entre autres à Empédocle, que la comparaison de l'âme et de ses facultés avec un cocher, un char et des coursiers, rappelle l'*εὐήνιον ἅρμα* d'Empédocle. Ast se demande pourquoi, si Platon avait déjà lu Empédocle, il n'avait pu lire les écrits des pythagoriciens. La raison en est que les écrits d'Empédocle n'étaient pas renfermés dans l'enceinte d'une société secrète comme ceux des pythagoriciens, et qu'ils étaient beaucoup plus répandus. Et même, comme Empédocle avait adopté la doctrine de la métempsycose, il n'est pas impossible que Platon l'ait ici empruntée à ce poëte plutôt qu'aux pythagoriciens eux-mêmes. Dans le *Phédon*, Platon a lu les pythagoriciens, et il y traite de la métempsycose ; aussi voyez avec quelle profondeur !

Les neuf périodes de l'âme, dont il est question dans le mythe du *Phèdre*, sont neuf genres de vie ; la dixième période représente un dixième genre de vie ; et le nombre décimal étant pour les pythagoriciens le symbole de la perfection et de l'harmonie absolue, la dixième période complétait toutes les autres. Chaque période symbolique formait mille années, nombre complet ; toutes les périodes étaient au nombre de dix, ce qui faisait dix mille années, après lesquelles l'unité, base des nombres, revient sur elle-même. Ainsi l'âme, qui est un nombre, arrivait par dix genres de vie au complet développement de son existence. Sur les périodes du monde, comme doctrine pythagoricienne, voyez le *Timée*.

A propos du délire, Platon oppose le délire, l'inspiration immédiate et spontanée des vrais prophètes aux raisonnements et aux conjectures des augures, qui d'après le vol des oiseaux, l'état des entrailles des victimes et d'autres signes, induisaient l'avenir. Cette distinction est pythagoricienne. Voyez le passage d'Jamblique, éd. Kiessling, p. 308-9, où Pythagore apprend à Abaris la vraie divination.

Même le premier discours de Socrate est déjà tout pythagoricien. La force de ce discours repose sur la distinction de deux principes, l'un qui produit la tempérance et la sagesse, l'autre que Platon appelle *ὕβρις*, et qui engendre tous les vices. Or Jamblique, dans la Vie de Pythagore, représente aussi l'*ὕβρις* comme la

source de tous les vices, selon Pythagore, lequel faisait un devoir principal de la combattre et de s'exercer de bonne heure à une vie sage et tempérante.

Le morceau contre l'écriture est encore pythagoricien; Plutarque, dans la Vie de *Numa*, nous apprend que les pythagoriciens proscrivaient l'écriture.

Enfin Platon fait une allusion directe aux pythagoriciens, sous le nom d'*hommes plus sages que nous*, trad. de Plat., t. VI, p. 119, et leur emprunte, p. 132, le mot de *philosophe*.

De tous ces passages réunis et comparés, il résulte incontestablement qu'il y a dans le *Phèdre* une teinte orientale, et que les mystères et le pythagorisme y jouent un grand rôle; mais plus on étudie ces passages et le *Phèdre* entier, plus on se convainc aussi que ce qui domine tout est l'esprit attique. Cet esprit se développe, il est vrai, sur la base du pythagorisme, des mystères et des traditions étrangères, mais il s'y développe originalement. Nous avons vu déjà quelle est dans le mythe la part de Platon, et comment la liberté qui y règne s'écarte des habitudes orientales : la même remarque s'applique à la discussion sur la convenance ou l'inconvenance de l'écriture. Quoique Platon cite les Égyptiens et les pythagoriciens, il arrive à une conséquence très-peu égyptienne et pythagoricienne, savoir, qu'on peut se permettre l'écriture, pourvu qu'elle ne soit pas une lettre morte et qu'on l'anime par la pensée. Platon ne condamne pas l'écriture dans le dessein d'enchaîner la pensée, mais au contraire pour la vivifier. Son but évident est de pousser à la dialectique, de substituer à la foi passive qu'impose ce qui est écrit, le mouvement de la réflexion, qui se rendant compte de toutes choses et communiquant aux autres ses raisons, excite et féconde l'intelligence, forme à travers les siècles entre tous les esprits une conversation et des discours immortels, comme dit Platon, au lieu d'une foi immobile et d'une lettre morte, et perpétue ainsi d'âge en âge des vérités, toujours anciennes et toujours nouvelles, découvertes par la pensée, maintenues et propagées par la pensée. Le fond de ce passage est pythagoricien et oriental; son développement est éminemment libéral et attique. Si les prêtres de l'Égypte ne voulaient pas qu'on écrivît, ce n'était nullement dans l'intérêt de la dialectique, et le mépris des pythagoriciens pour l'écriture tenait à leur esprit de mystère. Ici la tendance est absolument opposée, c'est tout à fait l'esprit de Socrate. Phèdre ne manque pas de le remarquer lorsqu'il dit à Socrate : *Tu fais des discours égyptiens*, comme s'il lui disait : C'est toujours Socrate sous une forme égyptienne, et si tu voulais tu pourrais prendre toutes les formes, et rester toujours toi-même. D'ailleurs rien de moins égyptien que le discours de Thamus. Il est long, développé, rend raison de tout ce qu'il dit, et n'a pas la plus légère couleur locale. Les traditions de l'Orient, celles des orphiques et des pythagoriciens, par leur antiquité, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renfermaient, avaient charmé Platon comme tous les grands esprits de tous les siècles, et servaient de base à ses conceptions. C'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée; mais il l'arrangeait librement, comme il convenait à un Athénien et à un élève de Socrate : pour la forme de la pensée, l'unique, le vrai antécédent de Platon est l'esprit attique représenté par Socrate.

L'élément socratique qui perce déjà dans la partie mythologique du *Phèdre*, est manifeste dans la partie dialectique. Platon avait trouvé le germe et l'image de sa méthode dialectique dans la conversation (διαλέγεσθαι) de Socrate. D'abord Socrate enseignait en causant; et la dialectique qui va d'un point de vue à un autre, est la conversation dans son idéal. Ensuite dans la conversation ce qui domine est la critique; aussi Socrate était-il éminemment négatif; de même la dialectique de Platon a-t-elle une apparence toute négative, et opère-t-elle par la critique, mais par une critique supérieure, par l'exposé successif des différents points de vue d'une idée qu'elle convainc tour à tour d'être incomplets et insuffisants sans être absolument faux, c'est-à-dire de n'être point adéquats à l'idée totale tout en la réfléchissant par divers côtés (1). Voilà pourquoi la dialectique platonicienne a employé et a dû nécessairement employer le dialogue comme sa véritable forme. Ainsi la dialectique, née de la conversation, y retournait en lui empruntant sa forme, mais en l'idéalisant; et Aristote n'est entièrement sorti du dialogue que parce qu'il a converti la dialectique en logique, et substitué à la démonstration par induction, qui est le propre de la dialectique et du dialogue, la démonstration par déduction, qui appartient à la logique proprement dite, absorbant toute apparence négative dans le dogmatisme de la marche didactique, et ne lui laissant qu'une petite place dans cette partie spéciale de la démonstration qu'on appelle réfutation, tandis que dans Platon la réfutation était la démonstration tout entière. Or, interroger, éprouver, réfuter les autres était toute la vie de Socrate. Platon n'a donc fait autre chose que d'élever les habitudes de Socrate à la hauteur et à la rigueur d'une méthode. Il semble même par un passage curieux du *Phèdre* que Platon a marqué par la création du mot l'invention de la chose ou du moins son emploi systématique. En effet, la phrase de Platon : *Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens*, p. 98, semble renfermer un néologisme. Le

(1) Voyez sur la critique de Platon, l'argument du *Lysis*, trad. de Platon, t. IV.

mot *διαλεκτικὴ* ne se trouve pas dans la langue grecque avant Xénophon qui ne l'emploie que dans l'*Apologie* et les *Mémoires*, et encore adjectivement. Platon paraît être le premier qui l'ait employé substantivement, ici d'abord, puis dans le *Sophiste* et le *Cratyle*.

Jusqu'ici les éléments étrangers que nous avons démêlés dans le *Phèdre* sont l'orphisme, le pythagorisme et Socrate. On retrouve partout dans ce dialogue les mêmes éléments mêlés et fondus ensemble. Par exemple, la théorie de l'amour renferme ces trois éléments. D'abord la religion avait une Vénus ordinaire et une Vénus Uranie; les mystères présentaient des figures divines après des figures grossières. Joignez à ces données les dogmes pythagoriciens de la réminiscence, de la métempsycose, de l'immortalité des âmes et d'une vie antérieure; voilà tout le fond d'une admirable doctrine de l'amour. Mais Socrate y aura sa place. Socrate ne parlait que de l'amour. Tout comme il se donnait pour un causeur infatigable afin de provoquer sans cesse à la pensée par la conversation, de même il prétendait ne savoir qu'une seule chose, l'amour, et il se donnait pour un adorateur de la beauté et l'amant de tous les jeunes gens, entendant par là la vraie beauté, qui n'est pas la beauté du corps, mais celle de l'âme, qui n'est pas une image mais une idée. La théorie de l'amour conduisait donc à celle des idées; il n'y avait qu'un pas pour arriver de l'amour que Socrate professait pour tous les jeunes gens, dans l'intérêt de leur âme, à la doctrine de l'*idée* de la beauté qui nous attire par les formes qu'elle revêt dans le monde, et vers laquelle on s'élève à l'occasion de son image, c'est-à-dire à l'occasion de l'amour ordinaire, en aimant et en étant aimé, en se prenant réciproquement comme un moyen d'arriver au commun *idéal* par un perfectionnement réciproque, et en s'empruntant des ailes l'un à l'autre.

Il en est de même de l'ironie de Platon : elle a pour antécédent immédiat celle de Socrate. Socrate admettait d'abord tout ce qu'on lui disait, et en feignant de l'adopter, il le poussait ou le laissait arriver à des conclusions absurdes qu'il ne désavouait pas expressément, pour ne pas avoir l'air de mystifier son interlocuteur. Quelquefois aussi, comme son but était de provoquer à la pensée et à la réflexion, pour secouer un préjugé il avançait un paradoxe, souvent même d'assez mauvaise apparence, comme dans le second Hippias (1); et après la discussion, au lieu de retirer le principe, il laissait à l'étrangeté des conséquences à vous ouvrir les yeux sur ses véritables intentions. Quelquefois encore partant d'une idée très-juste, pour la mieux mettre en lumière, il en forçait un peu les conséquences, se contentant de marquer son intention par un sourire. Tel est le véritable antécédent de l'ironie platonicienne. Ajoutez qu'elle avait déjà un fondement caché dans les mystères de la religion païenne, dans le symbolisme pythagoricien, et dans les habitudes orientales, qui consistent à présenter la vérité sous une forme qui la manifeste à la fois et qui la voile, qui éclaire et qui trompe, qui commence par instruire et qui peut devenir une source d'erreur, si l'on s'arrête à l'apparence. Le symbole est essentiellement ironique comme la nature elle-même qui dit oui et non tout à la fois, et nous montre la beauté à travers des difformités plus ou moins grandes, que l'œil sensible, s'il n'est pas éclairé par l'intelligence, court le risque de prendre pour la beauté elle-même. De là le fond d'ironie inhérent au paganisme et à toute religion qui, s'adressant à l'esprit par les sens, peut rester en chemin et ne pas aller au delà des sens. La nature, dans quelques-unes de ses productions qu'il est impossible de prendre pour son dernier mot, semble avouer elle-même cette ironie; les religions païennes l'exprimaient dans plusieurs fêtes et dans la partie grotesque de leur culte : les mystères la révélaient aux initiés. Mais l'ironie de la nature n'est comprise que par un bien petit nombre. Le culte païen, accompagné des mystères, était déjà, on peut le dire, plus instructif que la nature, et éclairait mieux qu'elle sur le principe sacré caché sous les formes. Dans l'ironie de Socrate, la vérité était plus transparente encore; c'était une manière de faire penser beaucoup plus intellectuelle. Platon en l'idéalisant l'a rendue si certaine dans ses effets, qu'après lui elle est devenue tout à fait inutile, et qu'elle a pu faire place à un enseignement explicite, celui d'Aristote, où la forme de la pensée est aussi sérieuse que la pensée elle-même et lui est identique. Platon est le dernier artiste philosophique. Dans le mythe du *Phèdre*, par exemple, on peut dire que l'ironie de Platon imite celle de la religion et de la nature, comme dans la discussion sur l'écriture elle imite celle de Socrate. En effet, quelle que soit la beauté du mythe du *Phèdre*, nous n'hésitons pas à soutenir que l'ironie y est beaucoup trop voilée, et que la pensée n'y domine pas assez sa forme; et cela est si vrai que Platon est forcé, de peur d'abuser le lecteur, de lui dire plus tard positivement qu'il ne doit pas s'y tromper, que tout cela n'est pas sérieux, que c'est un pur badinage, un mythe, où il y a moitié vérité et moitié erreur (2); et il s'excuse sur ce que, en traitant du délire, une apparence de délire n'est pas malséante. L'excuse ne vaut rien. Il fallait que l'ironie fût si transparente qu'il n'eût pas besoin de la démasquer lui-même. Platon ressemble ici à un artiste qui, ayant fait un portrait ou une statue, se déferait tellement de la ressemblance qu'il

(1) Voyez la trad. de Platon, t. IV; *Argument du second Hippias*. — (2) Traduction de Platon, t. IV, p. 96.

écrirait au-dessous le nom de l'original. Sans doute, une ironie qui ne se trahirait pas du tout serait fort mauvaise ; Platon ne serait plus alors un philosophe religieux, il serait un prêtre. Mais d'un autre côté une ironie qui est contrainte, pour se faire comprendre, de dire elle-même son secret, manque tout à fait d'art, et mieux vaudrait qu'elle cédât la place au dogmatisme. Entre une ironie qui ne se laisse pas deviner, et une ironie qui nous met elle-même dans sa confidence, le milieu est bien difficile et ne peut être qu'un moment dans l'humanité, le moment du triomphe de l'art, entre le règne du dogmatisme religieux et du dogmatisme philosophique. Ce moment brillant et fugitif est en Grèce l'âge de Phidias, de Sophocle et de Platon. Mais dans le *Phèdre* le grand artiste est encore à son début; la fusion de la religion et de la philosophie par l'art est encore mal opérée; la religion y occupe isolément trop de place, et les idées philosophiques, trop mêlées aux formes religieuses, y manquent de lucidité. Il n'en est pas ainsi du mythe du *Gorgias*, du *Phédon*, et de la *République*.

Il ne faut pas oublier encore que dans le *Phèdre* Platon se montre extrêmement préoccupé de la rhétorique, et paraît tout plein de l'étude de sa partie technique, très au fait de son histoire, et des diverses inventions en ce genre, auxquelles il semble attacher le plus grand intérêt, sans oublier l'éloge d'Isocrate. N'est-ce pas là l'indice d'un jeune homme, et concevrait-on que Platon déjà mûr s'occupât de pareils détails ? Tant de poésie et tant d'études oratoires et littéraires, trahissent celui qui vient de sacrifier ses goûts poétiques et sa carrière oratoire et politique pour se dévouer, sous les auspices de Socrate, à la philosophie. Aussi est-ce là le but même du *Phèdre*. Platon y développe ce qui devait alors remplir son âme : il se propose de démontrer qu'il faut sacrifier ou plutôt subordonner la poésie et l'éloquence, et en général la littérature, à la philosophie, laquelle nous apprend à conduire les hommes à la vérité, c'est-à-dire aux *idées* qui la représentent, par la dialectique, et à les persuader par la connaissance approfondie de leur nature, par la psychologie. Or la dialectique et la psychologie étaient deux études que l'on faisait surtout avec Socrate ; et comme Socrate parlait toujours d'amour, Platon au sortir de ses mains prend ce sujet pour exemple de la manière dont il faut traiter toute espèce de sujet. En effet, pour le fond, les deux discours de Socrate sont des modèles : la forme seule est défectueuse, et prouve que celui qui fait ici le maître n'est lui-même qu'un écolier. Déjà il est arrivé dans la pensée aussi loin qu'il ira jamais, mais il ne sait pas encore l'exposer : le philosophe et l'artiste sont ici à leur premier pas.

Nous n'avons pas trouvé d'autres éléments historiques dans le *Phèdre* que ceux que nous venons de signaler. Il est remarquable que plusieurs grandes écoles antérieures ou contemporaines, surtout les écoles dialectiques, y sont presque entièrement négligées, dans la prédominance de l'esprit mystique et pythagoricien. Il n'y a qu'un mot sur Anaxagore, comme physicien (1) ; il y a tout au plus dans le mythe un regard au système de Parménide et à quelques expressions d'Empédocle : mais on voit que l'auteur ne connaît pas l'école d'Élée ; il la connaît si peu, qu'il traite Zénon comme un sophiste (2). Ce n'est pas ainsi qu'il le représentera plus tard dans le *Parménide*. Il est impossible de trouver non plus dans le *Phèdre* aucun élément mégarique. Or certainement, à l'occasion de la dialectique, Platon n'eût pas manqué de faire allusion à l'école mégarienne, comme dans l'*Euthydème*, si cette école eût existé déjà, ou s'il l'eût connue. L'oubli total des Mégariens dans cette revue des sophistes, est une preuve que le *Phèdre* a été composé avant le voyage de Platon à Mégare, qui pourtant est le premier de ses voyages.

Si ces recherches sur les éléments historiques du *Phèdre* sont exactes et complètes, elles peuvent nous donner quelque idée des connaissances de Platon à son début dans sa carrière, nous apprendre quelles doctrines avaient fait le plus d'impression sur lui à cette époque de sa vie, quelles étaient alors ses études, ses inclinations et ses sympathies, et par là jeter une vive lumière sur le caractère primitif et la nature intime de son génie.

(1) Traduction de Platon, t. IV, p. 108. — (2) P. 85.

EXAMEN

D'UN PASSAGE DU MÉNON.

«... Ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère; c'est Pindare, et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme est immortelle, que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir, tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible; car *les âmes qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil; de ces âmes sortent les grands rois, célèbres par leur puissance et par leur sagesse : dans l'avenir les mortels les appellent de saints héros.* Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et des autres choses, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement; car, comme tout se tient, et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir (1). »

Schneider (2) et Heyne (3) n'ont pas hésité à rapporter à Pindare le fragment poétique renfermé dans ce passage. Ullrich est aussi de cet avis. « Indépendamment (4) du rhythme et du style, qui sont pindariques, ou qui appartiennent du moins à un poëte du temps et de la manière de Pindare, il serait étrange que Platon eût nommé un poëte, et immédiatement après cité un fragment qui n'appartiendrait pas à ce poëte, sans nommer l'auteur de ce fragment. On peut très-bien laisser à Pindare l'expression de doctrines pythagoriciennes, parce qu'il est probable que Thèbes avait reçu de bonne heure des pythagoriciens fugitifs. Voyez Boëckh, *Philolaüs*, p. 10. »

Nous adoptons entièrement l'opinion d'Ullrich. Mais Schleiermacher (5) refuse, non-seulement d'attribuer à Pindare ce fragment poétique, mais de reconnaître dans cet endroit du *Ménon* des idées qui appartiennent aux pythagoriciens. L'hésitation de Schleiermacher à voir ici, et dans le mythe du *Phèdre*, une doctrine pythagoricienne, vient de sa prétention, d'ailleurs très-fondée, que le *Phèdre* et le *Ménon* ont été écrits avant que Platon connût les livres des pythagoriciens. Tout s'arrange, si l'on admet qu'en effet Platon ne connut les livres mêmes des pythagoriciens et ne domina parfaitement leur doctrine qu'à la suite de ses voyages et sur la fin de sa vie, mais que de bonne heure le bruit de cette doctrine était parvenu à Athènes, et avait frappé Platon avant qu'il eût étudié les livres des pythagoriciens, tout comme ses premiers ouvrages réfléchissent déjà l'esprit des mystères, avant que peut-être il eût été réellement initié, s'il le fut jamais. Il nous paraît évident que le passage du *Ménon* dont il s'agit est tout à fait pythagoricien. On y trouve la doctrine de l'immortalité de l'âme, avec celle de la métempsycose, à laquelle est rattachée celle de la réminiscence. C'est un résumé du mythe du *Phèdre* (6), et une préparation à celui du *Gorgias* (7) et du *Phédon* (8). Dans un passage analogue du *Gorgias*, Platon dit : *Un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut être ou Italien...* (9) *Sicilien* indique Empédocle, comme le veut le Scoliaste; mais *Italien*, comme le remarque Boëckh (10), peut très-bien s'appliquer à Philolaüs, qui était de Crotone selon les uns, de Tarente selon les autres, de sorte que l'expression d'Italien lui convient parfaitement. Du reste, qu'il soit

(1) Plat., *Menon*, t. VI de ma traduct., p. 171-172. — (2) *Fragm. Pind.*, p. 24. *Versuch über Pindar's Leben und Schriften*, p. 53. — (3) *Pindar.*, t. III, 36 37. — (4) *Anmerkungen zu den platonischen Gespraeche, Menon, Criton und dem zweiten Alkibiades*, Berlin, 1821. — (5) *Platon's Werke*, IIme part., t. Ier, p. 526. — (6) Voyez ma traduct., t. VI. — (7) *Ibid.*, III. — (8) *Ibid.*, I. — (9) *Ibid.*, III, p. 317. — (10) *Philol.*, p. 183.

mention d'Empédocle ou de Philolaüs, il est certain qu'il s'agit ici d'un pythagoricien, soit Empédocle, soit Philolaüs, car tous les deux sont de l'école pythagoricienne. L'endroit du *Phédon* (1) contre le suicide appartient, de l'aveu de Platon, à Philolaüs. Or c'est exactement le même esprit que dans le passage controversé du *Ménon*. Clément (2) et Théodoret (3) rapportent un fragment de Philolaüs que Meiners et Heindorf (4) rejettent, et que Boëckh (5) admet, fragment qui se combine parfaitement bien avec une maxime d'Eurythéos le pythagoricien, citée par le péripatéticien Cléarque, relativement à l'incarcération de l'âme dans le corps (6). Il est curieux de joindre à tous ces passages celui du *Cratyle*, où Platon attribue la même doctrine à Orphée. Voilà donc une même doctrine, qui du temps de Platon était rapportée également aux pythagoriciens et aux anciens théologiens, dont le représentant était Orphée, ὁ θεολόγος. Il y a plus : avant Platon, Hérodote (7) rapproche les rites orphiques et bacchiques des rites égyptiens et pythagoriciens. Et, en effet, on ne sera pas tenté de nier les rapports du pythagorisme et des mystères orphiques, si on prend en considération les raisons suivantes : 1° l'identité de race des populations de la Thrace et de la Thessalie, où l'on place le berceau des mystères orphiques, et de celles des colonies de la grande Grèce, où se répandit la philosophie de Pythagore, populations également doriennes. 2° L'identité du langage. Orphée parlait le dialecte dorien, qui était celui de Pythagore, et que Pythagore regardait comme supérieur à tous les autres (8) ; dialecte obscur (9), et merveilleusement propre aux mystères et au symbolisme. 3° La tradition généralement adoptée que Pythagore avait été initié aux mystères orphiques par Aglaophamos à Libéthra, ville de Thrace, où il puisa sa théologie (10) ; 4° celle que Pythagore imitait Orphée pour le fond des choses et pour l'expression (11), et qu'il emprunta aux rites orphiques leurs formes : de sorte que ce qui était mystère, purification et initiation dans l'orphisme, prit, sous le même nom de καθαρμὸς et de τελεταί, entre les mains de Pythagore, un aspect un peu moins sacerdotal et plus scientifique.

Il est donc certain que ce morceau du *Ménon* est totalement pythagoricien, et un peu orphique, comme le passage correspondant du mythe du *Phèdre*. Mais la différence de manière et le progrès de l'esprit de Platon sont sensibles de l'un à l'autre. D'abord, dans le *Phèdre*, l'immortalité de l'âme, la métempsycose et la réminiscence sont mêlées ensemble, sans que les rapports précis qui les unissent, soient indiqués. Ici ces trois points sont liés et déduits l'un de l'autre. La réminiscence résulte de l'état antérieur de l'âme, et des connaissances acquises par elle dans ses vies précédentes ; ces vies précédentes, c'est-à-dire la metempsycose résulte de l'immortalité de l'âme, l'âme ne cessant pas d'être parce que ses formes disparaissent. Ensuite, dans le *Phèdre*, la métempsycose tient la place la plus considérable, tandis que la réminiscence, qui est le point important, est confusément et rapidement exposée. Ici, au contraire, c'est la métempsycose qui est brièvement signalée comme conséquence de l'immortalité de l'âme, et comme principe de la réminiscence, laquelle fait le fond de toute cette partie du *Ménon*, et y est développée avec étendue. Enfin ce qui dans le *Phèdre* était encore caché sous les voiles mythologiques, est ici présenté à la lumière naissante de la dialectique. C'est là, par parenthèse, une démonstration que le *Ménon* est postérieur au *Phèdre*. L'esprit humain va nécessairement du mythe à la dialectique, non de la dialectique au mythe, car il implique que ce qu'on a une fois éclairci par la dialectique, on se plaise à l'obscurcir mythologiquement.

Nous voyons aussi dans ce passage le dogme de la réminiscence déduit du dogme de la métempsycose, qui lui-même est une déduction du dogme de l'immortalité de l'âme. Mais comme la connaissance d'un principe ne suppose pas toujours celle de la conséquence, de ce que l'immortalité de l'âme et la métempsycose sont des dogmes pythagoriciens, il ne serait pas sage de conclure sans des témoignages positifs que la réminiscence soit pythagoricienne. Or, autant les preuves abondent pour la métempsycose et l'immortalité de l'âme, autant, pour la réminiscence, les témoignages précis manquent. Je n'ai pu trouver un seul passage pythagoricien authentique où l'ἀνάμνησις se trouvât positivement énoncée. On est réduit à la tirer indirectement de passages équivoques de Diogène de Laërte, de Porphyre et de Jamblique, qui sérieusement examinés donnent la métempsycose et non pas la réminiscence. Reste pour unique base la tradition rapportée par Diogène, Jamblique et Porphyre, et par d'autres auteurs, savoir, que Pythagore disait qu'il se souvenait d'avoir été Euphorbe, puis tel autre, puis enfin Pythagore. Diogène (12) s'appuie sur l'autorité d'Héraclide de Pont, Aulogelle (13) sur celle de Dicéarque et de Cléarque. Porphyre (14), en rapportant la tradition que Pythagore disait avoir été Euphorbe, Euthalide, Hermotime, Pyrrhus, et enfin Pythagore, déclare que par là Pythagore ne voulait pas dire autre chose sinon que l'âme est immortelle, et que quand

(1) *Philol.*, p. 195. — (2) *Strom.*, liv. III. — (3) *Aff. cur.*, V. — (4) *Gorg.*, 493. — (5) *Ibid.* — (6) *Athén.*, IV. — (7) II, 81. — (8) Jamblique, *Vit. Pythagor.* p. 475-479, éd. Kiessling. — (9) Porphyre, *Vit. Pythagor.*, p. 87, *ibid.* — (10) Jamblique, *ibid.*, p. 308 ; Proclus, *in Tim. Plat.*, p. 291. — (11) Jambl., *ibid.*, p. 371. — (12) VIII, 4, 5, 6. — (13) *Noct. Att.*, IV, 2. — (14) *Vit. Pythag.*, éd. Kiessling, p. 79.

elle a été purifiée, elle peut remonter à la mémoire de la vie antérieure. Jamblique (1) dit que Pythagore récitait souvent les vers d'Homère sur la mort d'Euphorbe et se disait cet Euphorbe; mais il ajoute que par là Pythagore n'a pas voulu dire autre chose sinon qu'il connaissait les modes antérieurs de son existence actuelle, et que le principe de toute régénération morale lui paraissait être de se rappeler la vie antérieure. Jamblique dit encore (2): « Pythagore connaissait son âme et ses formes antérieures, et d'où elle était venue dans ce corps. » Dans tout cela nous ne voyons que l'immortalité de l'âme et la métempsycose. Il y avait encore loin de ces deux points à cette conclusion, que, l'âme étant immortelle par sa nature, et de métamorphoses en métamorphoses venant de Dieu, c'est-à-dire du principe de toute vérité, apprendre en ce monde la vérité n'est pas autre chose pour elle que se rappeler ce qu'elle avait dû savoir précédemment. Un antécédent de la réminiscence platonicienne tout autrement important et direct était la prétention de Socrate d'accoucher les esprits comme sa mère accouchait les femmes, de les accoucher par l'habileté de la conversation et en les conduisant doucement du connu à l'inconnu. L'antécédent orphique et pythagoricien était théologique et même un peu mythologique; l'antécédent socratique était psychologique et logique. C'est sur ces deux antécédents que Platon éleva la théorie de la réminiscence qui lui est propre, et qui participe du double caractère mythologique et logique. Le côté mythologique de la théorie de la réminiscence consiste à supposer que l'on a su autrefois la vérité dans un monde autre que celui-ci, et qu'apprendre est simplement se rappeler aujourd'hui ce qu'on a su primitivement; ce qui présente une apparence de drame et d'histoire avant toute histoire, apparence que Platon admet encore, mais ironiquement, et dont il n'était pas et ne voulait pas qu'on fût dupe, lorsqu'il dit plus loin dans le *Ménon* (3): *A la vérité je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que je dis soit vrai*, précaution qui en rappelle une autre toute semblable employée par Platon à la fin du *Phédon*, dans le mythe par lequel il termine la démonstration de l'immortalité de l'âme, et où se trouvent des détails presque historiques sur la vie future: *Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens* (4). Le côté logique ou socratique est dans le mouvement perpétuel du connu à l'inconnu, c'est-à-dire du particulier au général, jusqu'aux principes qui dominent toute discussion, principes à l'aide desquels on démontre, mais qui eux-mêmes ne tombent point sous la démonstration, et qu'il suffit de dégager et de présenter à l'esprit, pour que l'esprit les conçoive et les admette immédiatement sans aucun raisonnement, par la vertu qui est en lui et qui est en eux, principes primitifs, simples et indécomposables qui sont les *idées* de Platon.

La conclusion de cette discussion est que ce passage du *Ménon* renferme incontestablement des éléments orphiques et pythagoriciens, mêlés avec un élément socratique, et élevés par Platon à la hauteur d'une véritable théorie philosophique. Suidas nous apprend que Proclus avait fait un livre, aujourd'hui perdu, sous ce titre: *Accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon*. Je souscrirais volontiers à tout ce qu'un pareil titre annonce, pourvu qu'après l'accord on signalât les différences.

(1) *Vit. Pythag.*, édit. Kiessling, p. 128.
(2) *Ibid.*, p. 283.
(3) Voyez ma traduction, t. VI, p. 189.
(4) T. Ier, p. 314.

EUNAPE,

HISTORIEN DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

EUNAPII SARDIANI *vitas Sophistarum et fragmenta historiarum recensuit notisque illustravit* J. F. BOISSONADE; *accedit annotatio* DAN. WYTTENBACHII. Amstelodami, 1822, 2 vol. in-8°.

Hadrianus Junius Hornanus est le premier qui ait entrepris, sur un manuscrit tiré de la bibliothèque du cardinal Farnèse, de publier les Vies des philosophes d'Eunape, avec une traduction latine, et quelques notes, à Anvers, chez Plantin, 1568. Cette édition est remplie de fautes, tant dans la version que dans le texte. Junius ne paraît pas se les être dissimulées (1); mais, pour les corriger, il reconnaissait qu'il avait

(1) Voyez sa préface.

besoin de nouveaux manuscrits. Jérôme Commelin trouva ce secours indispensable dans deux manuscrits de la bibliothèque palatine d'Heidelberg, à l'aide desquels il remplit plusieurs lacunes laissées dans le texte, et introduisit de meilleures leçons, sans toucher cependant à la traduction de Junius ; et dans le même volume, à la suite de la *Vie des philosophes* d'Eunape, il donna un fragment de son Histoire politique, sur le même manuscrit d'Anvers dont Hœschel avait déjà tiré l'ouvrage de Dexipe et ceux de plusieurs autres historiens. Cette nouvelle édition, imprimée d'abord à Heidelberg en 1596, et réimprimée en 1616 à Genève, quoique bien supérieure à celle de Junius, sans être tout à fait mauvaise, laissait encore beaucoup à désirer, et plusieurs savants avaient conçu le dessein de donner une édition vraiment critique du seul historien que nous ait laissé l'antiquité sur une des époques les plus intéressantes et les plus obscures de l'histoire de la philosophie. On voit, par une lettre d'Holstenius à Lambecius (1), que Lambecius avait eu ce projet. Gudius, dans une lettre à Ménage, l'entretient des travaux considérables qu'il avait entrepris dans ce but. Fabricius avait voulu aussi, à ce qu'il paraît, ajouter ce service à tous ceux que lui devait déjà la philosophie ancienne. Après lui, les nombreux matériaux qu'il avait rassemblés, passèrent à Carpzow, qui, succédant aux desseins et aux travaux de Fabricius, publia à Leipzig, en 1748, un *spécimen* de l'édition qu'il préparait. Wagner, l'éditeur des lettres d'Alciphron, avait aussi pensé à Eunape. Enfin Wyttenbach, après avoir jugé Eunape si sévèrement dans sa lettre critique à Ruhnken, se réconcilia si bien, à une lecture plus approfondie, avec cet historien de la philosophie d'Alexandrie, qu'il en entreprit une édition. Il était réservé à un Français d'accomplir la pensée de tant de savants hommes.

Personne, en effet, n'était mieux préparé à donner une édition critique d'Eunape, que M. Boissonnade, qui a déjà si bien mérité de la philosophie néo-platonicienne en publiant une nouvelle édition de la Vie de Proclus par Marinus, et le commentaire inédit de Proclus sur le *Cratyle*. Et comme si ses propres ressources ne lui suffisaient point, sa modestie lui a fait un devoir de se procurer tous les matériaux amassés par ses devanciers. Le *spécimen* de Carpzow le mettait en possession des notes de Fabricius, et par l'intermédiaire de Schœfer, Erfurt, entre les mains duquel étaient tombés les travaux inédits de Wagner, les a obligeamment communiqués à M. Boissonnade, avec des notes de Reinesius. Pour la vie de Libanius, il a eu les notes inédites de Valois ; et deux exemplaires d'Eunape qui avaient appartenu à Walckenaer, lui ont fourni quelques corrections heureuses déposées sur les marges par Walckenaer, ou par lui recueillies sur l'exemplaire de Vossius conservé à la bibliothèque de Leyde ; sans compter les conjectures de l'illustre évêque d'Avranches, Huet, que contient un des exemplaires de la bibliothèque de Paris, et d'autres secours qu'il serait trop long d'énumérer, et qui tous disparaissent devant la vaste collection de remarques de toute espèce, dont Wyttenbach a enrichi l'ouvrage de notre savant compatriote : de sorte que les deux volumes dont se compose cette édition d'Eunape, présentent les travaux des maîtres de différents pays et de différents siècles, habilement employés par un des maîtres du siècle présent.

Mais les meilleures ressources que M. Boissonnade ait eues pour son édition, ce sont particulièrement des manuscrits qui avaient manqué à ses devanciers. Nous ne parlerons point des variantes du manuscrit de Florence, prises par Jacob Gronovius, et déposées par celui-ci sur un exemplaire de l'édition de Commelin, tombé dans la possession de Wyttenbach et communiqué par sa veuve à M. Boissonnade ; ces variantes précieuses étaient connues de Wyttenbach. M. Boissonnade a eu à sa disposition les richesses de quatre bibliothèques qui n'avaient pas encore payé à Eunape leur contingent d'utiles variantes. Le Vatican lui a fourni le manuscrit n° 140, excellent partout où il est lisible, et dont M. Hase a fait une description intéressante dans son catalogue malheureusement encore inédit des manuscrits du Vatican que la conquête de l'Italie avait amenés à la bibliothèque de Paris. Celle-ci n'avait qu'un manuscrit du XVIe siècle, plein de lacunes, et coté dans le catalogue n° 1405. Le savant et obligeant Morelli a pris la peine de collationner pour M. Boissonnade un manuscrit de Venise, du XVe siècle. Enfin la quatrième bibliothèque que M. Boissonnade a mise à contribution est celle de Naples, qui, à elle seule, lui a fourni trois manuscrits cotés n° 9, n° 188 et n° 64, dans le catalogue d'Harlès. Le manuscrit n° 188 présente ce titre remarquable : *Εὐναπίου ἑπτὰ καὶ δέκα Βιβλίων. Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν.*

Commelin avait tiré du manuscrit d'Anvers un fragment de l'Histoire politique d'Eunape *sur les légations* ; M. Boissonnade le reproduit avec d'heureuses améliorations, et avec tous les fragments d'Eunape qu'il a pu recueillir dans Suidas et les anciens auteurs : on a donc ici tout ce qui nous reste d'Eunape, si toutefois un hasard heureux ou des recherches habilement dirigées ne conduisent pas un jour à la découverte de la totalité de son Histoire politique, qui, embrassant le règne entier de Constantin, serait pour nous si intéressante, avec quelque passion que l'auteur païen

(1) Voyez les pages 360 et 382 de l'édition de M. Boissonnade.

l'eût écrite, ou même précisément à cause de cette passion, qui nous montrerait peut-être sous des faces nouvelles les événements que nous connaissons, et fournirait des données précieuses à l'impartialité moderne. Incontestablement l'Histoire politique d'Eunape existait du temps de Muret, qui, au rapport de Patin, que cite M. Boissonnade, l'avait vue dans la bibliothèque du Vatican, et l'ayant demandée au cardinal Sirlet pour la faire copier, en eut cette réponse : que le pape l'avait défendu, et que c'était un livre *impio e scelerato*. Schott, savant homme, mais jésuite (*homo quidem doctus sed jesuita*) (1), dit dans ses notes sur Photius que la chronique d'Eunape a péri par un effet de la divine Providence. Leunclave l'écrivait aussi à Henri Estienne. M. Boissonnade engage à ne pas les croire légèrement : il invite le successeur de Morelli à de nouvelles recherches ; il exhorte le savant Avellini, auquel il doit la collation des manuscrits de Naples, à fouiller soigneusement les trésors peu connus de la bibliothèque de cette ville. Nous laisserons parler M. Boissonnade : *Nam ex titulo regii codicis Neapolitani nescio quid faustæ præsagitionis menti est injecta* (lisez *injectum*). *Perreptet per regiam bibliothecam, pervestiget sedulò græcos codices, quos Augustiniensibus ad Carbonariam* (ne *illaudato deterreatur isto cognomine*) *bonus olim cardinalis Seripandus moriens legavit. Holstenium quidem Peirescio scribere* (2) *memini hunc thesaurum monachos, draconum instar, occupare ; sed nunc puto mansuetiores esse factos ; et dracones id genus, quibus jam nec ungues sunt nec dentes, Avellinium à thesauro ipsis inutili* non *arcebunt* (3). M. Boissonnade remarque encore que, du temps de Gerlach, c'est-à-dire en 1576 (*epist. Gerlachii ad Crusium, Turcograph.* p. 499), il existait à Constantinople beaucoup de manuscrits grecs, parmi lesquels se trouvaient *Laonicus Chalcondyles, Michael Glycas, Agathias, Eunapius*. Il est probable qu'il est ici question d'Eunape comme historien ; et peut-être trouverait-on encore à Constantinople, au lieu du fragment connu d'Eunape, sa chronique tout entière. *Ex disputatis igitur patet*, conclut M. Boissonnade, *nondum omnem recuperandi operis utilissimi spem decollavisse atque in bibliothecis Italiæ ac Græciæ quærendum à literatis hominibus esse, qui illas regiones incolunt vel invisunt.*

Quoi qu'il en soit de ces espérances (4), nous avons du moins le fragment qui subsiste de l'Histoire politique d'Eunape purgé de toutes les fautes qu'y avait laissées Commelin ; surtout nous avons les *Vies des philosophes* dans l'état où la critique pouvait les désirer et peut longtemps les laisser. Le texte est irrévocablement constitué : des notes abondantes éclaircissent tous les passages obscurs et ne laissent plus guère de difficultés véritables. Il eût été par conséquent superflu de faire une nouvelle traduction d'un texte une fois établi et éclairci, et reproduire la version défectueuse de Junius eût été un contre-sens dans une édition critique. Eunape paraît donc ici tout seul et sans le cortége d'une traduction latine, inutile pour les savants, qui doivent toujours recourir au texte, et encore plus inutile pour les gens du monde qui ne liraient pas plus une traduction latine qu'un texte grec. L'édition nouvelle est divisée en deux volumes, dont l'un appartient à M. Boissonnade, et l'autre à Wyttenbach. Le travail du premier embrasse la totalité de l'ouvrage d'Eunape : celui du second s'arrête à Proéræsius : c'est là que, le 25 février 1819, une maladie d'yeux toujours croissante a forcé Wyttenbach d'interrompre ses veilles. Le concours du savant français et du savant hollandais est une bonne fortune pour Eunape ; car peut-être ni l'un ni l'autre, séparés, ne l'eussent entouré d'autant de lumières. Si Wyttenbach était plus versé dans l'histoire de la philosophie que M. Boissonnade, nous ne croyons pas céder à un mouvement de patriotisme et d'amitié, en réclamant pour celui-ci la supériorité de l'exactitude philologique. Wyttenbach répand avec profusion les trésors d'une érudition variée et facile sur tous les points historiques touchés par Eunape, ses corrections verbales, toujours ingénieuses, sont souvent fondées ; mais souvent aussi elles sont (5) hasardées et dépassent les limites d'une saine critique : c'est alors que la sagesse du savant français intervient

(1) Boissonnade, *præfat.*, p. 17. — (2) *Epist.* Holsten., p. 152, éd. Paris. — (3) Boissonn., *præf.*, p. 18.

(4) Depuis que ceci est écrit, M. Mai a trouvé dans la bibliothèque du Vatican, sinon toute l'Histoire politique d'Eunape, au moins un fragment nouveau de cette histoire. *Script. vet. nov. collect.* T. II, p. 247, *Romæ*, 1827.

(5) Nous nous contenterons de citer les premières notes qui se trouvent au commencement du savant commentaire. Voici la première phrase d'Eunape, d'après Commelin : *Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος ἀνὴρ μόνος ἐξ ἁπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας· τὰ μὲν ἐν λόγοις, ἔστι τε καὶ ἐν γράμμασι, καὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γράφει· τὰ δὲ ἐν πράξεσι τε ἦν ἄριστος· ἀλλὰ καὶ ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν. ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας εἰ μὴ Ξενοφῶν καὶ τὰ πάρεργα φησὶ δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν.* Cette phrase est, il est vrai, un peu embarrassée ; mais c'est le caractère du style d'Eunape, comme l'a déjà observé Photius (*Photii Bibl.*, cod. 77) ; et en mettant un point en haut après *εἰ μὴ Ξενοφῶν*, elle ne présente aucune difficulté, et nous ne nous donnerons pas même la peine de l'expliquer. Mais comme sa construction n'a pas la symétrie moderne qu'aucune phrase grecque ne peut avoir, Wyttenbach en conclut que les copistes ont changé des mots, en ont oublié d'autres, et que tout ce passage est entièrement corrompu : *Librarii*, dit-il (t. II, p. 7), *mutandis omittendisque perperam verbis locum per se jam impeditum insuper fœdarunt.* Selon lui, Eunape a dû écrire ainsi : *Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος, ἀνὴρ μόνος ἐξ ἁπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας, τὰ μὲν ἐς λόγους ἐξέθηκε συγγράμμασι καὶ τῇ περὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γραφῇ, τὰ δὲ*

heureusement, et empêche le lecteur de se laisser entraîner aux conjectures hardies de l'illustre professeur de Leyde. Attaché aux manuscrits, M. Boissonnade les compare sans cesse, et c'est par l'un qu'il entreprend toujours de corriger l'autre : quand les éditions et les manuscrits sont unanimes, il s'efforce plutôt d'approfondir et d'expliquer une leçon que de la changer ; et s'il prend le parti de la changer, il la change le moins possible, prenant scrupuleusement conseil des moindres conditions matérielles et morales. On ne saurait trop louer dans M. Boissonnade la sagacité qui découvre une difficulté, la loyauté qui ne l'élude jamais, et l'habileté qui la surmonte en satisfaisant à toutes les conditions du problème : jamais M. Boissonnade ne tranche le nœud ; il le délie méthodiquement. Et il faut remarquer que M. Boissonnade se garde bien de surcharger ses notes de passages tirés d'auteurs parfaitement connus et cent fois publiés. Ce sont surtout les manuscrits inédits qu'il consulte et dont il se plaît à faire connaître de précieux fragments. Ici, par exemple, il a donné une lettre inédite d'Héraclite à Hermodore (1), et cette tâche appartenait naturellement à l'habile éditeur des lettres du faux Diogène (2). Mais il est temps de faire faire connaissance au lecteur avec Eunape lui-même.

Eunape était né à Sardes en Lydie (3). Sa première éducation fut confiée au sophiste Chrysanthe, prêtre lydien, son parent (4), qui lui inculqua, avec le goût de la littérature et de la philosophie, son zèle ardent pour la religion de leurs pères. A l'âge de seize ans, il quitta la Lydie pour aller achever ses études à Athènes (5). Arrivé malade, il y trouva une hospitalité généreuse dans la maison de Proérésius, sophiste célèbre, qui le soigna et l'aima comme un fils (6). Eunape lui voua en retour une affection et une admiration qu'il consigna plus tard dans son ouvrage. Il était encore jeune homme à la mort de Julien et à l'avènement de Valentinien et de Valens (7). Après un séjour de cinq ans à Athènes, il méditait le voyage obligé de tout philosophe d'alors en Égypte, quand un ordre de sa famille le rappela en Lydie (8). Il y passa le reste de sa vie et exerça la profession de médecin, ou du moins il semble avoir eu d'assez grandes connaissances en médecine ; car il fit lui-même une opération à son parent Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribase, qui se faisait trop attendre (9), et c'est à lui que ce même Oribase dédia son Tétrabiblion (10). Eunape composa des annales politiques en quatorze livres (11), qui continuaient l'histoire de Dexipe jusqu'à son temps, c'est-à-dire, qui s'étendaient depuis le règne de Claude II jusqu'au règne d'Honorius et d'Arcadius. Au rapport de Photius, il fit deux éditions de ses annales ; dans la première, il attaquait à découvert le christianisme et les empereurs qui l'avaient propagé, et surtout Constantin (12) ; mais la seconde était fort adoucie, et la nécessité des temps lui avait imposé quelque mesure. Photius, qui avait sous les yeux les deux éditions, témoigne de leur différence. Suidas (13) parle aussi de l'Histoire politique d'Eunape. On imagine aisément quels éloges il y donnait à Julien. Il ne faut pourtant pas le confondre, comme le remarque très-bien Fabricius, avec un autre Eunape, rhéteur phrygien (14), qui jouit de quelque crédit auprès de Julien. L'attachement de notre auteur à l'ancienne religion lui en fit obtenir les plus hautes dignités. Initié aux mystères d'Éleusis, il fut élevé en Grèce par le prêtre d'un lieu dont il tait religieusement le nom, au rang des Eumolpides, et porté ensuite à celui de prêtre et d'hiérophante, quoiqu'il fût étranger, contre la loi expresse de l'institution. Lui-même nous fournit ces renseignements dans ses *Vies*

ἐν πράξεσιν αὐτὸς τ' ἦν ἄριστος, ἀλλὰ καὶ ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν· ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ παρ' ἐκείνου ἔμαθε τῶν Περσῶν καταφρονεῖν. Ἀλλὰ μὲν Ξενοφῶν καὶ τὰ πάρεργα φησὶ δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν. Ce n'est pas là publier un auteur, c'est le refaire, ou plutôt c'est le traduire ; car nous convenons que la phrase de Wyttenbach est une assez bonne phrase du XVIII[e] siècle. M. Boissonnade ne restaure point ainsi les monuments de l'antiquité. Entraîné un instant par l'autorité de Wyttenbach, sa prudence ordinaire le fait bientôt revenir sur ses pas, et, au lieu du complément arbitraire que Wyttenbach ajoute après *εἰ μὴ Ξενοφῶν*, il se contente (t. I, p. 121) de mettre une parenthèse depuis *τὰ μὲν ἐν λόγοις* jusqu'à *εἰ μὴ Ξενοφῶν* inclusivement ; et, dans toute cette parenthèse, le seul changement qu'il se permette est celui de *καὶ ἠθικὴν* en *τὴν ἠθικὴν* ; et même, selon nous, cette louable circonspection eût pu être poussée plus loin encore. *Καὶ ἠθικὴν*, qui est dans toutes les éditions et dans tous les manuscrits, peut très-bien rester à la rigueur ; et, quant à la parenthèse, c'est encore un moyen de clarté un peu matériel et un peu moderne, qu'il ne faut pas absolument s'interdire dans certaines occasions, mais dont il ne faut pas non plus abuser ; et ici deux points en haut eussent été suffisants. Quelques lignes plus loin, l'ancienne édition donne : *τῷ βουλομένῳ ταῦτα δικάζειν ἐκ τῶν ὑποκειμένων σημείων καταλιμπάνει· βούλεται μὲν γὰρ ὁ ταῦτα γράφων, καὶ ὑπομνήμασιν ἀκριβέσιν ἐντετύχηκεν*... Rien de plus clair, surtout en mettant *βούλεται μὲν γὰρ* ou entre deux points en haut, ou entre parenthèses, par surcroît de précaution, comme le fait M. Boissonnade. Mais cette précaution ne paraît pas suffisante à Wyttenbach, qui propose (T. II, p. 2) : *Τῷ βουλομένῳ ταῦτα δικάζειν καταλιμπάνειν βούλεται ὁ ταῦτα γράφων· καὶ γὰρ ὑπομνήμασιν ἀκριβέσιν ἐντετύχηκεν*....

(1) T. I, p. 424, 425, 430. — (2) Notice des Manuscrits, t. X, II[e] part., p. 122. — (3) *Photii Bibl.*, cod. 77. — (4) Eunape, t. I, p. 50, 107, 111. — (5) *Ibid.*, p. 74, 92. — (6) *Ibid.*, p. 92. — (7) *Ibid.*, p. 58. — (8) *Ibid.*, p. 93. — (9) *Ibid.*, p. 119-120. — (10) *Phot. Biblioth.*, cod. 219. — (11) *Ibid.*, cod. 77. Photius, dans le titre, dit 19 livres ; dans le texte, 14 ; le manuscrit de Naples, 17. — (12) *Ibid.* — (13) Aux mots Κωνσταντῖνος et Ρουφῖνος. — (14) Suidas, v. Μουσώνιος.

des philosophes, qu'il composa à l'instigation de Chrysanthe (1), et à l'honneur des philosophes, médecins et rhéteurs célèbres de son temps qu'il avait connus ou dont il avait entendu parler à ses amis. C'est de cet ouvrage que nous nous proposons de rendre ici un compte détaillé.

Il est précédé d'un avant-propos assez peu intéressant, après lequel vient une introduction sur ceux qui, avant Eunape, avaient écrit l'histoire de la philosophie (2).

Selon nous, le vrai fil qui doit conduire à travers le labyrinthe de cette introduction, assez embarrassée, est la division que fait Eunape de l'histoire de la philosophie en quatre époques : la première comprend tous les essais de la philosophie naissante en Italie et en Ionie jusqu'à Platon ; la seconde s'étend depuis Platon jusqu'à l'entier développement de toutes les écoles socratiques, et leur commun déclin, environ un siècle avant notre ère ; la troisième, vide de grands génies et remplie par la médiocrité ingénieuse et savante, se prolonge jusqu'à Plotin, avec lequel commence une nouvelle et quatrième époque, celle dont Eunape entreprend d'écrire l'histoire. C'est ce que M. Boissonnade ne paraît pas avoir fort bien compris. *Tres videtur* (3) *Eunapius philosophorum* φορὰς *statuere, primam Platonis et ejus discipulorum; secundam* τὴν μετὰ τὴν Πλάτωνος δευτέραν, *quam platonicorum esse puto; tertiam vero, quæ sit eclecticorum*. Mais il est clair que la première époque ne peut pas être celle de Platon et de ses disciples ; car celle-là avait été précédée par une époque antérieure que remplissent les écoles d'Ionie et d'Italie. Il est clair encore qu'en parlant d'une époque des platoniciens, et d'une autre des éclectiques, M. Boissonnade a fait deux époques d'une seule ; car les éclectiques sont précisément les platoniciens ou néo-platoniciens, et l'époque antérieure, loin de renfermer la seule école de Platon, abonde en écoles opposées, celle d'Aristote, celle d'Épicure, celle de Zénon, etc. Wyttenbach, qui a proscrit tout ce chapitre (4) sur des motifs assez frivoles, l'entend d'ailleurs très-bien, et admet la division en quatre époques, qui déhrouille toutes les difficultés. Chaque époque s'appelle φορὰ dans Eunape. Les deux premières avaient trouvé de dignes historiens dans Porphyre et dans Sotion. Porphyre avait écrit l'histoire des systèmes philosophiques de la première époque, et même les vies des philosophes de cet âge. Sotion, quoique venu avant Porphyre, avait embrassé avec la première époque toute la seconde, au moins jusqu'à son temps. La troisième n'a pas eu d'historiens, excepté Philostrate, qui a donné des biographies élégantes des meilleurs sophistes qui ont fleuri à travers la troisième époque ; mais, dans Philostrate, il ne s'agit que des sophistes, non des philosophes ; et, pour montrer que les philosophes n'ont pas manqué à cette époque, Eunape en donne une liste, les énumère et les caractérise : d'abord Ammonius d'Égypte, maître du *divin* Plutarque ; Plutarque lui-même, qu'Eunape appelle φιλοσοφίας ἁπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα (5) ; l'Égyptien Euphrate ; Dion de Bithynie, surnommé *Chrysostôme ;* Apollonius de Thyane, qui, selon Eunape, n'est pas un philosophe, mais un intermédiaire entre les dieux et l'homme, et dont Philostrate a écrit la vie, qu'il aurait dû appeler *une sorte de voyage d'un dieu sur la terre* (6) ; Carnéade, un des plus célèbres champions de l'école cynique, qui comptait aussi Musonius, Démétrius et Ménippe, et beaucoup d'autres moins fameux. Il n'existe, dit Eunape, autant que nous pouvons le savoir, aucune Vie de ces philosophes ; mais leurs ouvrages leur servent d'histoire (7) ; par exemple, Plutarque donne beaucoup de renseignements sur lui-même et sur son maître Ammonius, et Lucien de Samosate avait écrit la vie de Démonax, le seul livre sérieux, avec un bien petit nombre encore, qu'il ait composé (8). Eunape déclare qu'il ne se dissimule point que l'ouvrage qu'il entreprend sera peut-être incomplet, mais il cède au désir de faire connaître les philosophes illustres de son temps (9), et d'en rapporter ce qu'il en sait (10), ou par tradition ou par lecture ou par expérience personnelle, et par là d'élever à la Vérité, sinon un temple, au moins un vestibule ; et c'est ici que, se résumant, il reproduit sa division en quatre époques. Nous citerons ses propres paroles : Ἔσχε μὲν οὖν διακοπήν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος διὰ τὰς κοινὰς συμφοράς· τρίτη δὲ ἀνδρῶν ἐγένετο φορὰ (ἡ μὲν γὰρ δευτέρα μετὰ τὴν Πλάτωνος πᾶσιν ἐμφανὴς ἀνακεκήρυκται) κατὰ τοὺς Κλαυδίου καὶ Νέρωνος· τοὺς γὰρ ἀθλίους καὶ ἐνιαυσίους οὐ χρὴ γράφειν (οὗτοι δ' ἦσαν οἱ περὶ Γάλβαν, Βιτέλλιον, Ὄθωνα· Οὐεσπασιανὸς δὲ ὁ ἐπὶ τούτοις καὶ Τίτος καὶ ὅσοι μετὰ τούτους ἦρξαν), ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν· πλὴν ἐπιτρέχοντί γε καὶ συνελόντι εἰπεῖν, τὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σεβῆρον διέτεινεν (11). Rien de plus clair que cette phrase, ainsi constituée par M. Boissonnade (12) ; or il nous semble qu'elle renferme ou suppose la division de l'histoire de la philosophie en quatre époques. En effet, dire que la seconde commence après Platon, n'est-ce pas dire évidemment qu'il y a une première époque antérieure à Platon ? Et dire que la troisième commence au temps de Claude

(1) Suidas, p. 52.
(2) *Ibid.*, p. 2. Οἵτινες τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν ἀνελέξαντο.
(3) *Ibid.*, p. 148-149. — (4) T. II, p. 21, 22, 23.
(5) T. I, p. 3. — (6) *Ibid.* Ἐπιδημίαν ἐς ἀνθρώπους Θεοῦ. — (7) *Ibid.*, p. 4. Εἶσι βίοι τὰ γράμματα. — (8) *Ibid.* — (9) P. 5. Τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων. — (10) *Ibid.* Ἡ κατὰ ἀκοὴν ἢ κατὰ ἀνάγνωσιν ἢ κατὰ ἱστορίαν. — (11) *Ibid.* Ἀληθείας πρόθυρα καὶ πύλας. — (12) P. 5-6.

et de Néron, n'est-ce pas dire que la seconde va jusque-là? Dire enfin que cette troisième époque s'étend jusqu'à Sévère, n'est-ce pas dire encore qu'elle finit là, et, par conséquent, que l'école éclectique, venue après Sévère, ne fait point partie de la troisième époque, contre ce que veut M. Boissonnade, et qu'elle en constitue une nouvelle à laquelle Eunape ne donne pas le nom de quatrième époque, mais qu'il faut bien appeler ainsi, si l'on veut continuer ses classifications? Si ces observations sont incontestables, elles conduisent peut-être à quelques corrections importantes dans le texte; et ici, contre notre ordinaire, nous appuyons quelques-unes des leçons hardies que Wyttenbach propose de substituer à celles des manuscrits et des éditions, conservées par M. Boissonnade. D'abord si cette phrase, *ἔσχε μὲν οὖν διακοπὴν.....* indique la division du temps par époques philosophiques, nous demandons ce que veut dire *κοινὰς συμφοράς*. Hornanus traduit : *Hiulcum igitur fuit et intercisum quodam modo tempus propter communes calamitates. Propter communes calamitates* ne signifie rien; car les malheurs publics peuvent rendre une époque plus ou moins riche, plus ou moins intéressante, mais ne peuvent servir de mesure de division pour la série des temps; or on ne peut pas entendre *διακοπὴν καὶ ῥῆξιν* autrement que comme division du temps, surtout si l'on fait attention aux locutions *δευτέρα, τρίτη*, etc. Dans ce cas il est difficile de concevoir ce que M. Boissonnade a entendu par *κοινὰς συμφορὰς*; il ne s'explique pas sur ce point, et nous proposons de lire avec Wyttenbach (1) *καινὰς φορὰς*, au lieu de *κοινὰς συμφορὰς*, c'est-à-dire, *diverses époques mesurent l'histoire de la philosophie*. Nous inclinerions même à lire encore, avec Wyttenbach, *τὸ τῶν τρίτων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σεβῆρον διέτεινεν* au lieu de *ἀρίστων* (2); car *ἀρίστων* appliqué aux philosophes de la troisième époque, qu'Eunape honore sans doute, mais dont il n'écrit pas l'histoire, semble une exclusion injurieuse pour les philosophes de la quatrième, dont il est l'historien, et dont les grandes vues et l'originalité méritaient bien mieux l'épithète d'*ἀρίστων*, que l'élégante érudition des sophistes qui les avaient précédés.

L'ouvrage d'Eunape commence à Plotin et va jusqu'aux temps mêmes d'Eunape. Voici la liste des auteurs qu'il embrasse : Plotin, Porphyre, Jamblique, Édesius, Maxime, Priscus, Julien, Proérésius, Épiphanius, Diophante, Sopolis, Imerius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zénon, Magnus, Oribase, Jonicus, Chrysanthe, Épigonus, Beronicianus. On voit par cette liste qu'il n'y est pas question seulement de philosophes, mais de rhéteurs et de médecins, et de tous ceux ou presque tous ceux qui se distinguèrent dans les lettres et les sciences, pendant cent cinquante ou deux cents ans; car il manque à cette liste un bien petit nombre de noms remarquables.

Mais, pour ne pas exciter trop vivement l'attente du lecteur, nous nous empressons de lui rappeler qu'Eunape n'est pas un historien, mais un biographe, et qu'il ne s'agit point ici des doctrines de ces différents personnages, mais des détails de leur vie, détails assez peu importants par eux-mêmes, et qui ne prennent un véritable intérêt que par les inductions qu'ils fournissent, réunis et comparés, sur le caractère général des hommes et des temps auxquels ils se rapportent. Et dans ces biographies, il faut encore distinguer deux parties : l'une, où l'auteur traite de temps et d'hommes qu'il ne connaît que par tradition; l'autre, où il parle de temps où il a vécu et d'hommes qu'il a vus et connus lui-même. Il glisse sur les premiers et ne s'appesantit que sur les seconds. Il y a peu de choses sur Plotin, il y en a un peu plus sur Porphyre, un peu plus encore sur Jamblique; mais ensuite les biographies deviennent plus étendues. En effet, depuis Édesius, Eunape se trouve pour ainsi dire en famille. Édesius a été le maître de Chrysanthe, parent d'Eunape; Proérésius a été son maître, et Oribase son ami intime. C'est alors un contemporain qui parle de ses contemporains, c'est le membre d'une société qui écrit les mémoires de cette société, et nous entretient des hommes plus ou moins distingués qui la composaient, des événements qui se passaient dans leur intérieur, et même indirectement des événements publics, qui arrivaient jusqu'à eux et les atteignaient dans leurs idées, leurs affections ou leurs intérêts. L'ouvrage d'Eunape, depuis Édesius, est donc en quelque sorte le procès-verbal de cette petite société de professeurs de grammaire, de médecine, de rhétorique et de philosophie. Avant eux, et comme à leur tête, se présentent trois hommes supérieurs, Plotin, Porphyre et Jamblique.

Eunape n'accorde guère plus d'une page à Plotin. La raison qu'il en donne, c'est que tout le monde le connaît, et que Porphyre, son élève, en a donné une biographie à laquelle il n'y a rien à ajouter. Eunape n'a donc rien de mieux à faire que d'y renvoyer, et il n'y ajoute qu'un seul trait, savoir, la mention de la patrie de Plotin. Porphyre n'en dit pas un mot, et on le conçoit, comme l'ont très-bien remarqué les deux critiques, puisqu'il s'agit d'un homme auquel les conditions temporelles de l'existence étaient si importunes, et qui se trouvait si mal à l'aise dans la prison de son corps et de ce monde, qu'il ne voulait pas laisser faire son portrait, et ne se souciait pas de dire quelle était sa famille et sa patrie terrestre (3). Eunape atteste que

(1) T. II, p. 22. — (2) *Ibid.*, 24.

(3) Porphyre, *Vie de Plotin*.

Plotin était d'Égypte et de Lycopolis (1). Sa renommée avait jeté un tel éclat et laissé un si profond souvenir, qu'Eunape, plus d'un siècle après sa mort, dit que ses autels sont encore brûlants, et que ses ouvrages ne sont pas seulement entre les mains des hommes éclairés plus que tous les autres ouvrages platoniciens, mais que le vulgaire même, s'il est un système de philosophie auquel il fasse attention, s'occupe de celui-là (2).

Quant à Porphyre, Eunape déclare que personne qu'il sache n'a écrit sa vie; mais en même temps il assure que c'est à la lecture qu'il doit tous les documents qu'il possède et avec lesquels il se propose de réparer l'injuste oubli de ses devanciers envers un homme tel que Porphyre (3). Or, puisque Eunape n'a pu consulter aucune des biographies de Porphyre qui n'existaient pas, et qu'il assure pourtant avoir puisé dans un livre, il reste que ce livre soit la biographie de Plotin par Porphyre, dans laquelle, à l'occasion de son maître, l'illustre disciple a donné çà et là sur lui-même des détails qu'Eunape aura recueillis, et qu'il présente ici rassemblés dans une notice spéciale. Voilà ce qui explique la ressemblance générale de la Vie de Porphyre par Eunape avec ce que Porphyre dit de lui-même dans la Vie de Plotin; mais ce qui rend aussi très-difficiles à comprendre les différences qui se trouvent entre ces deux ouvrages, dont l'un pourtant ne semble devoir être qu'une copie de l'autre.

On voit dans Eunape, comme dans la Vie de Plotin, que Porphyre, né à Tyr, s'appelait *Malchus* dans la langue syriaque (4); lui-même nous apprend que ce nom de Malchus, sonnant mal à des oreilles grecques, fut traduit par le nom grec correspondant, savoir Βασιλεύς, et qu'Amelius, son condisciple, lui dédia sous ce nom l'ouvrage qu'il avait composé sur la différence du système de Plotin et de celui de Numenius (5). Longin l'appelle Βασιλεύς dans son écrit περὶ τέλους, et il paraît, comme le remarque Ruhnken, que plus tard Longin changea encore le nom de Βασιλεύς en celui de Πορφύριος qui signifie à peu près la même chose; car Eunape prétend que c'est par Longin que Malchus fut appelé Πορφύριος (6). On voit encore dans les deux ouvrages que Porphyre étudia sous Longin; mais, ni dans l'un ni dans l'autre, il n'est dit dans quelle ville. Ce fut probablement à Athènes, où Longin s'illustra comme professeur. Cependant il ne serait pas impossible que ce fût à Tyr, ou qu'au moins Tyr ait été leur patrie commune; car Porphyre nous a conservé une lettre de Longin (7) où celui-ci l'invite à passer de Sicile en Phénicie et à lui apporter des manuscrits exacts de Plotin. Il fallait donc que Longin y fût, et même qu'il y eût vécu longtemps avec Porphyre, puisque, pour le déterminer à préférer ce voyage à un autre (8), il lui rappelle leurs anciennes habitudes en ce pays, et la douceur de l'air, qui convient si fort à sa santé délabrée (9), ce qui semblerait faire croire, contre Jonsius et Ruhnken, que Longin était Syrien; car il est impossible de ne pas voir dans toute la lettre de Longin à Porphyre le ton d'un compatriote. Quoi qu'il en soit de la patrie de Longin et du lieu où Porphyre étudia sous lui, les deux ouvrages que nous comparons sont unanimes pour attester le talent du professeur, et l'autorité presque absolue dont il jouissait. Ce fut à cette école que Porphyre puisa le goût d'une diction lucide et précise, et ces habitudes de saine critique qu'il transporta plus tard dans la philosophie. Après s'être distingué dans sa patrie, le désir de voir Rome (10) l'amena dans cette ville, où il fit la connaissance de Plotin. Dès lors sa destinée fut fixée, et il se livra tout entier à la philosophie. Il eut pour condisciples, sous Plotin, dit Eunape, Origène, Amelius et Aquilinus (11). Porphyre parle bien d'Amelius, mais il ne dit pas un mot d'Origène ni d'Aquilinus. Les critiques ont déjà proposé de lire Paulinus au lieu d'Aquilinus, et ce nom est en effet cité par Porphyre (12), comme

(1) T. i, p. 6.

(2) *Ibid.* Τούτου Πλωτίνου θερμοὶ βωμοὶ νῦν, καὶ τὰ βιβλία οὐ μόνον τοῖς πεπαιδευμένοις διὰ χειρὸς ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ τὸ πολὺ πλῆθος, ἐάν τι παρακούσῃ δογμάτων, ἐς αὐτὰ κάμπτεται. Ce dernier membre de phrase ἐάν τι... κάμπτεται n'a pas été entendu par Hornanus, qui traduit : *Bona vulgi pars, si minus placitis ejus obtemperat, tamen cursum ad eorum normam moderatur atque instituit*; M. Boissonnade explique l'expression équivoque *obtemperat placitis* d'Hornanus par *ne pas comprendre un système*, et retraduit ainsi la phrase d'Eunape : *Si dogmatum aliquid non rectè omninò capiat et intelligat, ad ea tamen se dirigit* (*Ibid.*, pag. 151). Mais le système de Plotin n'est pas plus facile à pratiquer qu'à comprendre pour le vulgaire, et de fait on ne voit pas du tout que le vulgaire ait suivi le système de Plotin, surtout au temps d'Eunape où le christianisme enlevait les masses à la philosophie de Plotin comme à toute autre philosophie païenne. L'interprétation que propose Wyttenbach, *Si aliquantùm etiam obiter philosophiæ placita attingit, ad Plotini placita divertit*, nous paraît donc infiniment préférable et fondée sur le sens véritable de παρακούειν, comme Wyttenbach le prouve par de nombreux exemples. (T. ii, p. 26.) Il s'agit ici évidemment de l'effet qu'avait produit le système de Plotin; effet tel, qu'il avait été jusqu'à cette partie du public qui, sans comprendre les systèmes de philosophie, ne peut pourtant s'empêcher d'y donner quelque attention, lorsqu'ils font du bruit, et excitent la curiosité générale par la singularité de leurs principes ou de leurs conséquences. — (3) T. i, p. 7. Ἐκ τῶν ἐοθέντων κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν...— (4) Porphyre, *Vie de Plotin*.— (5) *Ibid.*— (6) *Ibid.*, p. 7.— (7) *Ibid.*— (8) *Ibid.* Τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρῖναι. — (9) *Ibid.* Τήν τε παλαιὰν συνήθειαν καὶ τὸν ἀέρα μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν.— (10) *Ibid.*, p. 8. Τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν. — (11) *Ibid.*— (12) *Ibid.*

celui d'un ami de Plotin. Pour Origène, l'erreur est manifeste ; Origène n'est pas un condisciple de Porphyre, mais de Plotin ; et il n'est plus besoin de dire aujourd'hui qu'il n'est pas ici question d'Origène le chrétien, mais d'un philosophe qui, au rapport de Porphyre, a écrit un livre sur les démons, et un autre du temps de l'empereur Galien, sous le titre assez obscur Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς (1). Et à l'occasion de cet Origène, condisciple de Plotin et disciple d'Ammonius, il importe de relever une erreur grave d'Holstenius que l'autorité de son nom a si bien accréditée, qu'elle a été depuis perpétuellement répétée comme un fait constant. Holstenius, dans sa Vie de Porphyre, déclare que, loin que les chrétiens aient fait aucun emprunt au néo-platonisme, c'est au contraire celui-ci qui puisa ses principes dans la doctrine chrétienne, et que l'enseignement d'Ammonius n'était pas autre chose qu'un enseignement chrétien sous la promesse du secret ; qu'Érennius, Origène et Plotin avaient fait serment de ne jamais divulguer cet enseignement ; qu'Origène et Plotin ne manquèrent à leur parole qu'à l'exemple d'Érennius, et que ce fut seulement alors qu'ils commencèrent à répandre les idées chrétiennes qu'ils avaient reçues d'Ammonius. Et Holstenius s'appuie d'une autorité qui, sur ce point, serait décisive, si elle était vraie, celle de Porphyre, disciple de Plotin et ennemi du christianisme, qui devait connaître les secrets de son maître, et n'a pu dire en faveur du christianisme que ce que la force de la vérité lui arrachait. Nous citerons les paroles d'Holstenius : *Certum est Ammonium religionis nostræ arcana discipulis sub silentii religione communicasse, de quibus* (les mystères chrétiens) *non divulgandis Erennium, Origenem et Plotinum fidem sibi invicem obstrinxisse ipse Porphyrius testatur ; cùmque Erennius primus eam fregisset, nec Origenes nec Plotinus promissis stetère, sed quà scriptis quà vivâ voce in publicum ea protulerunt quæ ab Ammonio philosopho acceperant* (2). Il est étrange qu'un critique aussi distingué qu'Holstenius affirme de pareilles choses sans en donner de preuves ; disons plus, sans en avoir aucune, car il n'y a pas un mot de tout cela dans le passage de Porphyre sur lequel il paraît s'appuyer. Porphyre dit tout simplement, dans la vie de Plotin, p. 3, qu'Érennius, Origène et Plotin s'étaient promis de ne pas divulguer l'enseignement d'Ammonius, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ; mais que cet enseignement fût chrétien, c'est ce dont il ne dit absolument rien, et c'est pourtant ce qu'Holstenius lui fait dire. Je ne connais pas un seul passage de l'antiquité qui autorise cette conjecture ; car l'autre passage de Porphyre, cité par Eusèbe (Hist. Eccl. VI. 19), ne conduit, directement ou indirectement, à rien de semblable. Mais revenons à Eunape.

La plus grande différence que l'on remarque entre son récit et celui de Porphyre, se rapporte au motif du voyage de ce dernier en Sicile, et à un épisode de sa vie qui est du plus grand intérêt dans Porphyre, et qui, dans le récit d'Eunape, dégénère en une aventure de roman. Porphyre, à propos de l'extrême sagacité de Plotin, en rapporte un trait relatif à lui-même. « Fatigué de la vie, dit-il, j'avais résolu de mourir ; « Plotin le devina par une sagacité tout à fait merveil- « leuse ; et, tandis que j'étais chez moi plein de rêveries « funestes, je le vis tout à coup arriver. Porphyre, « me dit-il, ce projet n'est pas d'un sage, mais d'un « fou et d'un malade ; et il me conseilla de laisser là « mes travaux et de quitter Rome. Ce fut par ses con- « seils que j'allai en Sicile près de Lilybée (3). » Voici maintenant la version d'Eunape. Selon lui, Porphyre se livra avec tant d'ardeur à l'étude de la philosophie de Plotin, qu'il en vint à prendre cette vie en dégoût. Il quitta Rome et la société, et alla chercher dans la Sicile une retraite solitaire d'où il n'aperçût plus de villes et n'entendît plus la voix des hommes (4). Là, détaché de toutes choses, insensible à tout plaisir, il passait ses jours à errer seul autour du promontoire de Lilybée et dans les lieux les plus sauvages. Il prit même la résolution de se laisser mourir de faim. Plotin devine son état, quitte Rome, accourt en Sicile sur les traces du jeune fugitif, le trouve au dernier degré de l'abattement, et ses sages et mâles discours rappellent au sentiment de ses devoirs et au goût de la vie une âme prête à s'envoler (5). Plotin inséra depuis, dans un des ouvrages qui nous restent de lui, les discours par lesquels il rattacha Porphyre à la vie (6). Voilà certes une version bien plus étrange que l'autre. Il n'est pas naturel de croire à Eunape plus qu'à Porphyre, sur Porphyre lui-même. Wyttenbach, qui résout toutes les difficultés en prêtant à Eunape des extravagances, a bien l'air cette fois d'avoir raison de mettre ce récit sur le compte d'une imagination de rhéteur qui aura outré et gâté un incident par lui-même très-curieux, et qui donne une idée de l'état extraordinaire des âmes à cette époque. Du reste Eunape fait un éloge bien mérité de Porphyre. On ne sait, dit-il, lequel de ses talents il faut le plus estimer, et si c'est en lui le grammairien ou le rhéteur ou le musicien ou l'arithméticien ou le géomètre ou le philosophe, qui est le plus admirable (7). Il se maria, et il y a un livre de lui adressé à sa femme Marcella ; mais il la prit veuve, et déjà mère de cinq enfants, non pour en avoir lui-même, mais pour donner un père à ceux de

(1) *Ibid.* — (2) Holsten., *de Vitâ et Scriptis Porphyrii*, VI. — (3) Porphyre, *Vie de Plotin*. — (4) T. I, p. 8. — (5) *Ibid.*, p. 9. Τὴν ψυχὴν διίπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν. — (6) *Ibid.* — (7) *Ibid.*, p. 10.

sa femme (1). Ce passage d'Eunape et un autre de S. Cyrille contre Julien (2) étaient jusqu'ici la seule indication que nous eussions de l'existence de la lettre de Porphyre à Marcella ; mais depuis, M. Mai a trouvé à l'Ambroisienne et publié, malheureusement encore incomplet, cet écrit, qui donne une si haute idée de la pureté et de l'élévation de l'âme de Porphyre, et où un philosophe, parlant à une femme, mêle à l'austérité des principes les plus sublimes des teintes gracieuses et toutes les délicatesses du sentiment. Porphyre parvint à une vieillesse très-avancée et mourut, dit-on, à Rome (3). Mais ici Eunape ajoute une chose fort singulière, savoir, qu'arrivé à la vieillesse, Porphyre publia des ouvrages dans un sens tout différent des premiers ; assertion qui, faute de développements, est à peine concevable. Porphyre devint-il chrétien, ou abjura-t-il le système de Plotin pour un autre système philosophique ? C'est ce qu'on ne peut savoir d'après ce passage d'Eunape, que nous croyons devoir citer textuellement : *Πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν* (4). Nous regrettons que ce passage n'ait attiré l'attention ni de M. Boissonnade ni de Wyttenbach.

Iamblique était de Chalcis en Célésyrie, d'une origine illustre et d'une famille riche et puissante (5). Il ne fut pas le successeur immédiat de Porphyre ; entre eux deux est Anatolius. C'est probablement celui auquel Porphyre a dédié ses *Questions sur Homère*, ou peut-être l'auteur du traité *des sympathies et des antipathies*, dont il nous reste un fragment publié par Rendtorf dans la Bibliothèque grecque de Fabricius. Il y a eu plusieurs philosophes de ce nom ; mais quel que soit celui dont il est ici question, Eunape dit qu'Anatolius succéda à la réputation de Porphyre (6) ; mais il ne nous apprend ni d'où il était, ni si ce fut à Rome qu'il recueillit l'héritage de Porphyre ; il ne dit pas non plus si c'est à Rome ou à Chalcis ou à Alexandrie qu'Iamblique fit sa connaissance et ensuite celle de Porphyre, ni dans quelle ville il demeura habituellement ; il est probable que ce fut à Alexandrie. Eunape, comparant le disciple au maître, ne trouve Iamblique inférieur à Porphyre que pour le style. « Ses écrits, dit-il, ne sont pas remplis de grâce et « d'agrément, comme ceux de Porphyre ; ils n'en ont « pas la lucidité ni la pureté, sans être pourtant ni « obscurs ni incorrects ; mais, comme Platon le dit de « Xénocrate, Iamblique n'avait pas sacrifié aux Grâces ; « aussi, loin d'attirer et d'attacher le lecteur, il le « fatigue et le repousse (7). » Et, quoi qu'en dise Wyttenbach (8), ce jugement d'Eunape est resté celui des connaisseurs et des juges impartiaux. Iamblique rassembla autour de lui une foule de disciples, qui de tous côtés venaient pour l'entendre et se former dans ses entretiens. Parmi eux se distinguaient Sopater de Syrie, Édésius, Eustathe de Cappadoce, le Grec Théodore, Euphrasius et beaucoup d'autres, en si grand nombre, qu'il est vraiment étonnant qu'un seul homme ait pu leur suffire à tous (9). Plus tard, dans la vie d'Édésius, nous ferons connaissance avec Édésius, Eustathe et Sopater. Quant à Euphrasius, nous n'en avons pas plus entendu parler que Wyttenbach (10). Théodore est probablement ce Théodore d'Asinée, que Proclus cite si fréquemment et qu'il regarde comme le véritable successeur d'Iamblique. La seule difficulté qui arrête Wyttenbach est un passage de Damascius, où Théodore d'Asinée est donné comme un élève de Porphyre, ce qui, chronologiquement, ne permettrait guère que Proclus eût pu l'entendre, tandis que nous lisons dans le commentaire sur le Timée, *τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος* (11). Si la difficulté chronologique paraissait insurmontable, il n'y aurait d'autre ressource que d'interpréter différemment l'*ἤκουσα* de la phrase de Proclus, et de lui faire signifier que Proclus a entendu dire cela de Théodore et non pas à Théodore, en sous-entendant *περὶ* au lieu de *ἐκ*, comme il y en a tant d'exemples (12). Si Proclus avait suivi les leçons d'un maître aussi célèbre que Théodore, il est probable que Marinus nous l'aurait appris, lui qui indique avec tant de soin tous ceux que Proclus a entendus (13) : il est douteux aussi que Proclus, qui rend hommage en toute occasion à son maître Syrien, n'eût jamais exprimé une seule fois sa reconnaissance pour Théodore qu'il cite et loue fréquemment, si jamais il avait assisté à ses leçons. Enfin, dans le traité *sur la Providence, la Fatalité et la Liberté* (14), adressé à un de ses amis nommé *Théodore*, il fait allusion au philosophe de même nom qui est venu après Iamblique ; et certes il n'eût pas manqué de compléter l'allusion, et de rappeler, à l'occasion de son ami Théodore, Théodore, son maître, si celui-ci l'avait été. De cette manière du moins on expliquerait la phrase de Damascius (15), qui s'était occupé avec tant de soin de l'histoire de la philosophie, et dont il ne faut pas répudier l'autorité aussi légèrement que le fait ici Wyttenbach.

Le reste de cette vie d'Iamblique est rempli de détails qu'Eunape déclare tenir de Chrysanthe, lequel les tenait d'Édésius, disciple immédiat et ami d'Iamblique. On sent que l'on approche du temps où les récits d'Eu-

(1) *Ibid.*, p. 11. — (2) Lib. VI, p. 209. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.* — (5) *Ibid.*, p. 11. — (6) *Ibid.* Τῷ κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ. — (7) *Ibid.*, p. 12. — (8) T. II, p. 50. — (9) *Ibid.*, p. 12. Ὥστε θαυμαστὸν ἦν ὅτι πᾶσιν ἐπήρκει. — (10) T. II, p. 51. — (11) P. 246. — (12) Voyez Lamb. Bos, éd. Schæf., p. 734. — (13) Marinus, *Vie de Proclus*, éd. de M. Boissonnade. — (14) Voyez mon édition des *OEuvres inédites de Proclus*, t. I. — (15) *Vit. Isidor.* Phot., cod. 242.

nape veut appartenir à la biographie plus qu'à l'histoire, et où l'école platonicienne, privée de ses chefs les plus illustres, s'enfonce de plus en plus dans les superstitions de cette époque. Ainsi Eunape rapporte assez longuement ce qu'il appelle des exemples de la faculté divinatoire d'Iamblique et de son pouvoir de faire des prodiges. Dans ce siècle, tout le monde faisait des prodiges ou en voulait faire; et les Alexandrins, moitié superstition, moitié calcul, n'étaient pas restés en arrière de leurs émules. Ici Iamblique, se promenant avec ses disciples, leur annonce qu'il va passer un convoi, et à l'instant un convoi se présente; et Eunape a la bonne foi d'avouer que ce fut peut-être un effet de la bonté de son odorat plutôt que de sa vertu divinatoire (1). Mais une autre fois, au bain, devant deux fontaines nommées l'une *Éros* et l'autre *Antéros*, il évoque en riant les génies de ces deux fontaines, et les deux génies sortent des eaux et entourent Iamblique de leurs petits bras. Ce trait, dit Eunape, fit taire l'incrédulité de ses disciples, qui dès lors se montrèrent dociles et confiants (2). « On raconte, dit encore l'historien, beaucoup d'autres choses bien plus étonnantes que je n'ai pas voulu rapporter, pour ne pas mêler à une histoire véridique des récits qui pourraient sembler fabuleux. L'exemple même que je viens de citer, je me serais fait scrupule de le rapporter, dans la crainte que ce ne fût un conte, si je n'avais l'autorité d'hommes sensés qui eux-mêmes avaient vu la chose. Quoi qu'il en soit, personne avant moi n'a fait mention de ce trait, et Édésius m'a dit qu'il ne l'avait pas mis dans ses ouvrages et qu'aucun autre écrivain n'avait osé le faire (3). » Pour nous, qui avons quelque connaissance de l'époque d'Eunape, loin de nous étonner de sa crédulité, nous sommes au contraire surpris de sa réserve, et nous ne pouvons guère l'expliquer qu'en nous rappelant que Théodose n'aimait pas que les païens fissent aussi des miracles.

Vient ensuite un récit de querelles assez mesquines entre Iamblique et un nommé Alipius, qui, par jalousie, adresse des questions embarrassantes à notre philosophe, qui se venge de son rival en rendant justice à ses talents et même en faisant son éloge après sa mort (4). Ni M. Boissonnade ni Wyttenbach ne fournissent aucune lumière sur cet Alipius, et nous n'avons jamais lu ce nom autre part. A ce que dit Eunape, il était d'Alexandrie et y mourut très-âgé. Iamblique y mourut aussi après lui, selon Eunape: ce qui confirmerait l'opinion que ce fut à Alexandrie qu'Iamblique passa sa vie. Il avait eu beaucoup d'élèves et laissa une nombreuse école (5); c'est au milieu de ses élèves qu'est tombé Eunape dans sa jeunesse (6). Ils se répandirent de tous côtés dans l'empire romain, et l'un des plus célèbres, Édésius, se retira à Pergame en Mysie, et y établit une école où fut élevé Chrysanthe, le premier maître d'Eunape. C'est depuis ce moment surtout que l'histoire d'Eunape gagne en authenticité tout ce qu'elle perd en grandeur, et devient d'autant plus curieuse qu'elle dégénère en mémoires domestiques, et ne contient plus que des détails minutieux, il est vrai, mais que l'on chercherait en vain ailleurs, et qui, réunis, ne laissent pas de jeter d'assez grandes lumières sur l'état du platonisme à cette époque, et indirectement sur toute l'histoire du temps.

Les seuls écrivains de l'antiquité qui fassent mention d'Édésius, sont, avec Eunape, Libanius et Simplicius (7). Il faut qu'il ait été entraîné vers la philosophie par une vocation particulière; car il était d'une grande famille de Cappadoce, et, pour se livrer à ses goûts, il eut à vaincre une vive résistance de la part de sa famille. Il la surmonta à force de patience (8), et fit un voyage en Syrie auprès d'Iamblique, sous lequel il étudia (9) avec un succès égal à son zèle. Eunape assure qu'il ne reste pas fort au-dessous de son maître, à l'enthousiasme religieux près, que peut-être même il posséda sans oser le montrer, à cause des circonstances (10). En effet, c'était alors le temps où Constantin, parvenu à l'empire, renversait les temples les plus célèbres de l'ancienne religion, et où les philosophes les plus distingués étaient forcés de se condamner au silence (11) et de s'envelopper de mystère; ce qui empêcha Eunape d'acquérir la connaissance du fond de leurs doctrines (12) avant l'âge de vingt ans. Aussi, après la mort d'Iamblique, toute son école fut dispersée, et ses élèves se retirèrent où ils purent. Un d'eux, Sopater (13) d'Apamée, d'un caractère plus énergique et comptant plus sur lui-même, au lieu de se cacher, se présenta à la cour de l'empereur, qui le traita si bien que les nouveaux courtisans en prirent de l'ombrage et jurèrent sa perte. Constantin, pour

(1) *Ibid.*, p. 14. — (2) *Ibid.*, p. 15-16. — (3) *Ibid.*, p. 16. — (4) *Ibid.*, p. 17, 18, 19. — (5) *Ibid.*, p. 19. Πολλὰς ῥίζας τε καὶ πηγὰς φιλοσοφίας. — (6) *Ibid.* Ταύτης ὁ ταῦτα γράφων τῆς φορᾶς εὐτύχησεν. — (7) Liban. *Orat.* II, p. 17-18, éd. Bong.; Simpl., *Commentaire sur les Catégories*, p. 1. — (8) *Ibid.*, p. 19. — (9) *Ibid.*, p. 20.

(10) *Ibid.* Τὸ μὲν ἐπέκρυπτεν ἴσως Αἰδέσιος αὐτὸς διὰ τοὺς χρόνους. — (11) *Ibid.* Πρὸς μυστηριώδη τινὰ σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν.

(12) *Ibid.* C'est ainsi qu'il faut entendre τῶν ἀληθεστέρων, avec Fabricius (*Biblioth. græc.*, t. VII, p. 536, éd. Harl.) et nos deux critiques contre Jonsius, qui voit ici une initiation tardive aux mystères du paganisme (Jons., *de Scriptor. hist. philos.*, lib. III, c. 17).

(13) *Ibid.*, p. 21; Voyez Zosime, II, p. 40; Suidas, *v.* Σώπατρος Ἀπαμέος; Sozomène, *Hist. eccles.*, liv. XV; J. Lydus, *De Mensibus*, éd. Schow, p. 57; Julien, *Epist.* 19 *ad. Liban.*, p. 410. Le Sopater d'Apamée, auquel écrivit Libanius, est différent de celui-ci; voyez la note de Wyttenbach, t. II, p. 71, 72.

peupler la nouvelle ville impériale, avait tiré de toutes les parties de l'empire une foule immense qu'il était obligé de nourrir en faisant venir des vivres de l'Égypte, de la Syrie et de la Phénicie (1). Il aimait, dit Eunape, les applaudissements de gens ivres qui pouvaient à peine se soutenir, et trouvait du plaisir à entendre répéter son nom par des bouches à peine capables de le prononcer (2). A la moindre disette, la foule mécontente n'applaudissait plus. Les ennemis de Sopater, parmi lesquels était Ablabius (3), saisirent l'occasion d'une disette pour l'accuser auprès de l'empereur : ils lui dirent que c'était Sopater qui avait retenu les vents et empêché les vaisseaux d'arriver, et le crédule Constantin le fit mettre à mort. Il est inutile d'ajouter combien les détails de cette narration sont invraisemblables, et avec quelle défiance il faut accueillir tous les récits d'Eunape qui se rapportent directement ou indirectement au christianisme. Mais ces récits, quelque altérés qu'ils puissent être par la passion, n'en sont pas moins intéressants pour celui qui veut tout connaître, et entendre aussi le parti vaincu. D'ailleurs ils remplacent pour nous l'Histoire politique d'Eunape, l'auteur se citant lui-même perpétuellement. Nous aurons donc soin de recueillir les passages les plus importants de ce genre qui se rencontreront au milieu des biographies d'Eunape.

Après la mort de Sopater, Édésius était le seul disciple célèbre qui restât de l'école d'Iamblique. Il se fixa à Pergame (4), et céda ses fonctions de professeur en Cappadoce à un nommé Eustathe, dont Eunape nous raconte fort au long l'histoire (5), son crédit auprès de l'empereur, son heureuse ambassade en Perse (6), l'intérêt que tout le parti païen et philosophique prenait à ses succès, et son mariage avec une femme extraordinaire, nommée Sosipatra, sur laquelle Eunape nous fait les récits les plus fabuleux et les plus ridicules. Par exemple, elle prédit à son mari qu'elle en aurait trois enfants qui seraient tous malheureux, et ses prédictions s'accomplirent à la lettre (7). Après la mort d'Eustathe, elle se retira à Pergame auprès d'Édésius, et nous passerons sous silence les détails étranges de sa vie domestique, pour nous occuper un moment du seul de ses enfants qui se soit distingué, savoir Antonin (8). Il se fit une grande réputation de vertu parmi les siens, et y passa pour un saint, parce qu'il prédit des événements qui se réalisèrent après sa mort, la destruction du temple de Sérapis (9) et une persécution violente et générale qui ne laisserait subsister aucun temple, répandrait partout la désolation, et changerait « le plus beau pays de la terre en un « séjour de ténèbres (10). » Ces prédictions furent trouvées véritables; et à peine avait-il quitté la vie, que, sous le règne de Théodose, Théophile, évêque d'Alexandrie, Evetius ou Évagrius, gouverneur civil, et Romanus, gouverneur militaire (11), détruisirent le culte païen à Alexandrie, et renversèrent le Sérapéum. Nous rapporterons ici, en l'abrégeant un peu, le récit d'Eunape, dont le ton, moitié amer et moitié ironique, trahit, sous l'affectation du langage, un ressentiment profond, et nous montre l'impression bizarre que faisaient sur l'âme des lettrés païens les grandes scènes populaires de la révolution chrétienne. « Des hommes, « dit Eunape, qui n'avaient jamais entendu parler de « la guerre, s'attaquèrent bravement à des pierres, « les assiégèrent en règle, démolirent le Sérapéum « et s'emparèrent des offrandes que la vénération des « siècles y avait accumulées. Vainqueurs sans combats « et sans ennemis, après avoir courageusement livré « bataille aux statues et aux offrandes, les avoir vaincues et dépouillées, ils firent la convention militaire « que tout ce qui aurait été volé serait de bonne prise. « Mais enfin, quelle que fût leur bonne volonté, comme « ils ne pouvaient emporter le sol, ces grands guerriers, ces héroïques conquérants, tout glorieux de « leurs exploits, se retirèrent et se firent remplacer « dans l'occupation du sol sacré par des moines, « c'est-à-dire par des êtres ayant de l'homme l'apparence, vivant comme les plus vils animaux, et se

(1) *Ibid.*, p. 22; Zosime, II, 32; Valois sur Socrate, *Hist. eccles.*, II, 13; Spanheim sur Julien, *Orat.* I, p. 78; Ritter sur le *Code de Théodose*, t. v, p. 71-73.

(2) *Ibid.*, p. 22, 23. Τοὺς ἐν τοῖς θεάτροις κρότους παραβλυζόντων κραιπάλης ἀνθρώπων..... σφαλλομένων ἀνθρώπων ἀγαπήσας ἐγκώμια καὶ μνήμην ὀνόματος τῶν μόλις ὑπὸ συνηθείας φθεγγομένων τοὔνομα.

(3) *Ibid.*, p. 23-26; Zosime, II, 40.

(4) *Ibid.*, p. 28. Ἐν τῷ παλαιῷ Περγάμῳ.

(5) *Ibid.*, p. 28-38.

(6) Ammien Marcellin dit, au contraire, que cette ambassade n'eut aucun résultat. Amm. Marc., XVII, 14.

(7) *Ibid.*, p. 37.

(8) *Ibid.*, p. 41. C'est le seul endroit de l'antiquité où il soit mention de cet Antonin; car Wyttenbach a très-bien montré, contre Carpzow, que l'Antonin cité par Zosime est un disciple d'Ammonius Saccas, dont parle Proclus dans son commentaire sur le Timée, liv. III, p. 187 Wyttenbach penche à croire que ce peut être l'Antonin d'Alexandrie, cité par Suidas, t. I, p. 233, d'après Damascius.

(9) Wyttenbach remarque que la destruction des temples égyptiens avait déjà été prédite dans les livres d'Hermès. Voyez la traduction latine attribuée à Apulée, *Discours d'Hermès à Asclepias*, p. 90; et saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26.

(10) *Ibid.*, p. 41. Καί τι μυθῶδες καὶ ἀειδὲς σκότος τυραννήσει τὰ ἐπὶ γῆς κάλλιστα.

(11) *Ibid.*, p. 44. Θεοδοσίου μὲν τότε βασιλεύοντος, Θεοφίλου δὲ (Zosime, V, 28; Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 42; Socrate, V, 16; Suidas, Σέραπις; Sozom. VII, 15) προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν (les chrétiens), Εὐετίου δὲ (Εὐάγριος Sozomène, VII, 15; *Cod. Theodos.*, L, XI) τὴν πολιτικὴν ἀρχὴν ἄρχοντος, Ῥωμανοῦ δὲ (*Cod. Theodos.*, *ibid.*) τοὺς κατ' Αἴγυπτον στρατιώτας πεπιστευμένου....

« livrant en public aux actions les plus dégoûtantes, « qu'il est impossible de rappeler. C'était pour eux « un acte de piété de profaner de toute manière ce « lieu révéré ; car, à cette époque, quiconque portait « une robe noire avait un pouvoir despotique. Nous « en avons parlé dans notre Histoire générale. Ces « moines campèrent donc sur la place du Sérapéum ; « et alors, au lieu des dieux de la pensée, on vit des « esclaves et des criminels obtenir un culte : à la « place des têtes de nos divinités, on montrait les « têtes sales de misérables repris de justice ; on met- « tait un genou devant eux et on les adorait. On « appelait martyrs, diacres et chefs de la prière, des « esclaves infidèles déchirés par le fouet et tout sil- « lonnés des marques de leurs crimes. Tels étaient les « nouveaux dieux de la terre (1). » Quelque outrées que soient les couleurs de ce tableau, il nous donne une idée de l'Histoire politique d'Eunape, et nous montre combien il importerait de la retrouver.

Eunape, revenant à Antonin, nous le peint, sous la menace de la persécution, inflexiblement attaché au culte de ses pères, cachant sa vie dans une solitude près de Canope, exact observateur des rites dont il prédisait lui-même la chute, et faisant sa consolation et son bonheur de la contemplation des monuments qui ne doivent pas lui survivre (2). Antonin, Eustathe et Sopater occupent dans la biographie d'Édésius plus de place qu'Édésius lui-même ; et, sans dire où et comment mourut ce dernier, Eunape passe à la biographie de Maxime.

Rappelons au lecteur que jusqu'ici Eunape parle d'après les traditions qu'il a recueillies, mais que dès lors il a été le témoin oculaire de presque tout ce qu'il raconte, et qu'il a connu les personnages dont il écrit l'histoire. Ainsi il dit lui-même, au commencement de la Vie de Maxime, qu'il a rencontré dans sa première jeunesse Maxime déjà vieux, et il en fait un portrait détaillé; mais il ne dit point de quel pays il était. Il avait pour frère Claudien (3), qui vint à Alexandrie et y enseigna, et Nymphidianus, qui professa avec éclat à Smyrne. On peut conclure de ce passage que Maxime n'était pas d'Alexandrie, puisque son frère Claudien n'en était pas ; et de ce que Nymphidianus enseigna à Smyrne, il ne s'ensuit pas qu'il fût de cette ville ni lui ni son frère Maxime, comme l'a voulu Valois. Socrate et Ammien Marcellin disent que Maxime était d'Éphèse (4). Il fut le maître, l'ami et le conseiller de Julien, et joua un grand rôle politique. Aussi tous les écrivains en parlent-ils, Suidas, Socrate, Sozomène, Libanius, Julien lui-même et Zosime (5). On lui attribue le poëme περὶ καταρχῶν, publié par Fabricius (6), et Simplicius en cite un commentaire sur les catégories d'Aristote (7). Sa vie dans Eunape est si importante, si étroitement liée à celle de Julien et à l'histoire de cette grande époque, que nous ne nous ferons pas scrupule d'en donner ici un assez long extrait, pour suppléer à la perte de l'Histoire générale d'Eunape, d'où Eunape lui-même déclare qu'il a tiré la plus grande partie de cette biographie de Maxime.

Resté seul de la famille de Constantin, Julien fut, dès son enfance, entouré d'eunuques et de surveillants dont la principale mission était de le retenir dans la foi chrétienne (8). Éloigné des affaires, Julien s'appliqua avec ardeur à l'étude, et Constance, selon Eunape (9), favorisa son goût par politique, aimant mieux le voir enfoncé dans des livres que pensant au trône qui lui appartenait. C'est là ce qui explique les facilités qui lui furent laissées de s'instruire : Julien en profita. Non content des livres, il visita tous les hommes distingués du siècle : il ne pouvait manquer de venir à Pergame, où enseignait le plus célèbre des philosophes d'alors, Édésius, entouré d'une école florissante dans laquelle brillaient Maxime, Chrysanthe de Sardes, Priscus de Thesprotie ou de Molossie, et Eusèbe de Mindes, ville de Carie. Eunape nous a conservé les détails du séjour de Julien à Pergame. Il nous montre ce jeune homme dévoré de la soif de la science, sollicitant Édésius de lui donner des soins particuliers, indépendamment de ses leçons publiques qu'il suivait assidûment, et le vieux Édésius, épuisé par l'âge, regrettant de ne pouvoir servir un zèle aussi extraordinaire dans l'héritier présomptif du trône du monde. Il s'excuse de ne pouvoir

(1) *Ibid.*, p. 44, 45. Wyttenbach, p. 147, recherche où était situé ce temple de Sérapis, à Alexandrie ou à Canope. Il pense qu'il était situé entre Canope et Alexandrie, et qu'il était commun à ces deux villes, hypothèse très-peu probable. Tous les auteurs cités dans la note précédente, auxquels il faut ajouter Damascius dans Suidas, *v.* Ὀλυμπος, placent à Alexandrie et non à Canope la scène que retrace ici Eunape; Rufin, II, 26-29, la place à Canope. Il faut voir Jablonski, *Pantheon egypt.*, II, 5, et V, 4. — Sur l'influence illégale et arbitraire des moines, voyez Godefroy sur le *Code de Théodose*, t. VI, part. I, p. 107.

(2) *Ibid.*, p. 42.

(3) *Ibid.*, p. 47. Les critiques ne sont pas d'accord sur ce Claudien. Voyez Wyttenbach, 166, 167. Reinesius, cité par M. Boissonade, le donne pour le beau-père du poëte Claudien. Une inscription grecque de Selden nous offre un Claudien, prytane à Smyrne avec une grande prêtresse Nauphydis. Boissonade, p. 287.

(4) Socrate, *Hist. eccl.*, III, 1; Amm. Marc., XXIX, I, p. 556; Valois, *ibid.*

(5) Suidas, *v.* Μάξιμος; Sozomène, d'après Socrate, V, 2; Libanius, *Epist.* 606; Julien, *Epist.* 15, 16, 32, 39; Zosime, IV, 2 et 15.

(6) *Bibl. græc.*, t. VIII, p. 415; et l'édition d'Ed. Gerhard Lipsiæ, 1820.

(7) Simpl., *in Categ. Arist.*, p. 1.

(8) Eunape, t. I, p. 47.

(9) *Ibid.*, p. 17, 18.

plus être utile à celui qu'il appelle le *fils aimable de la Sagesse* (1). Il ne le loue pas d'avoir oublié qu'il est né prince, il l'exhorte à être plus qu'un homme (2). A son défaut, il lui recommande ses élèves ; mais Maxime étant à Éphèse et Priscus en Grèce, Julien ne put s'attacher qu'à Eusèbe et à Chrysanthe. Chrysanthe n'avait qu'une âme avec Maxime (3), et était surtout remarquable par son enthousiasme religieux et ses recherches mystiques et théurgiques. Eusèbe (4), au contraire, était un penseur plus sévère, et paraît s'être distingué dans l'école d'Édésius comme dialecticien. Il se moquait des prétendus miracles de ses collègues, et fit tous ses efforts pour détourner Julien de la route du mysticisme et de la théurgie (5). Mais Julien, au lieu de l'écouter, s'attacha à Chrysanthe : il alla même avec lui à Éphèse, où était Maxime (6), et ce fut là qu'il se forma et devint ce qu'il resta toute sa vie. Ayant entendu dire qu'il existait en Grèce un vieux prêtre d'Éleusis, il alla le visiter ; et à cette occasion Eunape rapporte que c'est ce prêtre qui l'initia, lui Eunape, aux saints mystères, l'éleva au rang des Eumolpides (7), et lui prédit qu'à sa mort il deviendrait grand prêtre à son tour, malgré la loi de l'institution qui défendait que tout homme initié à d'autres mystères et étranger montât jamais sur le trône de l'hiérophante. Eunape nous apprend encore que le culte d'Éleusis était celui de Mithra, puisqu'il emploie, pour désigner le prêtre athénien, tantôt le nom d'hiérophante des déesses, τῷ ταῖν θεαῖν Ἱεροφάντῃ, tantôt celui de père de l'initiation de Mithra, πατὴρ τῆς Μιθριακῆς τελετῆς (8). Enfin il indique ici ce qu'il avait raconté avec étendue dans son Histoire générale, savoir, que ce furent les moines de la nouvelle religion, les hommes habillés de noir, dit-il, qui livrèrent à Alaric le passage des Thermopyles, et renversèrent, à l'aide de l'étranger, l'institution et les mystères d'Éleusis (9). Julien se lia intimement avec ce vieux prêtre athénien ; et au retour de son expédition dans les Gaules, où Eunape assure (10), avec beaucoup d'autres historiens, que Constance l'avait envoyé pour s'en défaire, et où il sut, à force de génie et de prudence, échapper à tous les piéges dressés contre sa vie et cacher son dévouement à l'ancienne religion ; lorsque enfin il prit le parti d'éclater et de détruire ce qu'Eunape appelle la tyrannie de Constance (11), il fit venir de Grèce ce même prêtre et lui fit part de ses desseins. Ils ne mirent dans leur secret que deux hommes, dit Eunape, Oribaze de Pergame et Évémère l'Africain (12). Parvenu à l'empire, Julien renvoya en Grèce ce grand prêtre avec un pouvoir illimité et les forces nécessaires à la défense des temples et du culte. Il est fâcheux que, par un scrupule religieux (13), Eunape ne nous ait point dit le nom de ce prêtre. Quant à tous ces détails, ils ne sont nulle part ailleurs dans les historiens ; et il en est peu qui soient plus importants dans l'histoire du Bas-Empire, puisqu'ils éclairent la grande lutte du paganisme et du christianisme. Malheureusement nous n'avons aucun moyen de contrôler le récit d'Eunape ; il y règne une teinte romanesque qui sans doute n'est pas invraisemblable et peut tenir aux choses elles-mêmes, à l'imagination de Julien et à sa destinée extraordinaire ; mais nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler l'épisode romanesque de la vie de Porphyre, raconté par Eunape et démenti par Porphyre lui-même.

Quand Julien fut arrivé à l'empire, on conçoit avec quel empressement il appela auprès de lui ses amis de Pergame et d'Éphèse. Maxime et Chrysanthe délibérèrent ensemble sur ce qu'ils avaient à faire. Eunape nous a conservé leur entretien. « Mon cher Maxime, lui dit Chrysanthe, non-seulement il faut rester ici, mais il faut même nous cacher. — Chrysanthe, répond it Maxime, il me semble que tu oublies un peu les principes dans lesquels nous avons été nourris, et qui commandent au sage de ne point se décourager et trembler à la première apparence (car ils avaient fait en commun un sacrifice et consulté les dieux) ; il faut écarter les apparences contraires et forcer le dieu de répondre favorablement (14). » Chrysanthe resta inflexi-

(1) *Ibid.*, p. 48, 49. Τέκνον σοφίας ἐπήρατον.

(2) *Ibid.*, p. 49. Κἂν τύχης τῶν μυστηρίων, αἰσχυνθήσῃ πάντως ὅτι ἐγένου καὶ ἐκλήθης ἄνθρωπος.

(3) *Ibid.*, p. 49. Ὁμοψύχως Μαξίμῳ.

(4) Wyttenbach, p. 171, pense que c'est l'Eusèbe dont Stobée nous a conservé des fragments en ionien, et que ce ne peut être celui dont parle Ammien Marcellin, XIV, p. 7.

(5) *Ibid.*, p. 49, 50, 51.

(6) *Ibid.*, p. 51.

(7) *Ibid.*, p. 52. ἀνέλει γὰρ τὸν γράφοντα καὶ εἰς Εὐμολπίδας ἦγε. Malgré l'opinion de M. Boissonade (p. 298), qui a entraîné Wyttenbach, p. 181, 182, 183, nous faisons dépendre τὸν γράφοντα de ἦγε comme de ἀνέλει, avec tous les autres critiques. D'abord il n'en est pas de ἄγειν comme de ἀναφέρειν, et M. Boissonade convient qu'il ne connaît pas d'autre exemple de ἄγειν dans le sens de remonter jusqu'à, descendre de. Ensuite c'est abuser aussi de la mauvaise réputation des constructions d'Eunape, que de lui prêter une construction aussi bizarre que serait celle de la phrase en question, dans l'hypothèse de M. Boissonade. Sur les Eumolpides, voyez Hésychius.

(8) *Ibid.*, p. 52. Voyez l'excellente note de M. Boissonade, p. 300, 301 ; et celle de Wyttenbach, p. 183, 184.

(9) *Ibid.*, p. 52, 53.

(10) *Ibid.*, p. 53 ; Ammien Marcellin, XVI, 11 ; Socrate, *Hist. eccl.*, III, p. 137 ; Sozomène, V, 3, p. 484 ; Zonar., *Ann.*, XIII, 10 ; Zosime, III, 1 ; Liban. *Orat. Parental.* 17. (Fabric. Bibl. Gr., t. VII, 1re édit.) ; Julien, *Epist. ad Athen.*, p. 277. — (11) *Ibid.*, p. 53, 54.

(12) *Ibid.*, p. 54.

(13) Sur la loi de ne pas révéler le nom de l'hiérophante, voyez Valois, *Emend.*, liv. III, 15 ; et Villoison, *Mémoires de l'Académie des inscript.*, t. XLVII, p. 338.

(14) *Ibid.*, p. 55.

blement attaché à ses projets de solitude. Maxime lui fit écrire par Julien ; et celui-ci, sachant quelle était sur Chrysanthe l'influence de sa femme Mélite, cousine d'Eunape, lui écrivit de sa propre main une lettre où il la priait de déterminer son mari à venir le joindre. Enfin désespérant de vaincre sa résistance, il le nomma avec sa femme (1) souverain pontife de la Lydie, leur laissant le pouvoir de choisir les autres ministres du culte. Maxime et Priscus se rendirent auprès de Julien. Maxime y jouit d'une faveur illimitée : il était de tous les conseils de l'empereur et le voyait à toute heure du jour et de la nuit. Mais il paraît que son pouvoir l'enorgueillit, qu'il prit des habitudes d'élégance et de mollesse, et devint superbe et difficile. Au contraire, Priscus se conduisit avec une modération parfaite, résista à toutes les séductions, et conserva à la cour les mœurs et la simplicité d'un philosophe. Priscus et Maxime accompagnèrent Julien dans son expédition contre les Perses (2) ; et il faut que tout ce cortége philosophique ait été en général bien hautain et bien ridicule, puisque Eunape lui-même est forcé de l'avouer. Après le désastre de l'expédition de Perse et la mort de Julien, qu'Eunape dit avoir racontées longuement dans son Histoire générale (3), Jovien continua de bien traiter les favoris de son prédécesseur. Mais quand Valentinien et Valens parvinrent à l'empire, la scène changea ; Maxime et Priscus furent jetés en prison. Priscus absous retourna en Grèce ; mais pour Maxime, il avait soulevé trop de haines par sa conduite orgueilleuse pendant le règne de Julien, pour ne pas les retrouver ardentes et acharnées à sa perte quand le malheur fut venu. Il le supporta mieux qu'il n'avait supporté la prospérité : on le condamna à des amendes, on le vexa, on le tourmenta de toutes les manières. Eunape exagère sans doute, comme l'a remarqué Wyttenbach (4), en disant que le supplice des Perses, ἡ σκάφευσις, était peu de chose en comparaison des supplices qu'on lui infligea ; mais enfin il faut que la torture ait été poussée bien loin, puisque Maxime demanda à sa femme un breuvage qui le délivrât de ses ennemis et de la vie. En effet, elle acheta du poison et l'apporta dans la prison de son mari ; mais quand celui-ci le lui demanda, elle le prit elle-même. Eunape loue beaucoup le préfet d'Asie, Cléarque (5), qui fit cesser la persécution qu'éprouvait Maxime, et lui fit rendre peu à peu une partie de ses biens. Maxime revint à Constantinople, et prouva l'innocence de ses études théurgiques (6), ce qui augmenta la considération générale qu'on avait pour lui, mais ranima l'envie. Faussement impliqué dans un complot, arrêté avec ses prétendus associés, et conduit à Antioche, où était l'empereur, il réfuta devant le tribunal l'accusation portée contre lui ; et il aurait été absous, sans la lâche férocité de Festus, qui s'empressa de le faire périr (7). Telle fut la fin d'un homme dont les fortunes diverses représentent merveilleusement les vicissitudes de ces temps orageux.

Après Maxime, Eunape passe à la biographie de Priscus (8), dont il avait déjà eu occasion de parler dans la Vie de Maxime. Priscus était réservé et, tout au contraire de Maxime, fort peu empressé à se mettre en avant. Il se distinguait par une mémoire rare et une connaissance approfondie des anciennes opinions. Il poussait l'aversion des disputes au point de renfermer le plus souvent ses propres opinions en lui-même et de les garder comme un avare garde son trésor (9) ; il appelait des prodigues ceux qui manifestent à tout propos leurs sentiments ; enfin il formait un véritable contraste avec tous ses condisciples de l'école d'Édésius, et avec Édésius lui-même, qui était d'une affabilité parfaite, et, ses leçons achevées, s'entretenait volontiers avec tout le monde à Pergame, même avec les plus ignorants, auprès desquels il trouvait encore le moyen de s'instruire. Priscus regardait cette facilité de mœurs comme une sorte de trahison envers la dignité philosophique (10). Son extrême réserve eut du moins l'avantage de le soustraire aux persécutions après la mort de Julien. Il vécut solitaire dans les temples de la Grèce (11), et y parvint à une vieillesse très-avancée ; car il ne mourut qu'à quatre-vingts ans passés, tandis qu'à cette époque beaucoup d'hommes distingués se tuèrent de désespoir (12) ou furent égorgés par les barbares (13) ; par exemple, un nommé Proterius de Céphallénie et le peintre Hilarius de Bithynie, qui, au témoignage d'Eunape, rappelait quelque chose de la manière d'Euphanor.

(1) *Ibid.*, p. 56, 57. Sur les souverains pontifes, avant le christianisme et sous Julien, voyez Godefroy, *Code de Théodose*, t. IV, p. 483.

(2) *Ibid.*, p. 57. Ammien Marcellin dit qu'ils assistèrent à sa mort et recueillirent ses dernières paroles sur l'immortalité de l'âme, XXV, p. 3.

(3) *Ibid.*, p. 58. — (4) T. II, p. 205, 206.

(5) Sur Cléarque, voyez Ammien Marcellin, XXVII, p. 9, et Wyttenbach, p. 210.

(6) Si tel est le vrai sens de la phrase d'Eunape (t. I, p. 62 ; Boissonn., p. 324 ; Wyttenb., p. 221), il paraîtrait que Maxime aurait été accusé de magie. Voyez, contre la magie, les *Décrets des empereurs*, d'abord de Constance, années 357 et 358, puis de Lucius et Valentinien, *Code de Théodose*, liv. IX, tit. XVI.

(7) *Ibid.*, 62, 63. Sur Festus, Amm. Marc., XXIX, 1, 2, 3 ; Zosime, IV, 15 ; Godefroy, sur le *Code de Théodose*, t. VI, part. 2, p. 154.

(8) Les auteurs qui ont parlé de Priscus sont Julien, *Epist.* 3 *ad Liban.* ; Libanius, *Epist.* 866, et selon Wyttenbach, *Epist.* 996 *et* 1019 ; Amm. Marc., XXV, 3.

(9) *Ibid.*, p. 65 — (10) *Ibid.*, p. 66.

(11) *Ibid.*, p. 67. — (12) *Ibid.*

(13) *Ibid.*, p. 67. L'incursion des Goths en Grèce est de 396.

Ici finit à peu près la série des philosophes, ou du moins elle est interrompue jusqu'à la biographie de Chrysanthe. L'intervalle est rempli par des rhéteurs et des médecins.

Les rhéteurs dont Eunape raconte la vie sont ceux qu'il trouva à Athènes, et sous lesquels il étudia pendant les cinq années de séjour qu'il fit dans cette ville. Le père de cette école de rhéteurs est Julien de Cappadoce, qui fleurit, et, dit Eunape, régna (1) à Athènes vers le temps d'Édésius. Ses disciples les plus célèbres furent Proærésius, Héphestion, Épiphanius de Syrie, Diophante l'Arabe, et Tuscianus (2). La biographie de Julien renferme moins de détails sur lui-même que sur Proærésius, qui hérita de sa renommée.

Proærésius est le maître chéri d'Eunape; aussi il lui consacre un très-long chapitre, et rappelle les moindres circonstances de sa carrière de professeur, ses démêlés avec ses collègues, les obstacles qu'il eut à surmonter, enfin ses succès et la haute faveur dont il jouit à la fin de sa vie (3). Mais il n'y a rien dans tout cela de fort instructif: on peut tout au plus s'y donner le spectacle de l'état déplorable où était tombée Athènes privée de tout intérêt sérieux, réduite à assister à des jeux de bel esprit, à applaudir des exordes et des péroraisons, et des traits d'éloquence, tels que ceux qu'Eunape nous rapporte avec un enthousiasme ridicule. Quand on voit à découvert la misère d'une pareille civilisation, on est moins tenté d'accuser les invasions des barbares, et l'on ne sait en vérité ce que serait devenu le monde sans le christianisme. La philosophie seule sollicite encore et soutient l'attention de l'ami de l'humanité, parce que, dans ses aberrations mêmes, il y a encore un peu de grandeur et de vie; mais partout où elle n'est pas, le paganisme ne présente que le spectacle d'une dégradation complète et les signes d'une dissolution inévitable. Nous parcourrons donc rapidement toutes ces biographies de rhéteurs, y signalant seulement les points qui ne seront pas tout à fait dépourvus d'intérêt. Dans la vie de Proærésius, il faut lire attentivement un passage sur le mode d'élection des professeurs de rhétorique à Athènes, et la répartition des élèves entre les différents professeurs, selon leur pays. Déjà Godefroy a tiré un assez grand parti de cet endroit dans son commentaire sur le code de Théodose (4). Il ne faut pas négliger non plus quelques lignes où il est question d'un jurisconsulte nommé Anatolius, né à Béryte, ville qu'Eunape (5) appelle la mère de la jurisprudence. Il paraît que cet Anatolius (6) jouit d'un grand crédit à la cour de l'empereur, et fut nommé préfet du prétoire. Dans une tournée qu'il fit en Grèce, Anatolius vint à Athènes assister aux exercices littéraires, et il protégea puissamment Proærésius. Celui-ci, étendant de jour en jour sa réputation, fut appelé dans les Gaules par Constance Cæsar, puis envoyé à Rome, où on lui éleva une statue d'airain de grandeur naturelle, avec cette inscription qui dit tout sur l'esprit de ces temps: *Rome, reine du monde, au roi de l'éloquence* (7). A la fin l'empereur le laissa retourner à Athènes, en lui conférant de hautes dignités; mais Rome, ne pouvant se passer de rhéteurs, redemanda Proærésius ou du moins un de ses disciples, et Proærésius lui envoya Eusèbe d'Alexandrie (8), homme qui était fait pour vivre à Rome, si l'on en croit Eunape, exercé dans l'art de flatter les grands et façonné à la corruption d'une capitale; du reste sans aucun talent oratoire, comme on pouvait l'attendre d'un Égyptien; car l'Égypte, dit Eunape (9), est si folle de poésie, que le sérieux Hermès s'en est retiré. Il est aussi question, dans cette Vie de Proærésius, d'un rhéteur nommé Musonius (10), qui fut exclu de sa chaire sous Julien, parce qu'il avait la réputation d'être chrétien. Proærésius mourut à Athènes, où il avait acquis une grande réputation, quoiqu'il n'y fût pas né: son pays était l'Arménie (11).

Après la biographie de Proærésius vient celle d'Épiphanius le Syrien, un des rivaux de Proærésius (12); puis celle de Diophante l'Arabe, qui fit l'éloge funèbre de Proærésius (13); celle de Sopolis, qui essaya d'imiter le caractère du style des anciens (14); celle d'Himérius de Bithynie (15), qui passa quelque temps auprès de Julien, et, à la mort de l'empereur, vint à Athènes

(1) *Ibid.*, p. 68. ἐτυράννει τῶν Ἀθηνῶν. Sur Julien, voyez la note de Wyttenbach, p. 250, 251.

(2) *Ibid.*, p. 68. Il était de Lydie. Liban., *Epist.*, p. 348, 351.

(3) *Ibid.*, p. 73-93. Sur Proærésius, voyez la note de Wyttenbach, 306, 307.

(4) *Ibid.*, p. 79. Godefroy, sur le *Code de Théodose*, liv. XIII, titre III, p. 37-47. Cresoll., *in Theatr. rhetor.*, IV, I, p. 376; Olearius ad Philost., p. 566; voyez aussi Lefèvre (*Nouvelle Athènes*, p. 4), cité dans la note de M. Boissonnade, p. 361. Sur l'admission au titre d'étudiant, voyez Wyttenbach, p. 280.

(5) *Ibid.*, p. 85; Bach., *Hist. jur.*, LIII, c. 11, 45; Villoison, *Acad. des inscript.*, t. XLVII; Wolf. sur la lettre 274 de Libanius, et Spanheim sur Julien, p. 120; Godef., *Cod. Theod.*, t. VI, p. 113.

(6) *Ibid.*, p. 85. Voyez, sur Anatolius, Godefroy, *Cod. Theodos.*, t. VI, part. 2, p. 338; Valois, sur Amm. Marc., p. 243; Wernsdorff, sur Himerius, p. 296.

(7) *Ibid.*, p. 90; Libanius, *Epist.*, p. 278 *ad Maxim.*

(8) *Ibid.*, p. 91. Là finit le commentaire de Wyttenbach. M. Boissonnade ne dit rien sur cet Eusèbe. Fabricius, *Bibl. græc.*, t. VII, p. 410, soupçonne que c'est le sophiste dont parle Photius, *cod.* 134.

(9) *Ibid.*, p. 92. M. Boissonnade remarque très-bien qu'à ce compte l'Egypte était fort changée. Voyez Heyne, *Opuscul.*, t. I, p. 92.—(10) *Ibid.*, p. 92. Sur ce Musonius, v. Wernsdorf sur Himerius, p. 472; Jons., *Hist. phil.*, III, 7.

(11) *Ibid.*, p. 78. — (12) *Ibid.*, p. 93. — (13) *Ibid.*, voyez la note de M. Boissonn., p. 388, 389. — (14) *Ibid.*, p. 94; Liban. *Epist.*, p. 881.—(15) *Ibid.*, p. 95, voyez Wernsdorf.

recueillir l'héritage de Proærésius ; « écrivain d'un style « facile et harmonieux et qui s'élève quelquefois à la « hauteur d'Aristide (1). » Eunape accorde à peine une ou deux phrases à Parnasius (2), qui fut aussi professeur, et ne manqua pas tout à fait de mérite. La biographie de Libanius est un peu plus longue ; mais Eunape ayant raconté la meilleure partie de sa vie dans son Histoire générale, à l'occasion du règne de Julien, n'a mis ici que des détails d'un faible intérêt. Cependant on ne peut nier qu'il ne le caractérise avec exactitude. Le vrai talent de Libanius, selon Eunape, était l'ironie (3) ; il avait aussi la plus grande aptitude aux affaires (4). On lui proposa les plus hautes dignités, qu'il refusa (5). Il était d'Antioche en Célésyrie ; il avait été élevé à Athènes sous Diophante ; il visita Constantinople, mais il vécut et mourut à Antioche (6). Restent deux autres biographies de rhéteurs, celle d'Acacius, né à Césarée en Palestine (7), contemporain de Libanius et auquel celui-ci dédia son traité *περὶ εὐχῆς*, et celle de Nymphidianus de Smyrne (8), frère du philosophe Maxime, et lui-même philosophe distingué, qui participa à la fortune de son frère sous Julien et remplit un emploi de secrétaire à la cour impériale.

Voilà les rhéteurs dont Eunape a écrit l'histoire ; les médecins sont Zénon, Magnus, Oribaze et Jonicus. Le premier est le maître de tous les autres : il était de Chypre (9), et contemporain de Julien et de Proærésius. Il paraît que Magnus était meilleur professeur que praticien : on établit pour lui une école de médecine à Alexandrie (10). Jonicus de Sardes (11) ne fut pas seulement un médecin du plus grand mérite, mais il cultiva avec soin l'art oratoire, la logique et la poésie. Il y eut aussi en Gaule, à cette époque, un médecin célèbre nommé Théon (12) ; mais celui qui éclipsa tous les autres est Oribaze, né à Pergame (13) et élevé à Athènes, auditeur de Zénon et condisciple de Magnus (14). Il ne resta pas étranger aux mouvements politiques de son temps. Sous le manteau de médecin, il fut le confident de Julien, et ne contribua pas peu à l'élever à l'empire (15) ; mais après Julien, il expia sa faveur passée par la confiscation de ses biens, la proscription et l'exil chez les barbares (16). Ce fut là précisément qu'Oribaze montra toute la force de son caractère et les ressources de son talent. Des guérisons miraculeuses le rendirent si célèbre chez ces barbares, et le mirent en telle faveur auprès de leurs chefs, que les empereurs romains se lassèrent de persécuter un tel homme, et lui permirent de retourner dans sa patrie, où il fut rétabli en possession de tous ses biens (17). Il vécut heureux ; il vit encore, dit Eunape, au moment où j'écris, et je souhaite qu'il vive longtemps (18). Après cette digression sur les rhéteurs et les médecins de son temps, Eunape s'avertit lui-même qu'il est temps de revenir aux philosophes.

Mais les philosophes, à cette époque, étaient plus rares que les rhéteurs, et, avant de reprendre une nouvelle vie à Athènes sous les auspices de Syrien et de Proclus, l'école néoplatonicienne semble épuisée et près de s'éteindre avec Épigonus ou Épigonius de Lacédémone (19), et Beronicianus de Sardes (20), qui ont à peine laissé quelques traces dans l'histoire. Le seul philosophe de cet âge est Chrysanthe, auquel Eunape consacre un chapitre de quelque étendue, dicté par la reconnaissance et des sentiments particuliers. Chrysanthe était un parent d'Eunape, qui prit soin de sa première jeunesse, l'envoya étudier à Athènes, et le reçut chez lui à son retour en Lydie. C'est lui qui engagea Eunape à écrire la vie de ses contemporains les plus illustres. Élève d'Édésius avec Priscus et Maxime, nous avons vu avec quelle sagesse il refusa de se mêler aux orages politiques de son temps, et ne se laissa point éblouir par l'éclat des succès passagers de Julien. Eunape confirme ici tout ce qu'il nous en avait déjà appris, par une foule de détails qui ne sont pas toujours aussi importants pour le lecteur moderne qu'ils pouvaient le paraître à la piété et à la reconnaissance d'Eunape. Nous n'extrairons de ce panégyrique assez long que les traits les plus saillants. Chrysanthe était d'une famille de sénateurs, petit-fils d'Innocentius (21), qui jouit d'une grande autorité auprès des empereurs, et écrivit plusieurs ouvrages en latin et en grec, où se montraient, au rapport d'Eunape, un jugement et une sagacité peu commune. Après avoir étudié sous Édésius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua particulièrement « à cette partie « de la philosophie que cultivèrent Pythagore et son « école, Archytas, Apollonius de Tyane et ses adora- « teurs (22), » c'est-à-dire que Chrysanthe fut plus

(1) *Ibid.*, p. 95. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.*, p. 98. — (4) *Ibid.*, p. 99. — (5) *Ibid.*, p. 100. — (6) *Ibid.*, κἀκεῖ τὸν πάντα ἴδιον χρόνον. — (7) *Ibid.*, p. 100, 101. — (8) *Ibid.*, p. 101, 102. (9) *Ibid.*, p. 102. — (10) *Ibid.*, p. 102, 103 ; voyez la note de Boissonn., p. 411, 412. — (11) *Ibid.*, p. 100, 107. — (12) *Ibid.*, p. 107. — (13) *Ibid.*, p. 103 ; selon Suidas, il était de Sardes. — (14) *Ibid.*, p. 104. — (15) *Ibid.*, p. 104. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase suivante, malgré l'hésitation de M. Boisson., qui ne voudrait pas qu'un médecin et un homme de lettres se fût si fort mêlé de politique : Ἰουλιανὸς μὲν αὐτὸν εἰς τὸν Καίσαρα προϊὼν συνήρπασεν ἐπὶ τῇ τέχνῃ, ὁ δὲ τοσοῦτον πλεονεκτεῖ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς ὥστε καὶ βασιλέα τὸν Ἰουλιανὸν ἀπέδειξε. Voy. la lettre de Julien aux Athéniens, p. 277, εἰς ἰατρός...., et la lettre d'Oribaze à Julien, dans Photius, *Cod.* 217. — (16) *Ib.*, p. 104. — (17) *Ib.*, p. 105. — (18) *Ib.* — (19) *Ib.*, p. 120. Eunape : Ἐπίγονος. Amm. Marc. parle d'un Épigonius, *è Lycia philosophus*, XIV, 7, et Valois veut que ce soit le philosophe d'Eunape. — (20) *Ibid.*, p. 120. Est-ce celui qui est cité dans la troisième lettre de Denys? — (21) *Ib.*, p. 108. Amm. Marc., parle d'un Innocentius, XIX, 11. — (22) *Ibid.*, p. 109.

théologien que philosophe; et de la théologie à la théurgie, dans ce siècle, il n'y avait qu'un pas : aussi nous avons déjà vu que, pour savoir s'ils devaient se rendre à l'invitation de Julien, Chrysanthe et Maxime consultèrent les prodiges. L'ambitieux Maxime s'obstinait à repousser les apparences défavorables, et voulait faire sans cesse de nouvelles expériences et comme arracher d'heureux augures. Chrysanthe, plus docile ou plus clairvoyant, se sépara de Maxime et se refusa à toutes les sollicitations de Julien. Nommé grand prêtre en Lydie, au lieu d'imiter le zèle outré de presque tous les autres dépositaires du pouvoir impérial, et de se faire l'instrument d'une réaction momentanée, il se garda d'opprimer les chrétiens (1), et son administration fut si modérée, qu'on s'aperçut à peine en Lydie de la restauration de l'ancienne religion. Aussi quand la révolution chrétienne reprit son cours, elle ne changea et ne déplaça presque en Lydie ni les hommes ni les choses, et tout se passa doucement et sans troubles ; tandis que partout ailleurs la tempête religieuse et politique bouleversait toutes les existences (2). Chrysanthe était généralement admiré, et rappelait le Socrate de Platon que, dès sa jeunesse, il avait pris pour modèle (3). On ne pouvait être plus simple dans ses manières, d'un commerce plus facile et d'une affabilité plus parfaite, quoiqu'il fût très-attaché à ses opinions et au culte de ses pères. Il mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événements publics, et uniquement occupé du soin de sa famille (4). Il supporta la pauvreté plus aisément que d'autres la fortune ; adorateur fidèle de l'ancien culte, il ne cessait de lire les anciens philosophes, et il écrivit dans sa vieillesse plus d'ouvrages que beaucoup de jeunes gens n'en ont lu (5). Malheureusement aucun de ses ouvrages n'est venu jusqu'à nous. Eunape ne donne le titre d'aucun d'eux, et il n'en est fait mention dans aucun auteur de l'antiquité.

(1) *Ibid.*, p. 111.— (2) *Ibid.*—(3) *Ibid.*, p. 113.—(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

Telles sont les Vies des sophistes d'Eunape; on ne peut nier qu'elles ne renferment beaucoup de renseignements importants pour l'histoire générale et l'histoire de la philosophie, et qu'elles n'aient l'avantage de nous familiariser avec les hommes d'une école et d'une époque trop ignorée. Ne nous récrions pas contre les superstitions d'Eunape; car elles appartiennent à son siècle, et sont communes à ses ennemis comme à ses amis. Il ne faut pas oublier non plus que son fanatisme et sa partialité historique, tout en imposant de graves précautions à la critique moderne, lui fournissent en même temps de nouvelles et utiles données. La passion des uns sert de contrôle et de contre-poids à la passion des autres. Il est curieux aujourd'hui d'entendre sur ce grand débat la voix de l'un des derniers défenseurs de la cause perdue. On pardonne même à cette voix d'être amère et souvent injuste, parce qu'elle est celle d'un vaincu ; et la situation de cet homme du IVe siècle, de cet ami d'Oribaze et de Chrysanthe, obligé de cacher sa foi dans l'obscur asile d'une société secrète, se retirant d'un monde qu'il ne peut comprendre et qu'il abandonne aux révolutions et aux barbares, cette situation a quelque chose de touchant encore, même à la distance de quinze siècles, et répand un intérêt singulier sur ce petit livre, écrit par un prêtre et un sophiste païen d'un esprit ordinaire en l'honneur de quelques lettrés ses contemporains, restés fidèles comme lui à une religion et à une philosophie expirantes.

PROCLUS,

COMMENTAIRE SUR LE PREMIER ALCIBIADE,

INITIA PHILOSOPHIÆ AC THEOLOGIÆ *ex Platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit.* Fried. Creuzer., Francofurti ad Mœnum; pars prima 1820, pars secunda 1821.

Quoiqu'on ait, dans ces derniers temps, attaqué avec des raisons assez spécieuses l'authenticité du *premier Alcibiade* (6), l'école platonicienne a toujours regardé ce dialogue comme appartenant à Platon et

(6) Voyez contre l'authenticité de l'*Alcibiade*, Boeckh, dans l'édition de Buttmann, p. 210; Schleiermacher, *Platon's Werke Einleitung zu Alcibiades*, t. Ier; Ast, *Platon's Leben und Schriften*, p. 435; et, en faveur de l'authenticité de ce dialogue, Thiersch, *Wien-Jarbuecher*, 1818, vol. III, p. 50; Socher, *Uper Platon's Schriften*, p. 112-118; et notre *Argument de l'Alcibiade*, trad. française de Platon, t. v.

comme un de ses meilleurs ouvrages, et même comme celui qui sert d'introduction à tous les autres, et, pour ainsi dire, de degré pour arriver jusqu'au sanctuaire de sa philosophie. En effet, l'*Alcibiade* traite de la nature humaine ; or, c'est avec nous-mêmes et les facultés dont nous sommes doués que nous étudions et connaissons toutes choses. S'ignorer soi-même, c'est ignorer le seul instrument dont on puisse se servir ; c'est ignorer la mesure de ses forces, par conséquent se condamner à les employer aveuglément et s'exposer à mille aberrations. La connaissance de nous-mêmes est donc la condition de toute connaissance régulière. Il y a plus : nous ne pouvons nous faire aucune idée ni de la cause première ni de la substance infinie, si nous ne nous faisons une idée claire de ce que c'est qu'une cause et une substance ; et cette idée, rien ne peut d'abord nous la donner que nous-mêmes. C'est en nous, c'est dans le sentiment de notre activité volontaire et libre, et dans le sentiment de l'existence une et permanente que cette activité constitue, que nous puisons les notions de substance et de cause qu'une induction sublime, fondée sur une observation d'autant plus sûre qu'elle nous est plus intime, transporte immédiatement et au monde extérieur dont elle nous révèle les forces limitées mais réelles, et à celui au delà duquel il n'y a plus rien à chercher en fait de cause et en fait de substance, et qui est l'existence et l'activité éternelle et absolue. Ainsi, soit quand on entre dans le fond des choses, soit quand on s'arrête à la question préliminaire de toute sage philosophie, celle de la méthode, on reconnaît que l'étude de la nature humaine est la préparation nécessaire à toute connaissance légitime, et que la psychologie sert de base à l'ontologie et à la théologie elle-même. Voilà ce qui peut expliquer comment M. Creuzer a donné à une édition de deux commentaires sur le *premier Alcibiade* le titre d'*Initia philosophiæ ac theologiæ*.

Nous ne nous occuperons ici que de la première partie de cette édition, c'est-à-dire du commentaire de Proclus. Marsile Ficin avait traduit en partie ce commentaire (1) ; Bentley (2), Fabricius (3) et Gessner (4) en citent quelques passages. M. Creuzer en avait donné un fragment considérable à la suite de son édition du chapitre de Plotin sur *la beauté* (5). Enfin l'auteur de cet article le publia tout entier dans sa collection complète des œuvres inédites de Proclus d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris (6). Mais heureusement pour Proclus, presque simultanément l'édition de Francfort, en comblant les vœux des amis de la philosophie ancienne, exprimés par l'éditeur français lui-même, vint répandre sur les pages obscures du philosophe alexandrin toutes les lumières de l'érudition allemande et d'une expérience consommée. Un peu plus avancés dans la connaissance de la philosophie grecque que nous ne l'étions à cette époque, c'est aujourd'hui pour nous une récompense suffisante de nos premiers efforts, d'avoir pu nous rencontrer, à notre début, dans la même pensée et sur la même route que M. Creuzer, et d'avoir fait nos premières armes avec un vétéran couvert de gloire. Et certes nous ne croyons pas faire ici un grand acte de modestie, en cédant l'honneur de cette première journée à un pareil adversaire, et en avouant loyalement que l'édition de Paris ne vaut pas celle que nous annonçons.

M. Creuzer a eu à sa disposition dix manuscrits, trois de la bibliothèque de Munich (7), un de Venise (8), un de Hambourg (9), un du Vatican (10), un de Leyde (11), avec trois fragments tirés d'un manuscrit de Darmstadt (12) et de deux manuscrits du Vatican (13). Malheureusement tous ces manuscrits ensemble ne complètent pas le commentaire de Proclus, qui, dans les plus étendus, ne va guère que jusqu'à la moitié de l'*Alcibiade* (14). De plus, tous ces manuscrits sont défectueux ; tous sont remplis de lacunes, peu considérables, il est vrai, mais très-fréquentes, surtout sur la fin ; et ceux qui ont un peu moins de lacunes que les autres ont des leçons plus vicieuses. Il semble donc que la raison et la nécessité demandaient quo le texte fût constitué, non sur un seul manuscrit, mais sur la collation de tous, de sorte que les lacunes des uns étant comblées par les autres, et les mauvaises leçons de ceux-ci réparées par les meilleures de ceux-là, la totalité des manuscrits donnât ce qu'on aurait pu tirer du meilleur pris isolément, savoir le vrai texte, ou le texte probable de Proclus. En effet, telle duit être une édition

(1) Venise, 1497, 1503, 1516. Lugduni, 1549.

(2) *Epist. ad Mill.*, p. 3, sq. Oxon. — (3) Sext. Empiric., p. 397.

(4) *Fragmenta Orph.*, p. 467 ; ed. Hermann, p. 507.

(5) Heidelberg, 1814, p. 77-126.

(6) Paris, 6 vol., 1820-1827.

(7) N° 435, du XVe siècle ; n° 307, du XVIe siècle ; n° 403, du XVe siècle. Hardt, dans son Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Munich, t. IV, parle d'un manuscrit, n° 98, qui n'y est plus.

(8) M. Creuzer ne donne sur ce manuscrit de Venise aucun détail, ni le numéro, ni l'âge.

(9) N° C. 13, apporté à Hambourg par L. Holstenius, copié de sa main sur les manuscrits du cardinal Barberini, et collationné sur un manuscrit de Peiresc.

(10) N° 1032. C'est le plus ancien de tous les manuscrits de Proclus sur l'*Alcibiade*.

(11) N° 24, récent.

(12) Du XIIIe ou XIVe siècle, dit M. Creuzer dans sa *préparation* au chap. de Plotin sur *la beauté*, p. 138.

(13) Vaticano-Palatin, n° 63. Vaticano-Ottobonien, n° 241.

(14) Οὐδὲν ἄρα τῶν καλῶν, καθόσον καλὸν, κακὸν, οὐδὲ τῶν αἰσχρῶν, καθόσον αἰσχρὸν, ἀγαθόν. Οὐ φαίνεται. Bekk., p. 328.

vraiment critique; et nous regrettons que M. Creuzer se soit contenté de publier les matériaux d'une édition définitive, au lieu de la faire lui-même, et que, pouvant tirer un excellent texte de tous ses manuscrits réunis et comparés, il se soit résigné à prendre pour base celui de Leyde, qui est très-défectueux, sauf à le rectifier dans les notes par les variantes des autres manuscrits. Il en résulte qu'à moins de faire sur l'ouvrage de M. Creuzer, sur son texte et sur ses notes, précisément le travail d'un homme qui voudrait lui-même donner une édition nouvelle de ce commentaire de Proclus, on est réduit à un texte perpétuellement vicieux et qui peut induire dans toute sorte d'erreurs. M. Creuzer prétend que c'est l'usage de toute édition *princeps* d'être ainsi fondée sur un seul manuscrit; mais d'abord nous avons bien quelques raisons pour ne pas regarder l'édition de Francfort comme la vraie édition *princeps*, puisque cette édition en cite une autre; ensuite, si les premiers éditeurs ne donnent souvent qu'un seul manuscrit, c'est qu'ils n'en ont pas davantage. Enfin, on peut, à la rigueur, concevoir ce procédé quand il y a un manuscrit célèbre, supérieur à tous les autres, et par son antiquité et par la bonté de ses leçons, et dont on croit devoir reproduire jusqu'aux défauts, parce qu'ils sont extrêmement rares; ou lorsqu'il s'agit d'un auteur classique dont la diction inspire un respect si religieux qu'on se contente de donner le texte ordinaire et de rapporter en note les leçons diverses les plus minutieuses, sans oser se prononcer entre elles, ou du moins sans oser introduire dans le texte celles qui paraissent préférables. Mais ici nous avons affaire à un philosophe du v[e] siècle, dont le style est excellent sans doute pour le temps, mais ne peut imposer à la critique aucun scrupule superstitieux. D'autre part, le manuscrit de Leyde n'est ni plus célèbre, ni plus ancien que les autres; il est même inférieur à celui du Vatican, car s'il présente un peu moins de lacunes, ses leçons sont généralement beaucoup plus défectueuses, et, au lieu du petit nombre de secours que possède ordinairement un premier éditeur, M. Creuzer avait en sa main ce qu'un dernier éditeur se trouverait trop heureux d'avoir pu recueillir, une collation de dix manuscrits. Si M. Creuzer cherche des exemples autour de lui, il n'en trouvera pas qui le justifient : car si M. Ast (1) et M. Stallbaum, les seuls qui, dans ces derniers temps en Allemagne, avec M. Creuzer, aient publié des manuscrits grecs philosophiques, ont pris pour base de leur texte un seul manuscrit, c'est faute d'en avoir plusieurs. En Italie, M. Mai peut donner la même excuse; mais quiconque a pu faire autrement n'a certainement pas manqué de le faire, et n'a pas abandonné à un futur éditeur la tâche qu'il pouvait remplir lui-même et l'honneur d'une édition critique et définitive. Nous ne citerons pas à M. Creuzer notre propre exemple pour le commentaire de Proclus sur le *Parménide*, où, n'ayant que les quatre manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, nous n'avons pas hésité à choisir entre les leçons de ces quatre manuscrits, et à essayer d'en tirer le meilleur texte possible. Mais nous lui proposerons un exemple qu'il ne récusera pas sans doute, celui de M. Boissonnade, qui, dans son édition *princeps* du commentaire de Proclus sur le *Cratyle* (2), a, malgré sa circonspection ordinaire, employé librement les deux manuscrits qui étaient à sa disposition, et, sans s'assujettir à aucun d'eux, les a fait concourir à l'établissement du seul texte légitime.

Au reste, nous laisserons ici de côté les discussions philologiques qui se rapporteraient plus à l'éditeur ou aux éditeurs de Proclus qu'à Proclus lui-même, et ne seraient guère à leur place, quand il s'agit d'un ouvrage très-célèbre, mais très-peu connu, et sur lequel l'attente du monde savant, depuis longtemps excitée, a besoin d'être satisfaite. On veut savoir ce que renferme ce vieux monument, soit sur les idées philosophiques de Proclus et de l'école à laquelle il appartient, soit sur le système mythologique que les Alexandrins mêlaient sans cesse à leurs spéculations, soit enfin sur toute l'histoire de la philosophie grecque, où il y a encore tant de lacunes, tant d'époques obscures, tant de noms et même d'écoles dont la célébrité est restée purement traditionnelle, faute de monuments qui aient traversé les âges. C'est sous ce dernier rapport que nous étudierons spécialement ce commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*. Nous rechercherons soigneusement toutes les données historiques qu'il peut contenir, toutes les lumières nouvelles qu'il peut jeter sur les systèmes philosophiques antérieurs et contemporains.

De toutes les époques de la philosophie ancienne, celle qui manque le plus de monuments positifs, est et devait être la première, qui s'étend jusqu'à Socrate; cette époque, où l'esprit grec, sortant peu à peu des liens de l'Orient, et des mythes étrangers qui entourent son berceau, se cherche, pour ainsi dire lui-même, et marche à travers les routes les plus diverses, et par toute sorte de tentatives plus ou moins heureuses, à cette pureté et à cette sévérité qui le caractérise, lorsqu'il est arrivé enfin à sa véritable forme dans la seconde époque de la philosophie, sous les auspices de Platon et surtout d'Aristote. La première est un pénible enfantement de la seconde, une période de tâtonne-

(1) Dans son édition du *Phèdre*, Leipzig, 1810, M. Ast a publié le Commentaire *inédit* d'Hermias sur le *Phèdre*; et M. Stallbaum a publié celui d'Olympiodore sur le *Philèbe*, dans son édition de ce dialogue, Leipzig, 1821.

(2) *Procli Scholia in Cratylum*, Leipzig, 1820.

ments dont les monuments rares et fragiles n'étaient pas de nature à traverser les siècles. En effet, c'étaient la plupart du temps des poëmes que leur auteur confiait à la mémoire de quelques amis, ou renfermait dans le secret d'un temple ou d'une école. Les Ioniens seuls se distinguent déjà par le goût de la liberté; ils aiment la publicité, font des expériences, imaginent des hypothèses, et, sans abandonner la poésie, commencent la prose. Mais la gravité dorienne s'enveloppe encore de mystères, n'écrit qu'en vers, et retient les habitudes de l'esprit sacerdotal et oriental. C'est par là précisément que l'école pythagoricienne était chère aux Alexandrins, qui dans leur prétention de réunir la philosophie et la mythologie, la Grèce et l'Asie, devaient surtout porter leurs regards vers le système et le temps où elles n'étaient pas encore nettement séparées. Aussi est-ce à eux que l'on doit d'avoir sauvé beaucoup de fragments précieux de ces premiers âges; on les accuse même d'en avoir fait eux-mêmes, quand ils n'en trouvaient pas, ou d'avoir arrangé, développé et systématisé à leur manière le petit nombre de sentences ou de vers échappés au naufrage. Cette accusation porte particulièrement sur une partie des *poésies orphiques*, et sur ces autres poésies sacrées, attribuées à Zoroastre et nommées *oracles chaldaïques*, parce qu'elles ont la forme d'oracles, qu'elles passaient pour être venues originairement de l'Orient, et représentaient aux Grecs ce qu'ils appelaient la *sagesse étrangère*. Quoi qu'il en soit, à la rigueur, de l'authenticité de ces poésies, il n'est pas moins vrai que, pures ou altérées, arrangées en partie ou même totalement controuvées, les idées fondamentales qu'elles expriment n'appartiennent point à leurs rédacteurs alexandrins, et remontent traditionnellement à la plus haute antiquité. La forme peut en être plus ou moins récente, même dans ses archaïsmes affectés, mais le fond est certainement antique. Aussi la critique moderne, qu'on n'accusera pas de complicité avec les Alexandrins, a-t-elle recueilli les moindres parcelles de ces débris curieux; et même, à défaut de fragments nouveaux, elle a rassemblé avec le scrupule le plus minutieux toutes les variantes de quelque intérêt qui pouvaient la conduire à mieux comprendre ces textes obscurs et à les bien constituer. Nous citerons donc ici tous les fragments orphiques que contient ce commentaire de Proclus.

Pages 64 et 65. *Le Théologien des Grecs appelle l'Amour aveugle :*

Nourrissant dans son cœur l'aveugle, l'indomptable Amour.

Ποιμαίνων πραπίδεσσιν ἀνόμματον, ὠκὺν Ἔρωτα.

Page 74. *Dans Orphée, Jupiter dit à son père Kronos :*

Guide notre race, illustre démon.

Ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεὴν, ἀριδείκετε δαῖμον.

Page 66. *Le Théologien dit :*

Le mol amour et l'intelligence funeste.

Ἀβρὸς Ἔρως (φησὶν) καὶ μῆτις ἀτάσθαλος.

Et ailleurs :

Ceux auxquels s'attache ce puissant démon, il les poursuit sans cesse.

Οἷσιν ἐπεμβεβαὼς δαίμων μέγας αἰὲν ἐπ' ἴχνη.

Et ailleurs :

L'intelligence, la première puissance productive, et le charmant Amour.

Καὶ μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ ἔρως πολυτερπής.

Ailleurs encore :

Une seule puissance, un seul démon, maître souverain de toutes choses.

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

Page 83. *Et comme Orphée représente Bacchus sous la direction d'Apollon qui le détourne de se mêler aux Titans et l'empêche d'être détrôné, de même...*

Καὶ μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν, ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἑνώσει, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν επέχειν δὲ τῶν πρὸς τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν. Καὶ γὰρ ἀνάλογον ὁ μὲν δαίμων ἐστὶ τῷ Ἀπόλλωνι, ὀπαδὸς ὢν αὐτοῦ, ὁ δὲ Σωκράτους λόγος τῷ Διονύσῳ.

Page 219-220. *La loi est le conseiller de Jupiter, comme dit Orphée.*

Πάρεδρος γὰρ ὁ νόμος τοῦ Διὸς, ὥς φησιν ὁ Ὀρφεύς.

Ruhnken, dans ses recherches sur les commentateurs de Platon, avait déjà trouvé ces fragments orphiques dans ce commentaire alors inédit de Proclus; des mains de Ruhnken ils passèrent dans celles d'Ernesti, puis dans celles d'Hamberger, qui les ajouta à l'édition de Gessner. Hermann les a reproduits dans la sienne, pages 507-508, *Fragment. Orph. inedit.* Bentley, *Epist. ad Mill.*, en avait, de son côté, cité quelques vers. De ces passages, les deux derniers, le premier et deux vers du troisième ne nous ont été conservés que par ce commentaire; les autres vers, savoir, Ὄρθου δ' ἡμετέρην... (1) Και μῆτις... (2) Ἓν κράτος (3) se rencontrent aussi dans d'autres ouvrages de Proclus, et dans plusieurs autres auteurs. Nous remarquerons seulement que la leçon ἐπ' ἴχνη, au lieu de ἐπίσχνη, donnée par Gessner et Bentley, est ici confirmée par le manuscrit du Vatican, D., et les deux

(1) Proclus, *sur le Timée*, II[e] part., p. 63. — (2) *Ibid.*, p. 102, III[e] part., p. 156. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, III, 9.

(3) Proclus, *in Timæum*, III[e] part., p. 174. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, III, 9. Clem. Alex., *Stromat.*

manuscrits de Munich, A. B.; et la leçon ἐπεμβεβαὼς, que donnent Bentley et le manuscrit de Paris, par les manuscrits C. E. de M. Creuzer.

Pour épuiser les documents orphiques que fournit le commentaire de Proclus, il faut encore faire connaître ici un fragment qui ressemble beaucoup, il est vrai, à un des fragments précédents, mais qui contient un demi-vers remarquable;

P. 233. Là est Jupiter qui voit tout et le mot Amour.

Καὶ γὰρ μῆτις ἐστὶ πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής, καὶ ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διὶ πρώτως ἐν τοῖς νοητοῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἁβρὸς Ἔρως, ὡς Ὀρφεύς φησιν.

L'expression Ζεὺς ὁ πανόπτης ne se trouve guère que là et dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*, II[e] part., p. 102.

Quant aux oracles chaldaïques, voici ceux qui sont cités dans ce commentaire sur l'*Alcibiade* :

P. 26. Le Père a mis dans toute chose le lien enflammé de l'amour.

Πᾶσι γὰρ, ὡς τὰ Λόγια φησιν, ἐνέσπειρεν ὁ πατὴρ δεσμὸν πυριβριθῆ Ἔρωτος.

. 40. Ne regardez pas les dieux que le corps ne soit purifié.

Διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται μὴ πρότερον εἰς ἐκείνους βλέπειν, πρὶν ταῖς ἀπὸ τῶν τελετῶν φραχθῶμεν δυνάμεσιν,

Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σὲ βλέπειν, πρὶν σῶμα τελεσθῇς.

Καὶ διὰ τοῦτο τὰ Λόγια προστίθησιν ὅτι τὰς ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τῶν τελετῶν ἀπάγουσιν.

P. 51. Là est l'unité paternelle...

Ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι, τὸ Λόγιον φησι·

P. 52. Cette trinité gouverne et constitue toutes choses.

Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε, φησὶ τὸ Λόγιον, κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.

P. 64. Il pénètre tout et unit tout.

Τοῦτον γὰρ δὴ τὸν θεὸν συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα καὶ τὰ Λόγια καλεῖ.

P. 65. Il s'élança le premier de l'intelligence revêtu de feu, et comme un feu qui unit tout.

. . . . . Ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος
Ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον·

P. 117. L'étouffoir du véritable amour.

Οὕτω γὰρ αὐτὸν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ἐπωνόμασεν, ὥσπερ οἶμαι, καὶ τὰ Λόγια, πνιγμὸν Ἔρωτος ἀληθοῦς.

P. 138. *Le dernier vêtement qu'il faut dépouiller, c'est l'ambition, afin qu'étant à nu, comme disent les oracles...*

Ἔσχατος χιτὼν ἐστιν ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας ἵνα γυμνῆτες, ὥς φησι τὸ Λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν, λόγος καθαρὸς καὶ εἰλικρινὴς γενόμενοι, καὶ πάντα καταλιπόντες τὰ πάθη περὶ γῆν, ὅπου περ ἐτάχθη, καὶ ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες.

P. 177. Sauvées par sa force...

Σωζόμεναι δι' ἧς ἀλκῆς.

P. 180. *Jusqu'à ce qu'étant à nu, comme disent les oracles....*

. . . ἕως ἂν γυμνῆτις γενομένη, κατὰ τὸ Λόγιον, αὐτοῖς συναφθῇ τοῖς ἀΰλοις εἴδεσι καὶ χωριστοῖς.

P. 245. *Il faut fuir la foule des hommes qui marchent en troupeaux, nous disent les oracles...*

Κάτωθεν οὖν ἀρχομένοις φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγεληδὸν ἰόντων, ὥς φησι τὸ Λόγιον, καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς ἰδιότησι κοινωνητέον.

Quelques-uns de ces fragments étaient déjà connus sans doute, mais d'abord ils suggèrent ou confirment d'excellentes leçons. Le premier, pag. 26, donne πυριβριθῆ, avec Patricius, Leclerc et Hermann, contre περιβριθῆ de Gessner; le second, page 40, τελεσθῇς contre τελεσθῇ de Leclerc. Ensuite le quatrième fragment, page 52, est tout nouveau et ne se trouve ni dans Stanley, ni dans Patricius, ni dans Leclerc (1). Le cinquième fragment, page 64, ne semble pas non plus se trouver ailleurs, ni les sixième, septième et huitième, pages 117, 138, 177, ni le dixième et dernier, page 245. Ainsi se montre déjà l'utilité de la publication de ce commentaire sur l'*Alcibiade*.

Il renferme aussi plusieurs passages importants relatifs aux pythagoriciens ; mais comme ce ne sont point des fragments, mais d'assez longues allusions, au lieu de citer le texte grec, il nous suffira de donner en français une idée de chacun de ces passages.

Placé entre l'Orient et la Grèce, ne pouvant résister à l'esprit nouveau qui décomposait peu à peu les mythes, et ne voulant pas non plus y céder entièrement, Pythagore eut le courage de ne pas consentir aux fables de la religion populaire qui dégradaient la vérité et faussaient l'intelligence, sans avoir celui de présenter la vérité dans sa simplicité majestueuse et de donner à la philosophie sa véritable forme. Il prit donc un moyen terme entre ces deux partis, et cessant d'être sacerdotal, sans cesser d'être aristocratique, également éloigné de la soumission aveugle de la multitude à la foi populaire, et de l'indépendance philosophique et démocratique de l'école ionienne, Pythagore échangea les fables pour les symboles. C'était déjà un pas immense. Pythagore défendit de divulguer le fond des mystères et ce qui n'était enseigné qu'aux initiés, mais il permit de le montrer symboliquement (2).

(1) M. Creuzer, à l'occasion de ce quatrième fragment, cite en note un autre oracle qui, dans le manuscrit de Darmstadt, est rapporté à la marge et opposé à celui que Proclus nous a conservé. — (2) P. 25. Τὰ ἐν ἀποῤῥήτοις δηλούμενα διὰ τῶν συμβόλων ἐπετήδευον καὶ τὸ φαινόμενον αὐτῶν ὡς ἐκείνων τὴν δύναμιν ἀπεικονιζόμενον κατεφύλαττον.

Aussi pour les pythagoriciens tout était symbolique, le langage humain, comme la nature : certains mots servaient de signes mystiques à certaines idées. Celui de *père*, par exemple, avait la vertu symbolique de rappeler l'âme à son auteur. Il est certain que Platon avait gardé quelque chose de l'esprit pythagoricien ; mais Proclus (1) subtilise, quand il prétend que Platon emploie souvent dans l'*Alcibiade* le nom de père et en général les appellations patronymiques dans leur intention pythagoricienne, et lui-même est forcé d'avouer qu'appeler un homme par son nom patronymique était d'ailleurs dans les habitudes homériques et dans l'esprit de la politesse grecque.

Aux yeux des pythagoriciens, la nature était un symbole d'un idéal invisible qui se révélait et parlait à l'âme par les formes mêmes de l'organisation physique. Entre toutes les formes, la figure de l'homme était éminemment symbolique : de là la science de lire le caractère dans les traits de la figure et dans toute l'habitude du corps (2), propre aux pythagoriciens.

De tous les attributs de la Divinité, celui qui les avait le plus frappés était cette puissance bienfaisante, qui répand partout l'ordre et l'harmonie avec le plus parfait à-propos. De là le nom de Καιρός (3).

Ils appelaient *τόλμα* (4) l'action par laquelle un être sort de lui-même pour se mettre en rapport avec un autre et agir sur lui, la force intérieure, l'énergie qui met une nature quelconque en dehors d'elle.

Selon les pythagoriciens, toutes les vertus ne sont que des routes pour arriver à l'amour (5), vérité profonde qui sépare les deux parties de la morale, l'une toute spéciale qui se compose de probité et d'exacte justice, l'autre de charité et d'amour ; vérité que le christianisme a popularisée et qu'Aristote exprime fort bien (6), lorsqu'il dit que si tout le monde s'aimait il n'y aurait plus besoin de justice, parce qu'il n'y aurait plus de tien ni de mien ; et qu'au contraire, la justice fût-elle observée, il y aurait encore besoin du lien de l'amour.

Pythagore disait que le nombre est la plus sage de toutes les choses, et qu'ensuite ce qu'il y a de plus sage est de donner aux choses les noms qui leur conviennent. C'est dans Proclus même (7), et aussi dans Iamblique, qu'il faut voir le développement de cette pensée.

Ce commentaire ne cite qu'une seule fois Empédocle, et pour rappeler qu'Empédocle donnait à Dieu le nom de Σφαῖρος (8). Quant aux philosophes de l'école d'Élée, l'index de M. Creuzer porte, il est vrai, le nom de Parménide : mais il ne faut pas s'y tromper ; malgré l'index, il ne s'agit pas de Parménide lui-même, mais bien du dialogue de Platon, que le passage de Proclus désigne évidemment, puisque, quelques lignes après ces mots qui ont fait illusion à M. Creuzer, *ὥσπερ ἡμᾶς ὁ Παρμενίδης ἀναδιδάσκει*, on lit *ὅθεν δὴ Σωκράτης ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου*... (9).

Il n'y a qu'un seul philosophe ionien cité dans ce commentaire, savoir, Héraclite, dont Proclus nous conserve ici un fragment entièrement nouveau, mais d'une difficulté qui fait trop bien comprendre comment les contemporains d'Héraclite lui avaient donné le nom de Σκοτεινός. S'il paraissait tel à ses contemporains, on peut penser ce qu'il doit nous paraître aujourd'hui, à la distance de plus de deux mille ans. On en jugera par le fragment suivant. Proclus dit, à l'occasion de la démocratie et contre elle, que plus on se rapproche de l'unité, plus on est près de ce qui est vrai et de ce qui est bien, et que plus on tombe dans le multiple et la multitude, plus on s'écarte de la raison. Il ajoute (10) : *Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γάρ, φησί, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος*. Au premier coup d'œil, ce passage est véritablement indéchiffrable ; mais il reste si peu de chose d'Héraclite, que c'est un devoir pour nous d'essayer de comprendre ce passage et de l'éclaircir. Fabricius, qui connaissait le commentaire sur l'*Alcibiade* par le manuscrit de Hambourg, en avait tiré cette phrase, qu'il avait insérée dans une note de son édition de Sextus Empiricus (11) ; mais, ne la comprenant pas, il se contenta d'en citer le commencement : *Τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ νόος; ἢ φρήν*, et la fin *ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*, mettant dans l'intervalle le signe d'une omission ou d'une lacune. Ce n'était pas une lacune qui était dans le manuscrit de Hambourg, mais une portion de phrase inintelligible. Schleiermacher, qui n'avait pas le manuscrit de Hambourg, mais seulement la citation tronquée de Fabricius, n'a pas eu de peine à expliquer le commencement et la fin de la phrase (12). M. Werfer a essayé de restaurer ce passage comme il suit : *Τίς γάρ, φησί, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ. Quæ, inquit, mens sive sensus in multitudine inest verecundiæ, mansuetudinis præceptionumque et eorum quæ verè sint populo utilia*. La correction n'est pas heureuse. D'abord, qui ne voit que cette locution, *νόος ἢ φρὴν αἰδοῦς*, pour dire le sens de la pudeur, n'est pas du tout grecque ? Νόος et *φρὴν* sont absolus, et ne peuvent se rapporter à *αἰδοῦς*, encore bien moins à *ἠπιοτήτων* et à *διδασκαλιῶν*. Ensuite

(1) *Ibid.* — (2) P. 94. — (3) P. 121. — (4) P. 132. — (5) P. 221. — (6) *Mor. à Nicom.*, VIII, 1. — (7) 259. — (8) P. 115. Voyez Sturz., *Empedocl.*, p. 277-292.

(9) P. 40. — (10) P. 255-256.

(11) P. 397.

(12) *Museum des Alterth.* von Buttmann., t. 1er, 3e cahier.

pourquoi le pluriel ἠπιοτήτων, sinon pour rendre compte jusqu'à un certain point de ἠπιόων τε ? Il en est de même du pluriel διδασκαλιῶν. Χρειῶν τε ὁμίλῳ, choses utiles au peuple, se rapportant au sous-entendu πραγμάτων, et non à διδασκαλιῶν, est tutalement inadmissible, sans compter que si Héraclite eût voulu dire que le peuple n'a pas le sentiment des choses qui sont utiles au peuple, il aurait répété δήμῳ. M. Creuzer cite la correction de Werfer sans se prononcer d'aucune manière ni fournir aucune lumière. Il so contente de remarquer que cette pensée d'Héraclite a été imitée par Euripide (*Iphig. Taur.* 678), et d'indiquer les variantes de ses manuscrits. Voici ces variantes : au lieu de τίς γὰρ φησί, le manuscrit de Hambourg et deux manuscrits de Munich donnent τίς γὰρ αὐτῶν, φησί; au lieu de ἠπιόων, un manuscrit de Munich ἠπίων; an lieu de διδασκαλιῶν, un manuscrit de Munich διδασκάλῳ, et rien de plus. Le manuscrit de Paris donne (1): Τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν, δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλῳ χρειῶν τε ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι... Διδασκάλῳ ὁμίλῳ est nne très-bonne leçon qui peut aider à résoudre les autres difficultés. Le point fondamental que n'a pas aperçu M. Werfer, est qu'il faut mettre οὐκ εἰδότες en rapport avec ce qui précède ; et pour cela il faut trouver quelque verbe au pluriel : or ce verbe se présente à uous dans χρειῶν τε qui est pent-être là pour χρῶνται, ce qui éclaircirait déjà la phrase controversée. *Quelle peut être*, dit Héraclite, *l'intelligence ou le bon sens de pareilles gens*, τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; car nous regardons encore comme un point incontestable que αὐτῶν νόος ἢ φρήν, que donnent les manuscrits, doit subsister et former une phrase séparée ; *quel peut être leur bon sens, eux qui prennent le peuple pour maître, ne voyant pas que*... διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι. Reste δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ; mais il est probable qu'il en est du τε de ἠπιόων τε comme du τε de χρειῶν, et qu'il est la terminaison d'un verbe passif ou moyen au présent et à la troisième personne du pluriel. C'est ce verbe qu'il faut retrouver dans αἰδοῦς ἠπιόων τε. Ἠπιόων τε est vicieux et ne peut rester. Il y a sur ce mot une variante, elle ne sert à rien, mais elle prouve que ἠπιόων τε est douteux, et autorise sur ce point une correction un peu forte. Or, en fondant ἠπιόων τε avec αἰδοῦς, on peut obtenir αἰδοῦνται, et si αἰδοῦνται paraît trop court pour la place matérielle des deux mots qu'il remplace, on peut y substituer αἰσχύνονται, en changeant δήμων en δῆμον. Ainsi en résumé on lirait : Τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν; δῆμον αἰσχύνονται καὶ διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι... *Insensés qui prennent garde à l'opinion du peuple et prennent pour maître la multitude, ne voyant pas que le grand nombre ne vaut rien.* Nous ne prétendons pas que cette correction ne laisse plus rien à désirer, mais nous la donnons ici comme préférable encore à celle de Werfer, et pour qu'elle fraye la route à une meilleure.

La seconde époque de la philosophie grecque, qui va depuis Socrate jusqu'aux Alexandrins, et embrasse les cinq grandes écoles des platoniciens, des péripatéticiens, des épicuriens, des stoïciens et des sceptiques, a laissé beaucoup plus de monuments que la première, et il en devait être ainsi. En effet, c'était alors le temps où l'esprit grec, dégagé de tout élément et presque de tout contact étranger, après avoir traversé les mythes qui présidèrent et suffirent à son enfance, et les deux tendances opposées de l'empirisme ionien et de l'idéalisme dorien, les combat et les réfute l'une par l'autre, ou plutôt les combine ensemble, et, réunissant à la sévérité dorienne la liberté des Ioniens, vivifiant la première par la seconde, épurant la seconde par la première, commence dans Athènes, c'est-à-dire, non plus dans une petite ville d'une colonie obscure, mais dans la capitale même de la civilisation grecque, une philosophie véritablement grecque, une ère nouvelle qui, dans les arts de la pensée, est précisément ce qu'est celle de Phidias et de Sophocle dans les arts du dessin et de la parole. Deux hommes ont attaché leur nom à cette grande époque, deux hommes d'un génie différent mais égal ; car si Platon est supérieur à Aristote pour les idées, Aristote est supérieur à Platon pour la forme. Depuis Platon, le fondement de la philosophie et toutes les bases de son développement ultérieur sont posées ; depuis Aristote, la forme et la méthode de ses ouvrages est restée et restera la forme nécessaire de la philosophie, pour jamais arrachée à toute autre autorité et à tout autre guide que la raison seule, l'évidence naturelle et la puissance de la vérité, libre de toute alliance étrangère. Heureusement il était impossible que ces deux grands hommes, entourés comme ils l'étaient de toutes les ressources d'une civilisation avancée, n'élevassent point des monuments assez nombreux et assez solides pour résister au moins en partie à toutes les causes de destruction. Aussi la plupart de leurs ouvrages sont-ils arrivés jusqu'à nous ; et si quelques-uns ont péri, en revanche on leur en a beaucoup attribué qui ne leur appartiennent pas. Platon et Aristote, commo auparavant Pythagore, Orphée et peut-être Homère, ont éclipsé de leur gloire celle de leurs successeurs et imitateurs immédiats, et l'on a rapporté aux maîtres les meilleurs ouvrages sortis de leur école. Voilà pourquoi il n'est pas inutile de constater quels sont, aux différents âges de l'antiquité, les écrits que l'on a regardés comme appartenant ou n'appartenant pas à Platon ou à Aristote ; et un des moyens de parvenir à ce résultat est de constater d'abord quels sont, à ces différents âges, ceux de leurs écrits qui sont

(1) Voyez l'édit. de Paris, t. III, p. 115-116.

mentionnés par les auteurs. Quand, par exemple, on trouve que tel ouvrage, répandu aujourd'hui sous leur nom, n'est pas cité une seule fois avant une époque assez récente, on peut tirer de ce silence, quoique avec une extrême circonspection, des inductions sur le plus ou moins d'authenticité de cet ouvrage. C'est dans cette vue que nous donnerons ici la liste des écrits de Platon et d'Aristote que Proclus cite dans ce commentaire sur l'*Alcibiade*, bien convaincu que de pareils relevés, quand ils seront nombreux, fourniront des données utiles à la critique moderne. Les dialogues de Platon que Proclus cite le plus souvent, outre l'*Alcibiade*, sont la *République* (1), le *Timée* (2), le *Gorgias* (3), le *Théétète* (4), le *Phèdre* (5), le *Banquet* (6), le *Phédon* (7) et les *Lois* (8). Le *Sophiste* (9), le *Philèbe* (10), le *Politique* (11), le *Cratyle* (12), sont moins souvent mentionnés, ainsi que le *Protagoras* (13), le *Ménon* (14), l'*Apologie* (15), le *Charmide* (16), le *Lachès* (17), le *Théagès* (18), et les *Lettres* (19). Voilà les seuls dialogues dont il soit ici question, et il est à remarquer que, dans tout ce commentaire sur l'*Alcibiade*, jamais ce dialogue n'est appelé le *premier Alcibiade*, excepté dans le titre, qui évidemment n'est pas de Proclus, et que jamais il n'est parlé d'un *second Alcibiade*, silence bien étrange si Proclus l'eût connu ou l'eût jugé de Platon. Il est encore à remarquer que jamais non plus il n'est fait mention de la seconde inscription du dialogue : ἤ περὶ ἀνθρώπου φύσεως ; pour la trouver, il faut descendre un siècle entier après Proclus, jusqu'à Olympiodore, sans parler de Diogène de Laërte dont l'autorité représente, il est vrai, celle des critiques où il a dû puiser. La critique avait sans doute des arguments supérieurs, et, comme on dit, des arguments intrinsèques, pour nier l'authenticité du *second Alcibiade* et de la seconde inscription du premier ; mais le silence absolu d'un philosophe du ve siècle, dans un commentaire spécial de l'*Alcibiade*, est un argument extérieur que la critique ne peut pas non plus négliger, et que lui fournit la publication de ce commentaire, avec cette réserve toutefois que le commentaire est incomplet, et pourrait à la rigueur, mais contre toute vraisemblance, contenir dans la partie perdue ce qui manque dans celle qui nous a été conservée, et qui forme déjà un vol. in-8° de 340 pages. L'autorité d'Aristote est moins souvent invoquée par Proclus que celle de Platon : les seuls ouvrages cités sont les *Analytiques postérieures* (20), le Traité *du Ciel* (21), les *Morales à Nicomaque* (22), la *Métaphysique* (23), la *Rhétorique* (24), et un autre ouvrage qui peut être ou le Traité de *l'Ame*, ou les *Catégories*, ou les *Topiques* (25) : car il est à remarquer que, pour Aristote, les ouvrages ne sont jamais expressément désignés, et que ç'a été la tâche, toujours habilement remplie, du savant éditeur, de retrouver les écrits d'Aristote auxquels se rapportent les allusions indirectes du philosophe alexandrin (26). Les péripatéticiens ne sont cités qu'une fois (27), ainsi que Théophraste (28). Nous ne trouvons pas non plus de renseignements importants sur les écoles inférieures, qui remplissent la seconde époque. Les épicuriens ne sont cités qu'une seule fois (29) ; et dans un commentaire sur un dialogue tellement empreint de stoïcisme, que M. Boëck a pu, sans invraisemblance, l'attribuer à un stoïcien, nous avons trouvé tout au plus quatre ou cinq maximes stoïques déjà connues que nous ne rapporterons pas ici, mais qui eussent mérité une mention dans l'index de M. Creuzer (30). Il ne faut pas oublier qu'il est plusieurs fois question d'Antisthènes, dont il nous reste si peu de chose ; et si la première citation (31) ne nous apprend guère que ce que nous savions déjà par Athénée, l'opinion sévère du rigide Antisthènes sur l'élégant et voluptueux Alcibiade, si la seconde se rapporte au même sujet (32), la troisième citation nous conserve une phrase entière du plus célèbre de ses ouvrages, dont le nom seul est venu jusqu'à nous, l'Ἡρακλῆς (33). Mais l'importance historique de ce commentaire s'augmente quand on arrive à la troisième époque de la philosophie ancienne.

Comme la seconde époque de la philosophie grecque est déjà le résumé et la conciliation des tentatives opposées de la première, de même la troisième n'est autre chose que l'entreprise bien autrement difficile de ramener à l'unité toutes les écoles, qui, parties du même

(1) P. 21, 29, 70, 74, 75, 90, 99, 110, 137, 160, 197, 214, 218, 223, 317. — (2) P. 3, 26, 44, 51, 65, 72, 73, 74, 112, 134, 165, 202, 207, 247, 291, 322. — (3) P. 138, 220, 233, 236, 272, 289, 305, 310, 323. — (4) P. 28, 42, 82, 110, 112, 153, 214, 228, 262 (cette citation manque dans l'index), 284. — (5) P. 26, 29, 36, 50, 77, 79, 84, 117, 147, 148, 174, 227, 272, 306, 320, 328 ; l'index marque, 264, une citation qui manque. — (6) P. 30, 35, 46, 58, 64, 60, 72, 89, 129, 131, 180, 313, 320, 330 ; l'index marque, p. 183, une citation qui manque. — (7) P. 5, 73, 174, 191, 217. — (8) P. 3, 50, 97, 103, 113, 160, 221, 293 ; l'index marque, p. 195, une citation qui manque. — (9) P. 210. L'index marque, p. 34, une citation qui manque. — (10) P. 133. — (11) P. 101. — (12) P. 22, 195. — (13) P. 253. — (14) P. 185, 329. — (15) P. 39, 79, 159. — (16) P. 100. — (17) P. 235. — (18) P. 79. — (19) P. 183. — (20) P. 247, 275, 338 ; on ne retrouve pas dans Proclus la citation des *premières Analytiques* indiquée dans l'index de M. Creuzer, sous la p. 35. — (21) P. 162, et peut-être aussi dans le même endroit *la Politique*. — (22) P. 221. — (23) P. 168. — (24) P. 25. — (25) P. 237. — (26) Ὡς φησιν Ἀριστ., ὡς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Ἀριστ. — (27) Voyez p. 176, t. III de l'édition de Paris. Cette indication manque dans l'index de M. Creuzer. — (28) P. 189, t. III, de l'édition de Paris. — (29) P. 170 de l'édition de Paris. — (30) Edit. de Paris, t. III, p. 59, 64, 158, 170. — (31) P. 98, Creuzer. — (32) P. 114, *ibid.* — (33) Voyez p. 239 du t. II de l'édition de Paris ; ce morceau précieux n'est pas dans l'index de M. Creuzer.

tronc, de Platon et d'Aristote, s'étaient, dans leurs ramifications et leurs développements, tellement divisées et combattues, qu'elles ne présentaient plus, vers le premier siècle de notre ère, que le spectacle d'une langueur mortelle et d'une complète dissolution. La base exclusive d'une des écoles particulières de la seconde époque ne suffisait plus à l'esprit humain, agrandi par le combat même et l'anarchie des anciens systèmes et par ses communications nouvelles avec l'Égypte, la Perse et ce même Orient, qui avait déjà fourni à la Grèce ses premières inspirations. Le progrès des temps, trois siècles de critique, le goût de l'érudition, la diffusion des connaissances, l'état général du monde, les conquêtes d'Alexandre et de Rome, la substitution d'Alexandrie à Athènes comme capitale de la civilisation, toutes les religions et toutes les doctrines se rencontrant perpétuellement dans ce rendez-vous de tous les peuples, tout imposait à l'esprit grec la nécessité de s'élever à un point de vue universel, en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire aux idées de Platon et à la méthode d'Aristote. La philosophie grecque à Alexandrie, au deuxième siècle de notre ère, devait être éclectique, et elle le fut. Voilà ce qui explique en partie l'intérêt qu'elle commence à exciter dans un état du monde assez peu différent de celui qui la produisit, aujourd'hui que la philosophie moderne, jeune encore mais déjà embarrassée de ses richesses, songe moins à les augmenter qu'à s'en rendre compte, et sent le besoin d'un sage éclectisme sur la double base de l'ancien spiritualisme et de l'analyse nouvelle; voilà ce qui explique aussi le zèle de quelques personnes à la tête desquelles est assurément l'illustre auteur de la *Symbolique*, pour tirer de l'oubli et remettre en honneur les monuments de l'école d'Alexandrie, et ce qui justifiera le soin presque minutieux avec lequel nous allons rechercher dans cette publication nouvelle de M. Creuzer les moindres documents qu'elle pourra nous fournir sur la suite des philosophes alexandrins jusqu'au siècle de Proclus.

On n'y trouve, relativement à Plotin, que trois passages (1) peu importants; mais on est bien dédommagé par une assez longue citation d'Amélius (2), qu'il faut recueillir et ajouter au petit nombre de fragments qui nous restent de ce disciple célèbre de Plotin. Il paraît qu'Amélius, et nous le savions déjà par Porphyre dans la vie de son maître, s'était beaucoup occupé de la question théologique qui agitait alors tous les esprits, celle des démons. Proclus nous apprend positivement que, selon Amélius, les démons n'étaient pas autre chose que les dieux eux-mêmes considérés comme répandus partout, opinion qui semble à Proclus une hérésie grave qu'il combat avec soin, s'efforçant de prouver, d'après les principes de l'orthodoxie païenne telle que la maintenaient les Alexandrins, qu'à la rigueur les démons ne sont pas des dieux, mais des intermédiaires entre les dieux et le monde, les ministres des dieux, soit dans la nature, soit dans l'âme humaine. Porphyre n'est ici mentionné qu'une seule fois, mais avec cela de particulier qu'il est désigné sous le nom de l'Égyptien, ὁ Αἰγύπτιος, parce qu'il était de Tyr en Célésyrie, et nous ne nous rappelons pas que Porphyre soit ailleurs désigné de cette manière (3). Mais c'est relativement à Iamblique que ce commentaire de Proclus nous fournit des renseignements curieux et complétement nouveaux. En effet, si nous ne nous trompons, il résulte de plusieurs passages qu'Iamblique avait lui-même composé un commentaire sur l'*Alcibiade*, et Proclus nous a conservé de quoi nous faire une idée juste et étendue de l'ouvrage entier. Nulle part ailleurs dans l'antiquité il n'est fait mention de ce commentaire d'Iamblique, et le même auteur qui nous révèle la perte que nous avons faite, nous aide en même temps à la réparer. Nous indiquerons ici successivement les passages de Proclus qui peuvent servir à reconstruire en partie le commentaire perdu d'Iamblique.

1° L'*Alcibiade* (4) étant le point de départ de toute philosophie, *c'est sans doute pour cela*, dit Proclus, *qu'Iamblique le met à la tête des dix dialogues dans lesquels, selon lui, est concentrée toute la philosophie de Platon. Mais quels sont ces dix dialogues fondamentaux, quel est leur ordre, et comment contiennent-ils tous les autres? C'est ce que nous avons expliqué ailleurs.* M. Creuzer ne dit point où Proclus avait donné ces explications qu'il serait aujourd'hui si précieux de connaître, et nous avouons que nous ne savons pas plus que lui dans quel ouvrage de Proclus on peut les trouver. D'un autre côté, nous ne voyons, dans aucun ouvrage qui nous reste d'Iamblique, la réduction de tous les dialogues de Platon à dix et l'*Alcibiade* mis au premier rang. Il n'y aurait pas là pourtant de quoi faire conclure précisément l'existence d'un commentaire perdu d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, si les passages suivants ne levaient tout doute à cet égard.

2° Proclus (5), après avoir bien fixé le but de l'*Alcibiade*, passe en revue les opinions les plus célèbres sur la manière de le diviser, et finit par déclarer qu'il adopte entièrement celle d'Iamblique, qui divise l'*Alcibiade* en trois grands points, auxquels se rapporte tout le reste. Ces trois points, le but fondamental du dialogue, savoir, la connaissance de soi-même, préalablement fixée, sont :

1° L'art de retrancher les erreurs de l'esprit qui s'opposent à la vraie connaissance de nous-mêmes;

(1) P. 34, 73, 133. — (2) P. 70. — (3) P. 73; cette citation manque dans l'index. — (4) P. 11. — (5) P. 13.

2° L'art de retrancher les passions qui s'opposent à la vertu, troublent la conscience et la vue distincte de nous-mêmes;

3° L'art de rentrer en soi, de s'élever par tous les degrés de la conscience à la contemplation de l'essence de l'âme, et l'art de retenir et d'épurer cette contemplation.

Tout dépend de ces trois points, qui dépendent eux-mêmes du but principal; et c'est dans cette division vraiment philosophique que trouvent leur place les autres divisions tirées de l'ordre logique et de l'ordre oratoire.

Ce morceau, que nous avons fort abrégé, lève déjà toute difficulté, puisque Iamblique est positivement cité parmi les autres commentateurs de l'*Alcibiade*, et qu'on nous fait connaître son opinion sur les deux points les plus importants pour un commentateur, le but du dialogue et ses divisions. Resterait à savoir quelles étaient les idées d'Iamblique sur les endroits les plus remarquables et les plus controversés de l'*Alcibiade;* or on les trouve développées ou indiquées par Proclus, à mesure que l'on avance dans l'ouvrage que nous examinons.

3° Socrate appelle Alcibiade fils de Clinias; à cette occasion, Proclus ne manque pas de prêter à Platon (1) les intentions mystiques des pythagoriciens, qui se servaient des appellations patronymiques dans un but moral, et il s'appuie sur l'autorité d'Iamblique. « Cette expression (fils de Clinias), dit-il, convient « merveilleusement dans un entretien où il est question de l'amour, comme le dit le divin Iamblique; « car l'appellation patronymique indique un amour « mâle et éloigné de toute idée sensuelle; dans un « ordre supérieur, tout amour se rattache au père. » Cette explication d'une expression de l'*Alcibiade* ne pouvait guère trouver sa place que dans un commentaire spécial sur ce dialogue.

4° Proclus cite encore (2) l'opinion d'Iamblique sur le passage célèbre de l'Alcibiade, où Socrate parle de son démon familier, et plus loin (3) sur la question générale des démons. Après avoir exposé les objections, il rapporte et développe, d'après Iamblique et d'après Syrien, trois considérations qui, selon lui, peuvent servir à les résoudre. Ce fragment est extrêmement précieux; mais son étendue, qui d'ailleurs est un avantage de plus, nous force à le signaler seulement à l'attention des amis de la philosophie ancienne.

5° Enfin, sur une expression de Platon, Proclus nous donne d'abord (4) l'explication verbale et ensuite l'explication théologique d'Iamblique, qu'il appelle presque toujours le divin, ὁ θεῖος, parce qu'en effet c'est toujours le point de vue théologique qu'Iamblique recherche et préfère.

Toutes ces citations, tant sur des points importants que sur d'autres qui le sont moins, établissent incontestablement que Proclus avait sous les yeux un commentaire d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, qu'on pourrait presque reconstruire à l'aide des fragments qu'il nous a conservés.

Proclus nous apprend encore qu'outre Iamblique, l'*Alcibiade* avait trouvé beaucoup d'autres commentateurs célèbres (5); malheureusement il ne les nomme pas.

Ces commentateurs ne s'entendaient pas assez sur le but de l'*Alcibiade* (6).

Quelques-uns de ces anciens commentateurs, semblables en cela à beaucoup de modernes, ne voyant dans les dialogues de Platon que ce qui est à la surface, rapportaient l'*Alcibiade* à la personne même d'Alcibiade, et le considéraient exclusivement sous le point de vue de l'histoire et du drame. Proclus, en deux endroits, réfute cette opinion superficielle: « La science, dit-il (7), ne considère pas ce qui est propre à un seul individu, mais ce qui est universel, et s'applique à tous les êtres. » Et plus bas: « Un point de vue purement historique et dramatique « qui est indigne d'un philosophe. Ici le drame et l'histoire ne sont pas le but, comme l'ont pensé quelques « commentateurs, mais de simples moyens qui se rapportent au but philosophique de l'ensemble, comme « l'ont pensé nos maîtres, et comme ailleurs nous l'a- « vons exposé nous-même (8). » Ces maîtres doivent être Iamblique et Syrien, qu'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, il cite encore, sans les séparer, sur un point important de ce dialogue; ce qui nous porterait assez à croire que Syrien aussi avait réellement commenté l'*Abcibiade*, ou que, du moins, c'est sous les auspices et d'après les leçons de Syrien, son maître (9), que Proclus avait rédigé ce commentaire, comme Marinus nous apprend que Proclus l'avait fait pour d'autres dialogues de Platon, et entre autres pour le *Timée* (10). Quant à l'ouvrage de Proclus, auquel Proclus lui-même nous renvoie, nous ne pouvons dire quel il est. C'est probablement un des nombreux ouvrages perdus de Proclus; car, dans tous ceux qui nous restent, nous ne rencontrons rien qui se rapporte à ce passage, et M. Creuzer, dans ses notes, ne nous fournit aucune lumière.

D'autres commentateurs n'avaient vu à l'*Alcibiade* qu'un but dialectique et oratoire, comme si (11) la rhétorique et la dialectique étaient autre chose que des moyens. D'autres enfin avaient considéré l'*Alcibiade* sous le rapport religieux et mythologique, parce

(1) P. 23 — (2) P. 84. — (3) P. 88. — (4) P. 126. — (5) Ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγοι. — (6) *Ibid.* Προθέσεις οἱ μὲν ἄλλας οἱ δὲ ἄλλας αὐτοῦ γεγράφασιν. — (7) P. 7-8. — (8) P. 18-19. Ὥσπερ καὶ τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ καθηγεμόσι καὶ ἐν ἄλλοις μετρίως ὑπέμνησται. — (9) *Ibid.* Τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι. — (10) Marinus, *Vie de Proclus*, édit. de M. Boissonn., p. 11. — (11) P. 8.

qu'il y est traité du démon de Socrate et de la contemplation de l'essence divine; mais (1) la connaissance de toute essence étrangère, que cette essence appartienne aux dieux ou qu'elle appartienne à des démons, a pour condition préalable la connaissance de l'essence de nous-mêmes, dans laquelle nous est donnée d'abord toute idée d'essence. C'est donc par là que Platon doit débuter, et le vrai but de l'*Alcibiade* est la nature humaine.

Les commentateurs ne différaient pas seulement sur le but de l'*Alcibiade*, ils différaient aussi sur la manière de le diviser. Proclus nous rapporte que les uns le divisaient littérairement et oratoirement d'après les catégories oratoires convenues, savoir, l'éloge, le blâme, l'exhortation, etc. : mais, dit Proclus, ces commentateurs sont à trois degrés au-dessous de la vérité (2), occupés seulement de ce qu'il y a de moins important, s'attachant aux formes et oubliant les choses. Au-dessus de ces commentateurs sont ceux qui cherchent au moins à diviser l'*Alcibiade* selon les lois de la dialectique, et qui le résolvent en dix syllogismes, *συλλογισμοί*, c'est-à-dire en dix points logiques. Proclus énumère ces dix points, loue cette division comme bien supérieure à la division oratoire; mais il ne la met encore qu'au second rang (3), parce qu'elle n'entre pas assez profondément dans les choses et s'arrête aux formes et aux moyens. Alors il propose la division d'Iamblique en trois points essentiels, auxquels peut se rapporter la division dialectique, et lui assigne le premier rang, comme étant véritablement fondée sur la nature des choses. Nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer de nouveau nos regrets que Proclus ne nous ait pas conservé les noms des différents commentateurs dont il expose et réfute si soigneusement les opinions, tant sur la division que sur le but de l'*Alcibiade*.

Si l'on cherche quelles lumières ce commentaire de Proclus jette sur les autres ouvrages de ce philosophe, nous ne trouvons guère que trois endroits qui aient quelque intérêt sous ce rapport. D'abord les deux endroits déjà cités : le premier, où il renvoie à un écrit dans lequel il avait dû expliquer comment en effet, d'après Iamblique, tous les dialogues de Platon pouvaient se concentrer dans dix dialogues fondamentaux, et quel était l'ordre véritable de ces dix dialogues; le second, où il déclare avoir suffisamment réfuté ailleurs le point de vue historique et dramatique. Le troisième passage est une allusion (4) à un autre de ses écrits, dans lequel il avait montré que chaque dialogue particulier est une philosophie tout entière, et renferme quelque chose relatif au bien, quelque chose relatif à l'intelligence, quelque chose relatif à l'âme, quelque chose relatif à la forme, et quelque chose relatif à la matière. M. Creuzer ne dit pas quel est cet écrit, et il est probable que c'est encore un des écrits perdus de Proclus.

Enfin, sur la situation du monde à cette époque et sur le christianisme, il n'y a dans tout ce commentaire qu'une seule phrase, où Proclus avoue, avec une sorte de dédain amer, que la foule déserte l'ancienne religion par pure ignorance; car nous pensons, avec le glossateur du manuscrit du Vatican (5), que c'est ainsi qu'il faut entendre cette phrase : *Ἐν γὰρ τῷ παρόντι χρόνῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ὁμολογοῦντες οἱ πολλοί, δι' ἀνεπιστημοσύνην τοῦτο πεπόνθασι.*

Tels sont les documents historiques que fournit ce commentaire. En résumé, il nous a donné plusieurs sentences chaldaïques qui ne sont point ailleurs; plusieurs fragments orphiques déjà connus, il est vrai, mais seulement par cet ouvrage lorsqu'il était encore inédit; une phrase nouvelle, mais fort obscure, de l'obscur Héraclite; une autre d'Antisthènes, une désignation de Porphyre assez peu commune; il appuie la réputation d'apocryphes qu'avaient déjà le *second Alcibiade* et la seconde inscription du premier; il nous apprend qu'il existait du temps de Proclus un commentaire d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, et nous en conserve un grand nombre de fragments qui suffisent pour nous mettre en possession de ce qu'il contenait de plus important; il nous révèle l'existence probable d'un commentaire de Syrien, et l'existence certaine de beaucoup d'autres commentaires célèbres dont Proclus ne nomme pas les auteurs, mais dont il nous rapporte les principales opinions; enfin il met sur la trace de plusieurs ouvrages de Proclus qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il nous semble qu'en voilà bien assez pour justifier les travaux de M. Creuzer et les nôtres, et placer cette publication à un rang distingué parmi les diverses publications de monuments écrits de l'antiquité qui ont été faites dans ces derniers temps (6).

(1) P. 8. — (2) P. 12. — (3) P. 13. — (4) P. 10.

(5) P. 264. Le manuscrit du Vatican a en marge ψευδῆ, μάταια. Le manuscrit de Hambourg, donné à Hambourg par L. Holstenius, et copié sur celui du Vatican, porte, *Christianos intelligit*, probablement de la main même d'Holstenius, d'après la glose du manuscrit de Rome.

(6) Pour compléter ce tableau, peut-être faudrait-il citer et discuter ici toutes les locutions nouvelles qu'ajoute aux lexiques ce nouveau monument qui appartient encore à une excellente grécité. Nous nous contenterons de signaler les principales, savoir : ἀνελάττωτος, αὐτόγνωσις, αὐτοδύναμις, αὐτοενέργητος, πεζοφανέστερον, ἑτεροκινησία, αὐτοολότης, αὐτοφανής, Λυραῖος, μονιμότης, πολυμετάβολος, νεαροπρεπὴς, etc.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE PREMIER ALCIBIADE,

Initia Philosophiae ac Theologiae *ex platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori* in *Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit* Fried. Creuzer. Francofurti ad Mœnum. Pars prima, 1820, pars secunda, 1821.

Les ouvrages qui nous restent d'Olympiodore sont :

1° Un commentaire sur le *Phédon*, dont Furster, Fischer et Wyttenbach ont inséré quelques extraits dans les notes de l'édition que chacun d'eux a donnée de ce dialogue. Sainte-Croix a essayé de le faire connaître dans le Magasin Encyclopédique de Millin, tome Ier, 3e année. MM. Mustoxidi et Schinas en ont publié de nouveaux fragments dans leur *συλλογῇ ἀποσπασματίων ἀνεκδότων*, Venise, 1817.

2° Un commentaire sur le *Gorgias*, encore inédit, à l'exception de l'Introduction d'environ une douzaine de pages, que Routh a publiée à la suite de son édition du *Gorgias*, d'après l'excellent manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822, collationné avec celui de la bibliothèque du Saint Germain, n° 156.

3° Un écrit contre Straton le Péripatéticien, qui se trouverait à la bibliothèque royale de Munich. *Catalog. codd. Bibiblioth. reg. Bavar.*, t. Ier, p. 528.

4° Le catalogue de la bibliothèque de Leyde fait mention d'un écrit d'Olympiodore sur l'état de l'âme, séparée du corps, p. 135, n° 36, et p. 396, n° 15, ainsi que d'un autre, intitulé *προβλήματα εἰς τὸν μῦθον*.

5° Lambécius dit qu'il y a à la bibliothèque de Vienne des Prolégumènes d'Olympiodore sur toute la Philosophie de Platon. *Codd.* 77, n° 3.

6° Un commentaire sur le *Philèbe*, qui se trouve dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe, et que M. Stalbaum a publié à la suite de son édition du *Philèbe*, d'après le manuscrit de Seitz, Leipzig, 1821.

7° Le catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de Paris fait mention, sous le n° 2016, d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade*.

8° Enfin, le commentaire sur le *premier Alcibiade*, dont M. Creuzer a donné l'édition que nous annonçons, et qui sert de base à cette dissertation.

L'abondance de manuscrits et de secours de tout genre que M. Creuzer a eus à sa disposition pour l'édition du commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*, contraste avec l'extrême disette de matériaux dont il a pu faire usage pour celle du commentaire d'Olympiodore sur le même dialogue. En effet, le seul manuscrit qu'il ait eu cette fois est celui de Hambourg, donné à la bibliothèque de cette ville par Lucas Holstenius, et copié sur le manuscrit 1106 du Vatican ; encore cet unique manuscrit est-il rempli de lacunes et très-défectueux. Cependant, n'en ayant aucun autre avec lequel il pût le collationner, M. Creuzer a dû le donner tel qu'il était, sauf à mettre en note ses corrections et ses conjectures. Cette réserve ne peut qu'être approuvée ; mais il y a aussi une excessive circonspection à laisser dans le texte les moindres fautes de copiste, comme le fait quelquefois M. Creuzer (1) ; car alors il n'y aurait pas de raison pour ne pas réduire une édition à un *fac-simile*. Nous avouons que de pareils scrupules nous semblent un peu superstitieux, surtout avec un écrivain tel qu'Olympiodore, et nous ne voulons pas d'autre autorité contre M. Creuzer que M. Creuzer lui-même, qui, dans d'autres endroits, n'hésite pas à introduire ses corrections dans le texte lorsqu'elles sont parfaitement évidentes (2). Mais nous nous hâtons d'abandonner de pareilles remarques, pour avoir le plaisir de louer sans restriction les notes savantes qui éclaircissent ou rectifient les endroits obscurs ou corrompus du texte, et dont la sobriété et la concision nous paraissent un mérite de plus. Nous regrettons de ne pouvoir offrir ici à M. Creuzer le tribut des variantes du manuscrit de Paris, qui lui eût fourni plus d'une rectification utile ; mais nous sommes pressé d'arriver à l'examen de ce qu'il peut y avoir d'important pour l'histoire de la philosophie, dans cet ouvrage d'Olympiodore.

(1) Par exemple, p. 140, ὁ ξήνων, et dans la note *scrib.* Ζήνων, et encore même page, ὁ ξήνων dans le texte, et dans la note *scrib.* ὁ Ζήνων.

(2) Comme page 87, Ἀλκιβιάδη pour Ἀλκιάδη. En vérité, si l'éditeur ne laisse point ἀλκιάδη, pourquoi laisser ὁ ξήνων, et si ὁ ξήνων, pourquoi pas ἀλκιάδη ?

Olympiodore est si peu connu, que la plupart des historiens de la philosophie, même les plus estimés pour l'étendue et l'exactitude de leurs recherches, comme Tiedemann, Tennemann et Rixner, font à peine mention de son nom, et que des savants comme Fabricius et Lambecius disputent sur l'époque où il a vécu ; et il n'en pouvait guère être autrement, puisqu'il y a quelques années aucun de ses ouvrages n'avait vu le jour. C'est seulement depuis la publication récente de quelques-uns d'entre eux, qu'Olympiodore nous a fourni et sur lui-même et sur l'époque où il a paru des données précises et certaines. On est sûr aujourd'hui qu'Olympiodore appartient au VI[e] siècle. Fabricius (1) l'avait déjà démontré contre Lambecius (2) par cette raison décisive que, dans ce commentaire, Olympiodore cite Proclus et même Damascius, qui est incontestablement (3) du temps de Justinien. Fabricius parlait ainsi sur une première étude du manuscrit de Hambourg. Un examen approfondi de ce même manuscrit a fourni à M. Creuzer le moyen de fixer avec plus de précision l'âge de ce commentaire d'Olympiodore. En effet, on y lit que Platon n'ayant voulu aucun salaire pour ses leçons, « ses successeurs ont conservé cet usage, même jusqu'à cette « époque, quoiqu'il y ait déjà eu beaucoup de confis- « cations des biens dont les écoles étaient dotées (4). » Ceci suppose deux choses, d'abord que cette phrase a été écrite au temps où Justinien dépouillait les écoles, ensuite qu'elle a été écrite avant le temps où ce même Justinien, sous le consulat de Décius, fit fermer toutes les écoles et même l'école d'Athènes, ce qui fut le dernier coup porté à la philosophie et à la civilisation ancienne. Or, on sait positivement que le consulat de Décius est de l'année 529. On peut donc conclure avec certitude que ce commentaire sur l'*Alcibiade* a été écrit un peu avant cette époque, c'est-à-dire dans les premières années du VI[e] siècle. M. Creuzer prouve encore (5) surabondamment ce qu'avait déjà avancé Fabricius, savoir, que l'auteur du commentaire sur l'*Alcibiade* n'est point Olympiodore le péripatéticien, un des maîtres de Proclus, dont le commentaire aurait été interpolé postérieurement, comme le voulait Lambecius, par un autre Olympiodore, dans les endroits qui portent un caractère de platonisme. Fabricius avait déjà remarqué qu'à ce compte presque tout ce commentaire serait interpolé, et M. Creuzer fait voir qu'en voulant détacher du tissu total les fils qui paraissent empreints d'une couleur platonicienne, on déchirerait et détruirait toute la composition. De plus, ce commentaire à la main, M. Creuzer démontre (6) que, loin d'être favorable à l'école péripatéticienne, Olympiodore est au contraire plus que sévère envers elle.

Après avoir fixé le siècle d'Olympiodore, il eût été à désirer que M. Creuzer essayât de déterminer sa patrie. C'est ce qu'il eût pu faire aisément avec une phrase de ce même commentaire de laquelle il résulte qu'Olympiodore était d'Alexandrie, ou du moins qu'il habitait cette ville et probablement y professait, lorsqu'il écrivait ce commentaire sur l'*Alcibiade*. En effet, dans la vie de Platon, qui fait partie de ce commentaire, on lit qu' « un nommé Anatolius, récitant ici à « Vulcain, gouverneur de la ville, ce vers de Platon : « Viens, ô Vulcain ! Platon t'appelle, parodia ainsi ce « vers : Viens, ô Vulcain ! le phare t'appelle. » *Ici, la ville, le phare* indiquent très-évidemment Alexandrie. Alexandrie était donc ou la patrie ou du moins le séjour d'Olympiodore.

M. Creuzer aurait pu tirer encore de ce commentaire la preuve que l'Olympiodore qui l'a composé est le même qui a composé le commentaire sur le *Gorgias*, mais qui le composa plus tard, après le commentaire sur l'*Alcibiade*. Car on lit ici (7) : « Nous faisons le « mal, non pas parce que nous voulons le mal en soi, « mais parce que le mal nous paraît le bien, comme « Platon le dit dans le *Gorgias*; c'est là qu'avec l'aide « de Dieu nous comprendrons la différence de ce « qu'on veut réellement d'avec ce que l'on semble « vouloir. » *Ἔνθα γνωσόμεθα σὺν θεῷ* trahit un professeur qui se propose d'expliquer le *Gorgias* à ses élèves. La phrase suivante est encore plus positive : « Nous avons dit que ce qu'on veut et ce qu'on « semble vouloir n'est pas la même chose, comme il « sera dit dans le *Gorgias*. » Le futur *comme il sera dit* ne peut convenir à un dialogue de Platon et suppose un commentaire à faire. Et en effet, dans le commentaire inédit du *Gorgias*, que possède la bibliothèque royale de Paris, et que l'auteur de cet article a sous les yeux, on trouve dans plusieurs leçons, et particulièrement dans la leçon 16 (8), d'assez longs développements sur la différence de ce que l'homme veut et de ce qu'il semble vouloir.

L'âge d'Olympiodore, sa patrie, ou du moins le lieu où il enseignait, et le rapport certain de ce commentaire sur l'*Alcibiade* au commentaire sur le *Gorgias*, déterminés et fixés par le moyen de l'ouvrage que nous annonçons, il faut maintenant faire connaître la forme de cet ouvrage, avant d'en exposer le contenu. Le commentaire d'Olympiodore a exactement la même forme que celui de Proclus ; il se compose d'une intro-

(1) *Bibl. gr.*, IX, p. 421, éd. Harl. — (2) L. VII, p. 51 sqq.; p. 113, éd. Koll. — (3) Suidas, Δαμάσκιος.
(4) Creuz., édit., p. 141. Zonaras, *Annal.*, XIV, 6, p. 63, éd. Paris, Suidas, Πρεσβεῖς — (5) *Procem.*, p. 15.
(6) *Ibid.* — (7) P. 39.
(8) Mss. 1822, fol. 280, à verso.

duction sur Platon, sur sa vie, sur l'ordre et le but de ses dialogues, sur le but de l'*Alcibiade* et ses divisions, selon les devanciers d'Olympiodore, et selon Olympiodore lui-même. Vient ensuite un commentaire spécial et détaillé sur tous les passages de l'*Alcibiade*, depuis le commencement du dialogue jusqu'à la fin; car l'ouvrage d'Olympiodore est complet et embrasse tout le dialogue de Platon, tandis que celui de Proclus s'arrête à peu près à la moitié de l'*Alcibiade*. Comme Proclus, Olympiodore cite textuellement les morceaux qu'il se propose de commenter; et dans son commentaire il commence par les remarques les plus générales et finit par des explications verbales. La différence qui sépare ces deux commentaires est d'abord que celui d'Olympiodore est divisé en πράξεις, ou leçons, tandis que le commentaire de Proclus est continu; cette division reproduit pour nous la forme même de l'enseignement d'Olympiodore, qui devait avoir consacré vingt-huit leçons à l'explication de l'*Alcibiade*, puisqu'il y a ici vingt-huit πράξεις, en y comprenant les deux dont se compose l'introduction; et il est très-probable que nous avons les leçons mêmes d'Olympiodore, rédigées par lui ou par un de ses élèves, comme l'indique le titre : Σχόλια εἰς... ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Nous pensons même que nous avons la rédaction d'Olympiodore lui-même; car jamais le nom d'Olympiodore n'y est cité, tandis que, dans le commentaire sur le *Philèbe*, comme nous le verrons plus tard, la désignation du nom d'Olympiodore, et la forme du commencement de chaque paragraphe, ὅτι, etc., etc., indique un simple résumé fait par un écolier. Le commentaire inédit sur le *Gorgias* a la même forme que celui dont nous rendons compte : il est divisé en leçons, et, dans l'un comme dans l'autre, le ton général est celui d'un maître, et même, dans l'ouvrage qui nous occupe, l'auteur parle une fois à la première personne, forme de style qu'une rédaction d'élève n'eût probablement pas conservée. Une autre différence qui est encore entre le commentaire de Proclus et celui d'Olympiodore, c'est que, dans ce dernier, chaque leçon se divise plus explicitement en deux parties, l'une générale, l'autre particulière, avec cette formule de division : ταῦτα ἔχει ἡ θεωρία; ce qui donne à ce commentaire la forme même d'un cahier de professeur telle qu'on ne la retrouve dans aucun autre ouvrage de la même école, de la même époque et du même auteur. Quant au style d'Olympiodore, il ne peut entrer d'aucune manière en comparaison avec celui de Proclus. L'un est constamment sain, correct, élégant même, et tout pénétré de l'imitation des auteurs attiques; il a même encore quelque chose de l'aisance de l'ancienne langue, sans parler du caractère mâle et élevé que lui communique souvent le génie de Proclus, tandis que le style d'Olympiodore, ne recevant aucune empreinte particulière de l'esprit de ce philosophe, est tel que le temps devait l'avoir fait, incorrect dans les constructions, déjà barbare dans les expressions, et dans l'ensemble presque sans aucune trace de mouvement et de vie. Il est vrai qu'il ne faut pas juger les cahiers d'un professeur comme un livre destiné au public et que l'on soigne davantage; cependant il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette manière lâche et décolorée, le signe de la décrépitude générale de la langue grecque au VI[e] siècle; on sent que le moment n'est pas loin où la langue, ainsi que la civilisation de la Grèce, vont périr à la fois et faire place à un monde nouveau qui aura son nouveau langage comme ses destinées nouvelles. Mais en général l'époque où une littérature succombe a cela de bon encore, que l'érudition qui commente, remplaçant alors en tout genre l'originalité qui produit, rassemble, à défaut de richesses qui lui soient propres, celles des âges écoulés, et conserve ainsi une foule de choses qui, plus tard, donnent un prix singulier aux monuments de ces siècles de décadence. C'est sous ce point de vue qu'il faut envisager celui que M. Creuzer vient de tirer de la poussière des bibliothèques. Assez peu intéressant comme composition originale, il a la plus grande importance comme compilation : l'histoire de la philosophie y trouvera des documents précieux sur les différents âges et les différents systèmes de la philosophie ancienne. Nous l'étudierons donc par ce côté, et nous interrogerons successivement, sur les trois époques dans lesquelles se divise toute la philosophie ancienne, ce commentaire d'Olympiodore comme nous avons fait précédemment celui de Proclus.

Première époque. — Quoiqu'une des idées systématiques des Alexandrins ait été de rapprocher la civilisation grecque de celle de l'Orient et particulièrement de l'Égypte, on ne peut pourtant pas les accuser d'avoir entièrement méconnu les différences qui séparent ces deux civilisations, et le caractère original que le génie grec imprima de bonne heure à tout ce qu'il emprunta de l'Orient. Sans doute il en reçut tout; mais il modifia puissamment tout ce qu'il en reçut, le décomposa et le refit, et du même fond tira, à l'aide de formes nouvelles, un monde complétement nouveau, une société nouvelle, une religion nouvelle, des arts nouveaux, une philosophie nouvelle. Le caractère de cette grande révolution est en général d'avoir fait passer l'humanité du règne des sens à celui de l'esprit, de symboles clairs pour les yeux, obscurs pour la pensée, à des explications plus ou moins vraies, mais qui du moins s'adressaient à l'intelligence. Il y a dans ce commentaire d'Olympiodore plusieurs endroits qui prouvent que cette différence ne lui avait pas échappé. Dans un passage d'autant plus intéressant, qu'à la bonté du style

on pourrait soupçonner qu'il ne lui appartient pas en propre, Olympiodore, après avoir établi à la manière des Alexandrins le principe fécond de la connaissance de soi-même, et fait remonter jusqu'à Platon les idées qu'il développe, rapproche la philosophie de Platon de la sagesse religieuse et politique de la Grèce, manifestée, au cas dont il s'agit, dans l'inscription du temple de Delphes, *Connais-toi toi-même*. Il ne s'arrête pas là; les idées alexandrines identifiées avec celles de Platon et les idées philosophiques de Platon identifiées avec les croyances religieuses de la Grèce, il restait à identifier encore celles-ci avec les croyances étrangères, et particulièrement avec celles de l'Égypte. Olympiodore prétend donc que les Égyptiens plaçaient des miroirs dans les temples en face des prêtres, pour qu'ils pussent s'y voir, c'est-à-dire se connaître eux-mêmes : il prétend que les miroirs hiératiques des Égyptiens ont le même sens au fond que l'inscription du temple d'Apollon; et l'extrême différence, quant à la forme, de ce commun enseignement, la différence du miroir symbolique placé dans un obscur sanctuaire, à l'inscription en caractères populaires exposée aux regards et à l'intelligence de tous sur la façade extérieure du temple du dieu de la lumière, est pour Olympiodore une image de la profonde différence de l'esprit grec et de l'esprit égyptien. L'Égypte propose des énigmes dont le secret est réservé à quelques hommes; la Grèce s'explique clairement, elle veut et comprendre et se faire comprendre. « L'une, dit positivement Olympiodore (1), montre toujours les choses à travers l'énigme du symbole, l'autre à la lumière de la parole écrite. »

Il y a encore un autre passage où se décèle un sentiment vrai de l'esprit de la philosophie grecque. On sait que, dans l'*Alcibiade*, lorsque Alcibiade a l'air de s'enorgueillir de ses aïeux, Socrate, en plaisantant, répond que lui aussi il a d'illustres aïeux et descend de Dédale. Les critiques modernes ont vu là une allusion au métier de sculpteur, par lequel Socrate se disait de la famille de Dédale; mais les Alexandrins n'étaient pas gens à se contenter d'une raison aussi simple. Olympiodore en donne donc une plus subtile, tout à fait arbitraire pour l'intention qu'il prête à Socrate, mais ingénieuse et très-vraie dans ses développements. Avant Dédale, les statues imitées de l'étranger étaient roides et massives, et avaient les pieds joints ensemble; Dédale le premier sépara les pieds des statues, voulant montrer par là, dit Olympiodore, que l'être représenté par ces statues n'était pas immobile, mais avait en lui la faculté de se mouvoir librement. De même Socrate apprit à la pensée de l'homme qu'elle n'était pas faite pour rester immobile, et qu'au lieu de se laisser imposer passivement une doctrine, c'était à elle à chercher librement la vérité. Socrate est l'auteur de cette méthode, qui, au lieu d'étouffer l'esprit sous le joug d'une doctrine vraie ou fausse, mais reçue sans examen, l'accouche peu à peu et lui apprend à produire lui-même toutes les vérités. Socrate a affranchi la philosophie comme Dédale avait affranchi l'art : c'est par là, selon Olympiodore, qu'ils sont de la même famille (2).

Malheureusement ce commentaire est très-peu riche en fragments chaldaïques et orphiques. Les Chaldéens ne sont cités qu'une seule fois (3), comme ayant, dès la plus haute antiquité, divisé le monde en trois règnes, les anges, les démons et les héros. Les anges se rapportent aux dieux, les héros à l'homme, les démons sont des puissances intermédiaires. C'est ainsi que l'amour est un démon, en tant que puissance intermédiaire qui unit toutes les natures. Voici pourtant un passage qui ressemble fort à des vers chaldaïques. « Soyez persuadés qu'il est une puissance supérieure qui connaît nos moindres démarches, car il est dit avec raison :

Tout est plein de Dieu; Dieu entend tout,
A travers les rochers, sur la terre et dans l'homme,
Quelque pensée que l'homme cache dans son âme,

Πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη δὲ οἱ εἰσὶν ἀκουαὶ
Καὶ διὰ πετρῶν καὶ ἀνὰ χθόνα καί τε δι' αὐτοῦ
Ἀνέρος, ὅ, ττι κέκευθεν ἐνὶ σθήτεσσι νόημα (4).

Quant à Orphée, Olympiodore l'invoque à l'appui de Zoroastre, pour montrer leur identité, et en général l'identité de toute la sagesse antique. Mais le vers d'Orphée qu'il cite (5) est un de ceux que nous a déjà donnés le commentaire de Proclus. Olympiodore cite encore le vers célèbre de Jupiter à Saturne (6), qui se trouve aussi dans les commentaires de Proclus sur l'*Alcibiade*, le *Cratyle* et le *Timée*. Voici la dernière citation d'Orphée (7) que donne Olympiodore :

La matière du ciel, des astres, de la mer.

Ὕλης οὐρανίης καὶ ἀστερίης καὶ ἀβύσσου,

vers qui ne paraît se trouver que dans ce commen-

(1) P. 9. — (2) P. 151-152. V. aussi le morceau, p. 66-67, sur la flûte et la lyre. « La flûte appartient à l'Asie, à la Phrygie où elle a été inventée pour les mystères (probablement de Bacchus); mais la lyre est grecque de sa nature, noble et généreuse. Marsyas, Phrygien, fut vaincu avec la flûte par Apollon, ayant une lyre et représentant la Grèce. » Voyez Hyginus, *Fabul.* 165; Boettiger, *Attisch. Mus.*, 1.

(3) P. 154. — (4) P. 44. Le manuscrit de Hambourg donne πάντα δὲ νεῖον, qui n'a pas de sens. Moser, dans l'édition de Francfort, propose de lire πάνθ' οἷον, que je n'entends guère : le manuscrit de Paris porte πάντα δὲ οἱ. M. Creuzer soupçonne que ce fragment se rapporte aux oracles sibyllins, lib. VII, p. 737, éd. Gal., et il y voit aussi quelque analogie avec un fragment orphique, p. 457, v. 20-26, éd. Hermann. — (5) P. 22. Ποιμαίνων, etc. — (6) P. 15. Ὄρθευ δ', etc. — (7) P. 19.

taire, d'où Gessner l'a transporté dans ses fragments orphiques. Mais Lydus (1) le donne aussi, et avec d'autres vers importants qu'Hermann n'a pas connus ou a négligés, peut-être parce que Lydus les rapporte comme chaldaïques et non comme orphiques.

Nous sommes plus heureux en sentences pythagoriciennes. Le commentaire de Proclus nous en avait déjà donné de très-belles; celles que nous offre ici Olympiodore se distinguent des autres en ce qu'elles sont plus particulièrement du genre moral. Nous les parcourrons rapidement.

L'amitié (2) est égalité; maxime qui rappelle cette autre, *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, et qui a inspiré ce noble mot d'Aristote, *φίλος ἄλλος ἐγώ*, *un ami est un autre moi-même* (3).

Les pythagoriciens admiraient ceux qui avaient les premiers trouvé les nombres; car, comme ils appelaient nombres les idées, et que les idées sont dans l'intelligence, ceux qui trouvèrent les premiers le secret des nombres, leur paraissaient avoir découvert celui de l'intelligence. Ils admiraient aussi ceux qui les premiers avaient trouvé les noms, mais beaucoup moins; car, selon eux, les vérités des nombres sont absolues, tandis que celles des noms sont purement relatives. Les nombres sont du domaine de l'intelligence, qui est en rapport avec l'essence des choses; les noms sont seulement du domaine de l'âme, c'est-à-dire de l'intelligence tombée dans la matière, servie, mais limitée par des organes, laquelle alors n'est plus en rapport qu'avec ce qui est variable; et les noms le sont. C'est ainsi du moins que nous entendons la théorie indiquée dans la phrase d'Olympiodore (4).

Les pythagoriciens renvoyaient de leur institut celui qu'ils jugeaient indigne de leur société, avec tout ce qu'il possédait : ils lui élevaient un cénotaphe, le pleuraient et en parlaient comme d'un mort. Ce passage nous aide à comprendre ce qu'ajoute Olympiodore (5), qu'une telle émulation de vertu et une telle crainte d'être jugé indigne s'étaient établies dans l'association pythagoricienne, qu'un pythagoricien ayant été réprimandé par son maître se donna la mort. Cependant il ne semble pas que le fondateur du pythagorisme ait été préoccupé d'aucun fanatisme moral, et qu'il ait manqué de sagesse et d'indulgence pour la faiblesse humaine; car c'est une maxime de l'école de Pythagore, qu'il est impossible de guérir la passion dans le moment de la crise, et qu'alors il faut lui accorder quelque chose (6). Olympiodore admet trois manières de se délivrer des passions (7) : celle des socratiques, celle des pythagoriciens, celle des péripatéticiens ou stoïciens qui sont ici confondus ensemble; ensuite (8), se développant davantage, il admet cinq modes de purification. Le premier consiste à chercher du secours dans les temples auprès des prêtres, ou dans les écoles sous la discipline d'un maître; le second à s'exhorter soi-même, à s'éclairer, etc.; le troisième, celui des pythagoriciens, à céder jusqu'à un certain point, à goûter un peu de la passion, à y toucher du bout du doigt, *ἄκρῳ δακτύλῳ*, comme font les sages médecins qui attendent que la maladie soit mûre pour l'attaquer. Le quatrième est le mode aristotélique ou stoïque, savoir, le combat, comme en médecine le système qui agit par les contraires. Le cinquième et le plus utile est celui de l'école de Socrate, qui agit par les semblables : il n'oppose pas le contraire au contraire; il ne dit point à l'homme qui veut du bonheur : Souffre; mais il lui enseigne quel est le vrai bonheur : ni à l'ambitieux : Obéis; mais il lui enseigne en quoi consiste le vrai pouvoir : ni à celui qui aime le repos : Travaille; mais quel est le repos des dieux.

Le dernier passage pythagoricien que renferme ce commentaire se rapporte à un point que touchait déjà le commentaire de Proclus. Olympiodore dit aussi (9) que les pythagoriciens appelaient *τόλμα* la dualité, comme *osant la première se séparer de l'unité*; et, en effet, aussitôt que la puissance éternelle et absolue se manifeste et sort d'elle-même (et c'est là le sens que Proclus donne à *τόλμα*), il y a nécessairement dualité : mais Olympiodore, au lieu de chercher la raison de la signification de dualité attribuée à *τόλμα* dans le sens primitif de ce mot, emprunte à son sens ultérieur et vulgaire une interprétation tirée des passions de l'homme, c'est-à-dire incompatible avec la divinité.

Nous ne quitterons pas la première époque de la philosophie grecque, sans constater qu'il est aussi question dans ce commentaire de Phérécyde, comme maître de Pythagore, et comme auteur d'un livre célèbre de théologie (10). Anaxagore y est mentionné deux fois (11). Parménide y est appelé le maître de Platon, et il ne faut pas entendre par là que Platon ait reçu des leçons de Parménide, ce qui est impossible, mais qu'il a beaucoup emprunté à l'école d'Élée, et à Parménide; ou peut-être est-ce une allusion à l'enseignement que Platon reçut d'Hermogène, disciple de Parménide (12). Zénon aussi est cité par Olympiodore, et le passage qui le regarde n'est pas sans intérêt.

(1) L. Lydus, *de Mens.* — (2) P. 3. — (3) P. 95. — (4) P. 132. (5) P. 133. — (6) P. 6. — (7) P. 54 et 55. — (8) P. 145. — (9) P. 48. (10) P. 164, *ἣν καὶ βίβλος θεολόγος φέρεται.* Diog. XI, 17. Suidas, *Φερεκύδης.* Plotin, *Ennead.* I, 9. Sturz, *Pherecydes*, p. 29 sqq. Le titre de l'ouvrage de Phérécyde était *θεολογία* ou *θεογονία* ou *θεοκρατία*. — (11) T. I, p. 137-638. — II, p. 214. *Πάντα ἐν πᾶσιν.* — (12) C'est encore ainsi qu'il faut entendre la phrase de Photius, *Excerpt. vit. Pythagor.* éd. Bekk. p. 439 : *τῆς δὲ λογικῆς σπέρματα καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας.*

Olympiodore y déclare que Zenon ne se contredisait pas, comme on le croit, mais qu'il en avait l'air : l'apparence était toujours contre lui. Olympiodore se perd ici en explications plus subtiles les unes que les autres, pour prouver que ce n'était pas par cupidité que Zénon faisait payer ses leçons ; il finit pourtant par cette raison toute simple qu'après tout il n'y a pas de mal qu'un philosophe tire un salaire honnête des soins qu'il prend pour instruire les autres, comme le médecin et les autres artistes. C'est là qu'est le passage sur le principe platonicien d'enseigner gratuitement, principe qui s'était conservé jusqu'au temps d'Olympiodore, *μέχρι τοῦ παρόντος*, malgré les confiscations qui dépouillaient les professeurs (1).

Seconde époque. — C'est sur la seconde époque, et particulièrement sur Platon, que ce commentaire nous fournit les documents les plus nouveaux. Nous avions deux biographies de Platon, l'une de Diogène de Laërte, l'autre d'Apulée, visiblement faite d'après celle de Diogène de Laërte. En voici une nouvelle qui renferme plusieurs détails qui ne sont pas dans Diogène, et qui souvent présente les mêmes choses sous un autre aspect ; il importe de signaler ici ces différences.

Diogène de Laërte fait remonter Platon jusqu'à Solon par sa mère, jusqu'à Codrus par son père. Au contraire, Olympiodore le fait venir de Solon par son père Ariston, fils d'Aristoclès, et de Codrus par sa mère Périxionée, qui descendait de Nélée, fils de Codrus. Mais les deux historiens s'accordent pour donner un caractère merveilleux à sa naissance et à son éducation. Ni l'un ni l'autre ne veulent que le mari de Périxionée soit le véritable père de Platon ; il faut absolument que le fantôme d'Apollon prenne la place d'Ariston ; et quand l'enfant divin est né, ses parents le portent sur le mont Hymète, le consacrent aux divinités du lieu, et les abeilles du mont Hymète entourent son berceau et le nourrissent de leur miel. Socrate, au moment de faire la connaissance de Platon, voit en songe, assis sur son sein, un jeune cygne sans plumes qui bientôt grandit, prend des ailes, s'envole vers le ciel, et de là fait entendre une voix qui charme les dieux et les hommes. Partout des prodiges et des fables ; c'était l'esprit du temps ; cet esprit fit d'abord la tradition, et la tradition fit ensuite l'histoire. Les Alexandrins avaient d'ailleurs un but qui n'a point échappé aux critiques, et ce but ils ne l'eurent pas seulement pour Apollonius de Tyane, mais pour Platon. Les deux historiens s'accordent aussi sur son éducation, sa jeunesse et la première partie de sa vie jusqu'à la mort de Socrate. Le premier maître de Platon fut Denys le grammatiste, selon Olympiodore, et non pas le grammairien, comme écrit Diogène. Ariston d'Argos fut son maître de palestre. Ce fut celui-ci qui lui donna le nom de Platon, à cause de la largeur de sa poitrine et de son front, comme on le voit par ses nombreuses statues, où il est représenté avec un front et une poitrine très-forte. D'autres veulent, ajoute Olympiodore, qu'on lui ait donné ce nom à cause du caractère large et abondant de son style, comme Théophraste, qui d'abord s'appelait Tyrtamos, fut appelé Théophraste, à cause du charme céleste de sa diction. Son maître de musique fut Dracon, disciple de Damon, dont il fait mention dans la *République*, comme de Denys dans les *Amants*. Il s'occupa aussi de peinture, et apprit l'art de nuancer les couleurs sur lequel il dit quelque chose dans le *Timée*. Il ne négligea pas non plus de s'instruire auprès des poëtes tragiques, qu'alors on appelait les précepteurs de la Grèce ; il les rechercha pour le caractère moral de leur pensée, la majesté de leur style et les sujets héroïques de leurs pièces. Il fréquenta aussi les poëtes dithyrambiques, et il y paraît par le *Phèdre*, où respire un esprit dithyrambique, et qui passe pour le premier dialogue qu'ait fait Platon. Il fut lié avec les deux grands poëtes comiques, Aristophane et Sophron, et apprit d'eux l'art de représenter chaque personnage avec le caractère qui lui est propre. Il aimait tellement ces deux auteurs, qu'à sa mort on trouva leurs ouvrages dans son lit. Il avait composé des poésies tragiques, lyriques et d'autres, qu'il brûla lorsqu'il eut fait la connaissance de Socrate.

Jusqu'ici on voit que le récit d'Olympiodore s'accorde avec celui de Diogène ; mais quand viennent les voyages de Platon, les deux historiens se divisent. Selon Olympiodore, Platon n'alla d'abord en Sicile que par occasion. Socrate mort, après avoir pris quelque temps des leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite (2), Platon alla en Italie, où il trouva Archytas à la tête des pythagoriciens, et de là il passa en Sicile pour y étudier le phénomène de l'Etna. Ce fut pendant son séjour à Syracuse que, présenté à Denys, il eut avec lui cette conversation célèbre qu'Olympiodore et Diogène nous rapportent avec assez peu de différence. Ils s'accordent à dire qu'à la vue de la tyrannie qui opprimait la Sicile, Platon conçut des projets de réforme politique, et se permit de donner au roi des conseils et de lui tenir un langage qui le firent chasser du pays. Quant au second voyage, son motif fut tout politique. A la mort de Denys, Dion, avec lequel Platon s'était lié intimement, conçut des espérances qui lui firent réclamer l'assistance de son ami d'Athènes.

(1) P. 140. — (2) Il est à remarquer qu'Olympiodore, qui ailleurs fait de Parménide le maître de Platon, ne dit pas même ici que Platon prit des leçons d'Hermogène, disciple de Parménide, comme le veut Diogène.

Dion ayant échoué, Platon fut accusé de haute trahison, livré à Pollys d'Ægine, qui faisait alors le commerce en Sicile, vendu par lui, conduit à Ægine, et là délivré par Anniceris de Cyrène. On voit que ce récit diffère entièrement de celui de Diogène de Laërte, qui place la vente et la captivité de Platon à son premier voyage, et fait de Pollys, non pas un marchand d'Ægine, mais un général lacédémonien, chef du parti opposé à Dion. Le motif du premier voyage de Platon en Sicile avait été la science, celui du second l'espoir d'être utile aux hommes; celui du troisième ne fut pas moins noble, selon Olympiodore : ce fut l'amitié. Platon retourna en Sicile pour délivrer Dion, que Denys avait dépouillé de ses biens et mis en prison, et qu'il ne voulait délivrer qu'à condition que Platon reviendrait en Sicile. Pour sauver son ami, Platon n'hésita pas à entreprendre ce troisième voyage. Olympiodore fait aussi mention, comme Diogène de Laërte, d'un voyage de Platon en Égypte, où il s'instruisit auprès des prêtres, et apprit la science hiératique de l'Égypte. Il voulait aller jusqu'en Perse pour visiter les mages; mais la guerre des Grecs et des Perses ne lui ayant pas permis d'accomplir son dessein, il alla en Phénicie, où il rencontra des mages qui lui enseignèrent tout ce qu'ils savaient; et voilà pourquoi, dans le *Timée*, il paraît si fort au fait de tout ce qui concerne l'art de faire des sacrifices, d'adorer et de consulter les dieux. Olympiodore ajoute que ces excursions de Platon en Égypte et en Phénicie eurent lieu avant ses voyages en Sicile, et il avoue avec candeur que, dans sa relation, il aurait dû les placer auparavant. C'est à une saine critique à apprécier et à réduire ce récit.

Au retour de toutes ces courses aventureuses, Platon se fixa à Athènes et y fonda une école. Ses succès furent immenses. Il attirait à ses leçons, non-seulement les hommes, mais les femmes, desquelles il exigeait, dit Olympiodore, qu'elles prissent des habits d'homme pour entrer dans son auditoire. Son commerce était si aimable, qu'il séduisit jusqu'à Timon le Misanthrope; et il ne faut pas croire que, dans la conviction profonde qu'il avait de la vérité de sa philosophie, il ait négligé ce qui pouvait la faire mieux accueillir; il connut parfaitement l'esprit de son temps et s'y conforma. Quoique pythagoricien pour le fond des idées, il se garda bien de convertir l'académie en une société secrète; il rejeta, dit Olympiodore, le serment solennel, les portes fermées, l'αὐτὸς ἔφα, en un mot le principe de l'autorité sur lequel reposait l'institut de Pythagore. Il avait voué un culte à la mémoire de Socrate; mais il n'imita pas sa conduite, et s'abstint d'irriter comme lui la vanité athénienne par ses railleries, et de passer sa vie sur la place publique et dans les boutiques à attirer les jeunes gens. Ajoutez à ceci ce qu'Olympiodore rapporte ailleurs, que Platon le premier enseigna gratuitement.

On suppose bien qu'un Alexandrin ne laissera pas Platon mourir sans quelque miracle : aussi Olympiodore lui donne, à son lit de mort, un songe prophétique, où il se croit changé en cygne, volant d'arbre en arbre d'un vol si rapide, que les oiseleurs qui voulaient l'attraper ne pouvaient le faire. Il paraît pourtant que l'invention du songe n'est pas alexandrine, et qu'elle remonte jusqu'au temps de Platon, puisque, au rapport d'Olympiodore, Simmias le Socratique, dans un ouvrage qui n'est pas venu jusqu'à nous, en donnait cette explication : les oiseleurs sont ici les interprètes, qui tâchent de saisir la pensée des anciens, et qui, malgré tous leurs efforts, ne peuvent atteindre celle de Platon.

Olympiodore termine par un jugement général sur les dialogues de Platon, bien supérieur à tous les jugements de Diogène de Laërte. Selon lui, nul point de vue exclusif ne donne le secret de la philosophie de Platon. Platon, comme Homère, a envisagé le monde sous toutes ses faces; c'est donc aussi sous toutes les faces qu'il faut envisager ces deux âmes, qu'Olympiodore appelle ψυχαὶ παναρμόνιοι, des âmes en harmonie avec tout, afin de les embrasser tout entières. Il veut donc qu'on n'étudie exclusivement Platon, ni comme physicien, ni comme moraliste, ni comme théologien, mais comme tout cela à la fois. A la mort de Platon les Athéniens lui firent de magnifiques funérailles, et écrivirent sur son tombeau ces deux vers :

> Apollon a donné au monde Esculape et Platon;
> L'un pour l'âme, l'autre pour le corps.

Nous ne croyons pas que ces vers existent ailleurs dans l'antiquité.

Quant à la philosophie de Platon, Olympiodore la croit renfermée dans quatre dialogues, savoir, le *Timée*, la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*, qui peuvent être considérés comme les types de tous les autres (1). Nous avons vu qu'Olympiodore cite souvent le *Gorgias* en faisant quelquefois allusion à son propre commentaire. Il est à remarquer qu'il ne cite pas même une seule fois le *Philèbe*, qu'il avait pourtant commenté, et qu'à l'occasion du *Phédon* il ne fasse aucune mention du long et savant commentaire qu'il en a laissé. Ni les *Lois*, ni le *Lachès*, ni le *Menon*, ni le *Politique*, ni le *Protagoras*, ni les *Lettres*, ni le *Théagès*, ne sont mentionnés. Les dialogues cités le plus souvent sont le *Timée*, le *Théétète*, le *Sophiste*, la *République* avec l'inscription, ἢ περὶ δικαίου; le *Charmide* avec l'inscription, ἢ περὶ σωφροσύνης, l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Phèdre*. Nous avons vu que Proclus ne cite jamais l'inscription de l'*Alcibiade*, περὶ

(1) P. 2.

ἀνθρώπου φύσεως; on la trouve ici, et c'est de là qu'elle sera passée dans les manuscrits de Platon, comme le conjecturent les éditeurs de Deux-Ponts et avec eux Buttmann. On trouve encore ici la distinction d'un grand et d'un petit *Alcibiade*, ainsi que d'un grand et d'un petit *Hippias* (1); mais il ne faut pas oublier que nous sommes déjà au VIe siècle.

Ce commentaire nous apprend que, bien qu'appartenant à une école éclectique, Olympiodore a beaucoup plus étudié Platon qu'Aristote, et qu'il n'est pas même toujours juste envers ce dernier; car il le cite assez rarement, ne l'entend pas très-profondément, et le critique avec sévérité. Après l'avoir appelé *δαιμόνιος* (2) avec toute l'école d'Alexandrie, il donne (3) à cette expression une interprétation mystique qui ne lui laisse plus que le sens de *pénétrant* et rabaisse un peu le mérite supérieur d'Aristote. Ailleurs (4) il dit : « Si Aristote ou un autre philosophe purement dialecticien, *ἐριστικός*... » Ailleurs encore il l'accuse (5) de faire de l'individu une collection, et une collection d'accidents; il lui fait une seconde fois le même reproche (6); il oppose (7) le principe de Platon qui met le *bien* à la tête de toutes choses, même au-dessus de l'intelligence, au principe d'Aristote, qui met l'intelligence avant tout et au-dessus de tout; différence en laquelle se manifestent le caractère éminemment scientifique de la philosophie d'Aristote et le caractère éminemment moral de celle de Platon. Mais c'est plutôt une différence qu'une opposition, comme nous le verrions sans doute, si nous avions le livre perdu d'Aristote (8) où l'illustre élève avait consigné l'opinion de son maître sur le bien comme principe de toutes choses, opinion dont Platon ne faisait pas un mystère, mais qu'il n'avait pu développer suffisamment dans ses dialogues, à cause de leur forme négative, peu favorable à une exposition régulière, et qu'il expliquait oralement, d'une manière plus positive et plus dogmatique, à ses disciples les plus distingués, Speusippe, Héraclide, Hestiée et Aristote. A propos des livres perdus d'Aristote, Olympiodore en cite un dont Diogène de Laërte (9) et Télès dans Stobée (10) nous avaient conservé le titre, savoir, *τὸ Προτρεπτικόν*. Ici, avec le titre de l'ouvrage, Olympiodore nous en rapporte une phrase entière d'un sens profond et bien digne de son auteur. De quelque manière qu'on s'y prenne, dit Aristote, on n'échappe point à un système et à la philosophie; car, ou l'on croit qu'il faut rejeter tout système, ou on ne le croit pas. Croit-on qu'il faut adopter un système, nous voilà nécessairement philosophes : croit-on qu'il ne faut adopter aucun système, cela même est encore un système, une philosophie qu'il faut adopter; on a donc toujours une philosophie et un système. *Εἴτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον* (11).

L'étendue des détails que nous avons tirés d'Olympiodore sur Platon et sur Aristote, nous force de nous contenter d'indiquer seulement les autres philosophes de la seconde époque cités dans ce commentaire : ce sont les Stoïciens et Épictète (12), Aristippe (13), Archimède (14), Antisthène (15). D'ailleurs ces citations ont peu d'intérêt, et ne nous apprennent rien de nouveau, pas plus que les citations des autres écrivains non philosophiques, tels que Xénophon, Thucydide, Démosthène, Eschine, Eschyle, Euripide, Hérodote, Hippocrate, Isocrate, Pindare, etc., qui sont mentionnés fréquemment, et nous nous hâtons de passer aux documents que fournit Olympiodore sur la troisième et dernière époque de la philosophie ancienne.

Troisième époque.—On pourrait s'étonner qu'Olympiodore, dans ses différents ouvrages, n'invoque pas plus souvent l'autorité du fondateur de l'école d'Alexandrie. Plotin n'est ici cité qu'une seule fois, comme dans le commentaire du *Philèbe*; dans celui du *Gorgias*, que nous avons sous les yeux, il ne l'est guère plus de trois ou quatre fois, et encore d'une manière insignifiante. Pour Porphyre, il n'est pas même mentionné ici une seule fois; mais en revanche, ce commentaire nous révèle l'existence de plusieurs commentaires perdus sur le *premier Alcibiade*. Olympiodore confirme ce que nous savions déjà par Proclus, qu'il y avait eu un grand nombre de commentateurs de ce dialogue. Proclus ne nomme qu'Iamblique; mais Olympiodore nous fournit des lumières plus précises. Il cite en effet (16), sur un point assez délicat, l'opinion de Démocrite, probablement de ce Démocrite dont Porphyre fait mention dans la Vie de Plotin, ainsi que Ruhnken, dans sa dissertation sur Longin, *cap.* IV. Démocrite voulait que cette expression si souvent répétée dans le dialogue de Platon, *εὖ λέγεις*, fût, dans un endroit, rapportée à Socrate, tandis qu'un autre interprète auquel Olympiodore donne la préférence, Damascius, la met dans la bouche d'Alcibiade. On trouve aussi (17) une citation d'Harpocration qui semble indiquer un commentaire régulier et complet. « Harpocration, dit Olympiodore, arrivé en cet endroit, « entre profondément dans le sens de Platon, et « prouve, par des arguments irrésistibles, que l'amour de Socrate pour Alcibiade est un amour sublime et non un amour vulgaire. » Proclus nous avait démontré incontestablement l'existence d'un com-

(1) V. 22, et l'anonyme dans Ménage, v. 35.—(2) *Floril. Serm.*, 96, éd. Gaisf., t. III, p. 220. — (3) P. 144. — (4) P. 101. — (5) P. 136 et 140. — (6) P. 191. — (7) P. 28.— (8) P. 3. — (9) P. 122. — (10) P. 218. — (11) P. 62. —
(12) P. 204.—(13) P. 210.—(14) P. 45.—(15) Voyez l'excellent écrit de M. Brandis, *De perditis Aristot. libris*. Bonn. 1822.
(16) P. 105 et 106.
(17) P. 48 et 49.

mentaire perdu d'Iamblique sur le *premier Alcibiade*; Olympiodore cite plusieurs fois ce commentaire, quelquefois même en opposition avec celui de Proclus; les citations d'Olympiodore sont assez étendues et ajoutent des fragments précieux d'Iamblique à ceux que Proclus nous avait déjà conservés (1). Olympiodore nous apprend encore l'existence d'un commentaire d'Iamblique sur le *Timée*, qui a péri avec tant d'autres ouvrages de ce philosophe. Iamblique, dit-il dans son commentaire sur le *Timée*, lui donne pour inscription : le gouvernement de Jupiter : *διὸ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ὑπομνηματίζων τὸν διάλογον ἐπέγραφεν εἰς τὴν δημιουργίαν τοῦ Διός.*

Tels sont les commentaires alexandrins du IIIe et du IVe siècle sur le *premier Alcibiade* qu'Olympiodore nous fait connaître. Il fait plus, et rétablit presque un à un les anneaux rompus de la chaîne des commentateurs qui, depuis Démocrite, contemporain de Plotin et de Porphyre, jusqu'au commencement du VIe siècle, s'étaient occupés de l'*Alcibiade*. Un des anneaux les plus précieux, mais aussi les plus endommagés, de cette chaîne, est le commentaire de Proclus au Ve siècle; ce qui nous en reste ne va guère au delà de la première moitié du dialogue, et l'on ne savait si Proclus s'était arrêté là, ou s'il fallait mettre sur le compte du temps la perte de la dernière moitié de son commentaire. Nous sommes certains aujourd'hui que le commentaire de Proclus embrassait tout le dialogue de Platon. Olympiodore l'atteste; il l'avait sous les yeux tout entier, et il cite de la moitié perdue de nombreux et importants fragments, que M. Creuzer et moi eussions bien fait de tirer d'Olympiodore pour les ajouter à notre édition, en essayant de rétablir, ce qui n'eût pas été très-difficile, l'ordre véritable qu'occupaient ces différents morceaux dans l'ouvrage original. Du moins nous indiquerons ici tous les passages d'Olympiodore où ces fragments se rencontrent. Indépendamment des pages 5 et 9, où il est question de l'opinion de Proclus sur le but de l'*Alcibiade*, les pages 75, 91, 95, 109, 110, 126, 127, 135, 203, 204, 209, 210, 217, 222, se rapportent à la partie perdue du commentaire de Proclus.

Nous ne quitterons pas Proclus sans en citer encore un fragment poétique que nous devons à cet ouvrage d'Olympiodore; c'est le vers suivant :

Les pères ont transmis aux enfants ce qu'ils ont vu.

Ὅσσ' εἶδον τεκέεσσιν ἐγημίξαντο τοκῆες.

Or, ce vers n'est ni dans les quatre hymnes depuis longtemps connus et publiés, ni dans les deux hymnes postérieurement découverts; il nous prouve donc que Proclus avait fait d'autres hymnes, ou perdus, ou encore cachés dans quelque bibliothèque, au milieu des hymnes d'Orphée ou de Callimaque. Puisque ce vers démontre l'existence de poésies inconnues de Proclus, on est moins embarrassé pour savoir à qui rapporter cet autre vers d'un hymne à la lune, cité par Olympiodore sans désignation d'auteur :

En augmentant, tu augmentes tout; en diminuant, tu diminues tout.

Αὔξεις αὐξομένη, μινύθουσα δὲ πάντα χαλέπτεις.

Ce vers ne se trouve pas dans l'hymne d'Orphée à la lune que nous possédons; et M. Creuzer ne craint pas de le rapporter à quelque hymne perdu ou inédit de Proclus ou de Denys. Mais Denys n'est jamais cité par Olympiodore, tandis que celui-ci a déjà cité, comme nous venons de le voir, un vers de Proclus jusqu'ici inconnu, et qui semble lyrique; il serait donc mieux peut-être de suivre cette indication et de rapporter aussi à Proclus ce nouveau vers d'un hymne à la lune.

Entre Proclus et Olympiodore, l'antiquité ne nous indiquait jusqu'ici aucun commentateur de l'*Alcibiade* et tant de commentaires de différents siècles semblaient avoir épuisé les explications. Cependant Olympiodore nous apprend qu'un des élèves les plus illustres de l'école d'Athènes, Damascius, avait aussi composé un long et savant commentaire sur ce dialogue de Platon. Rien ne pouvait mettre les critiques sur la trace de cet ouvrage avant la publication de celui d'Olympiodore. Les extraits que nous a conservés Photius de la Vie d'Isidore par Damascius, ne contiennent aucune allusion à un commentaire de ce dernier sur l'*Alcibiade*. Les fragments ou plutôt les suppléments sur le *Parménide*, que nous venons de publier (2), s'ils sont de Damascius, ce qui est fort douteux, ne fournissent aucune lumière sur ce point; et le grand ouvrage *περὶ ἀρχῶν*, récemment publié (3), ne nous a paru, à une lecture, il est vrai, assez rapide, rien offrir qui pût donner quelque soupçon à cet égard. Le commentaire d'Olympiodore est donc le seul ouvrage de l'antiquité qui nous fasse cette révélation importante; et non-seulement il nous apprend qu'Olympiodore avait sous les yeux un commentaire perdu de Damascius sur l'*Alcibiade*, mais il cite perpétuellement ce commentaire, et avec tant d'étendue qu'il serait encore plus facile de reconstruire sur ces indications l'ouvrage de Damascius que celui d'Iamblique d'après les indications de Proclus et d'Olympiodore. L'*Alcibiade* ne soulève aucune question philosophique ou mythologique sur laquelle Olympiodore ne rapporte l'opinion de Damascius, souvent différente de celle de

(1) Voyez la p. 110 et surtout les p. 59 et 60.

(2) *Procl. Opera inedita*, t. VI : *continens sextum et septimum librum commentarii in Parmenidem, cum supplemento Damasciano*. Paris, 1827. — (3) Δαμασκίου Διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρ. ἀρχῶν. Edidit Kopp, Francf. ad Mœn. 1826.

Proclus, et il conclut presque toujours en faveur du premier. Et, en effet, on conçoit que Damascius, riche de toutes les lumières des commentaires de Démocrite, d'Harpocration, d'Iamblique et de Proclus, avait pu éclairer jusqu'aux dernières profondeurs du dialogue de Platon, et surpasser chacun de ses devanciers en les mettant tous à contribution. C'est à regret que nous nous abstenons de citer ici les fragments de Damascius conservés par Olympiodore, et de donner par là quelque idée d'un écrivain célèbre sur lequel il n'y a pas encore une seule ligne écrite en français. Du moins nous signalons les pages 4, 5, 9, 94, 95, 105, 106, 126, 135, 203, 204, 209, 222.

On conçoit que ce commentaire d'Olympiodore, venu après tant d'autres, ne peut guère être qu'une compilation bien faite; et cela même, tout en retranchant du mérite personnel d'Olympiodore, ajoute infiniment pour nous à l'importance et à l'utilité de son ouvrage : car on peut le regarder comme le dernier mot de toute la philosophie d'Alexandrie sur un dialogue que la critique moderne a voulu enlever à Platon, par de bonnes raisons peut-être, mais qui cependant a été l'objet constant des méditations et des commentaires de tous les philosophes alexandrins de siècle en siècle sans interruption, depuis le n^e jusqu'au vi^e, depuis Thrasile, que cite Diogène de Laërte, jusqu'à Olympiodore.

En finissant cet article, nous ne récapitulerons point les faits intéressants, les fragments précieux, les données nouvelles de tout genre que ce commentaire d'Olympiodore ajoute à tous ceux que nous avons déjà recueillis dans le commentaire de Proclus. Nous nous contenterons de rappeler que, sous ce rapport, l'un n'est assurément pas moins riche et moins important que l'autre.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE SECOND ALCIBIADE.

NOTE SUR LE MANUSCRIT GREC DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE PARIS, N° 2016.

Le catalogue imprimé des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Paris porte, au nom d'Olympiodore, sous le n° 2016, l'indication d'un commentaire inédit de ce philosophe platonicien sur le *second Alcibiade* (1). L'importance de cette indication est manifeste. En effet, Olympiodore représentant à peu près l'opinion de ses prédécesseurs, c'est-à-dire de toute l'école d'Alexandrie, s'il avait commenté le *second Alcibiade*, on pourrait en conclure, jusqu'à un certain point, que l'école à laquelle il appartient regardait comme authentique le *second Alcibiade*, que la critique moderne a relégué parmi ces dialogues ingénieux, mais sans importance philosophique, écrits par des moralistes appelés *socratiques*, et plus tard attribués faussement à Platon. Ce serait là déjà une donnée précieuse, sans parler des idées philosophiques, des détails historiques, ou même des curiosités grammaticales qu'un pareil ouvrage pourrait contenir. Il est donc aisé de comprendre l'intérêt avec lequel l'annonce du catalogue imprimé des manuscrits grecs de Paris a été accueillie et répétée par les historiens et les amis de la philosophie ancienne, entre autres par M. Creuzer, qui, dans la préface de son édition du Commentaire d'Olympiodore (2) sur le *premier Alcibiade*, répète, relativement au second, l'annonce du catalogue de Paris.

Cette annonce est d'autant plus frappante, que nul autre catalogue imprimé de manuscrits grecs ne parle d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade;* et quant aux bibliothèques qui n'ont pas de catalogues imprimés, nous pouvons assurer que, dans un séjour assez long auprès de la bibliothèque ambrosienne de Milan, où M. Mai a fait de si précieuses découvertes, nos recherches nous ont convaincu qu'il

(1) « *Codex chartaceus, olim Baluzianus, quo continentur :* 1° *Olympiodori in Platonis Alcibiadem secundum. Finis desideratur;* 2° *Capita quædam ascetica. Initium et auctoris nomen desiderantur. — Is cod. sæculo* XVII *exaratus videtur.* » — (2) Olympiodor. *in Platonis Alcibiad.* Francofurt. ad Mœnum, 1821; præfat., p. XVII.

n'existait aucun commentaire sur le *second Alcibiade*; et un de nos amis (1), ayant eu la complaisance de chercher pour nous ce manuscrit au Vatican et à la bibliothèque Barberini, n'a pas été plus heureux à Rome que nous l'avions été à Milan. Reste donc la bibliothèque de Paris, qui, sur la foi de son catalogue, passe pour posséder un ouvrage dont on ne trouve ailleurs aucune mention.

Or nous nous faisons un devoir de déclarer que le manuscrit 2016 ne contient, malgré le catalogue imprimé, aucun commentaire sur le *second Alcibiade*; et pour qu'il ne reste aucun doute à cet égard, nous donnerons ici une description de ce manuscrit un peu plus étendue que celle du catalogue.

Ce manuscrit est un *in*-4° assez grand, de 178 feuilles; l'écriture est de plusieurs mains, toutes très-modernes et très-mauvaises. Quant au contenu, on lit sur la première feuille : *Codex papyreus recens quo continentur Olympiodori scholia in Platonis Alcibiadem hactenus inedita ; incipiunt* : Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης... et en effet, à la feuille suivante, on trouve : Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου... Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας (2) φησί· Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημεῖον δὲ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος φαίην ἂν τοῦτο μειζόνως ὅτι πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος σοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ' αὐτῆς ἅπαντες αρύσασθαι βουλόμενοι... Ce début est bien incontestablement celui d'un commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade* de Platon, mais sur le premier, non sur le second, commentaire publié en 1821 par M. Creuzer, et dont nous avons rendu compte plus haut. Ce commentaire sur le *premier Alcibiade* continue, dans le manuscrit 2016, jusqu'à la feuille 107. Les derniers mots du *verso* de la feuille 106 sont : ἐπὶ διδασκάλους ἂν αὐτοὺς ἐπωνόμαζον διδάσκοντας, lesquels mots correspondent à la page 159 de l'édition de M. Creuzer. La feuille 107 du manuscrit 2016 a l'air de faire suite à la feuille précédente ; l'écriture en est la même ; et de peur, à ce qu'il semble, qu'on pût ne pas s'y tromper, en tête de la feuille on a écrit ces mots : *Olympiodori scholia in Alcibiadem Platonis*. Or voici la première ligne de ces prétendues scolies sur l'*Alcibiade* : ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες..., ce qui est évidemment une phrase du *Phédon*, et la suite est un morceau du commentaire inédit d'Olympiodore sur ce dialogue; ce fragment va jusqu'à la feuille 121. Nous rapporterons les dernières lignes du *verso* 120 : ὥσπερ γὰρ τὸ ἡμέτερον ὄμμα πρότερον μὲν φωτιζόμενον ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἕτερόν ἐστι τοῦ φωτίζοντος, ὡς ἐλλαμπόμενον, ὕστερον δὲ ἑνοῦται πως καὶ συνάπτεται καὶ οἷον ἓν καὶ ἡλιοειδὲς γίνεται· οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐλλάμπεται... Ici, feuille 121, sans changement apparent, commence un tout autre ouvrage. Cet ouvrage ne porte aucun titre; mais le sujet en est évidemment la prière. En voici les premières lignes : ἄπαυστον ἔχων (deux mots qui se rapportent à une phrase précédente que nous n'avons pas) ἂν γὰρ ποτε μὲν εὔχεσθαι δέῃ, ποτὲ δὲ μή, τοὺς τὴν ἑαυτῶν σαπρίαν ἀποβαλεῖν ἐθέλοντας... Σαπρίαν indique déjà un auteur ecclésiastique. Le reste de la page est consacré à une comparaison du feu qui amollit le fer, et de la prière qui amollit l'âme. Au *verso* de cette feuille il est question du feu de la grâce, τοῦ πυρὸς τῆς χάριτος, puis de notre Sauveur, ὁ σωτὴρ ἡμῶν; enfin, en continuant, on voit que c'est un morceau d'une homélie sur la prière, terminé par : αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Viennent ensuite d'autres homélies : περὶ ψαλμῳδίας, περὶ λογισμῶν, περὶ ὑπομονῆς, jusqu'à la feuille 178, la dernière du manuscrit, terminée également par la formule ordinaire : τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν δόξα εἰς αἰῶνας, ἀμήν. De qui sont ces homélies? C'est ce qu'il serait aisé de vérifier; mais il est certain que, dans tout ce manuscrit, il n'y a rien qui se rapporte au *second Alcibiade*.

Nous avons donc cru devoir avertir ici les amis de la philosophie ancienne de ne point se livrer à de fausses espérances, et de ne pas compter sur un commentaire inédit du *second Alcibiade* de Platon, au moins dans le manuscrit 2016 de la bibliothèque royale de Paris.

(1) M. Larauza, maître de conférences à l'ancienne école normale, auteur d'un savant mémoire sur la vraie route d'Annibal à travers les Alpes, mort en 1825 à Paris, à la fleur de l'âge et du talent. — (2) Sur le nom de *théologie* donné à la *Métaphysique* d'Aristote par Olympiodore, voyez la note de M. Creuzer, p. 1.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE PHILÈBE,

PLATONIS PHILEBUS. *Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit* GODOFREDUS STALBAUM; *accesserunt Olympiodori scholia in Philebum, nunc primùm edita.* Lipsiæ, 1821, in-8°, 300 pages.

Le commentaire d'Olympiodore sur le *Philèbe*, publié par M. Stalbaum à la suite de son édition du *Philèbe*, se trouve dans la plupart des bibliothèques de l'Europe. Le manuscrit dont s'est servi M. Stalbaum est celui de la bibliothèque de Seitz, près Naumbourg, que l'éditeur déclare tenir de M. Müller, le directeur de cette bibliothèque, à l'opinion duquel il renvoie pour tout ce qui regarde ce manuscrit. Or voici l'opinion de M. Müller; nous citerons ses propres paroles (1) :

Commentarius constat foliis 59, nullis πράξεσι *distinctus, et incipit verbis,* ὅτι περὶ ἡδονῆς ὁ σκοπὸς φασὶν, *et desinit,* ὡς καὶ ἐν τῷ τοῦ διαλόγου σκοπῷ διορίζόμεθα. *Cùm verò neque scholia, neque verba contextûs Platonici, ut prioris dialogi, nobis exhibeat, nihil quoque horum reddere et cum lectoribus communicare possumus. Disputat auctor modo in universum de rebus quæ in dialogo traduntur, atque ea quæ sibi vel aliorum philosophorum placitis videntur repugnare illustrat, componit, et dubia, quæ putantur, argumentis vel è naturâ rei vel ex aliis philosophis, Theophrasto imprimis et Aristotele, petitis firmat. Hæc autem faciunt, ut credamus, ea quæ codex noster exhibeat modo esse prolegomena, quæ Olympiodorus præmiserit scholiis, hæc verò à librario esse prætermissa. Quod fit eò credibilius, quò certius constat Vindobonæ in bibl. Cæsared servari eclogas scholiorum in Philebum ex ore Olympiodori excerptorum.* Cf. Fabricii *Bibl. Græc.*, vol III, p. 80, édit. Harl. — *Hæc quàm vera sint*, ajoute M. Stalbaum, *iis quærendum relinquimus, quibus alios Olympiodori codices comparandi occasio est oblata.*

Il nous semble que, même sans avoir consulté d'autres manuscrits que celui de Seitz, M. Stalbaum aurait pu apercevoir aisément l'inexactitude de toutes les assertions de M. Müller. D'abord il est faux que Théophraste et Aristote y soient plus cités qu'aucun autre philosophe; ils le sont infiniment moins; Théophraste même n'y est cité qu'une fois, page 269 de l'édition; ce qu'il est bon de remarquer, pour ne pas donner à Olympiodore une apparence de péripatétisme, et augmenter la confusion déjà trop grande des divers Olympiodores péripatéticiens et platoniciens; et M. Stalbaum aurait mis tous les lecteurs à portée de juger l'assertion de M. Müller, s'il eût joint aux scolies qu'il publiait, un index des auteurs et des ouvrages qui s'y trouvent mentionnés. Ensuite il n'y a qu'à lire attentivement ces scolies pour s'assurer que ce ne sont pas seulement des prolégomènes, mais un commentaire entier; car si le texte de Platon n'y est pas rapporté, le dialogue n'y est pas moins suivi pas à pas dans toutes ses parties; nul endroit important n'est oublié; l'ordre du *Philèbe* est fidèlement suivi : et, par exemple, le *Philèbe* finissant un peu brusquement, le commentaire d'Olympiodore s'arrête au même point, et l'auteur alexandrin s'imagine que le dialogue de Platon n'est pas fini, ἀτελὴς ὁ διάλογος, qu'il est même interrompu à dessein et pour des raisons métaphysiques tout à fait chimériques. Enfin, de ce qu'il y a des scolies d'Olympiodore sur le *Philèbe* dans la bibliothèque de Vienne, s'ensuit-il que ces scolies sont différentes de celles que contient le manuscrit de Seitz? Le titre est exactement le même, Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου : le commencement est le même; et Lambecius ne donne aucun renseignement qui puisse faire soupçonner la moindre différence.

Nous n'avons pas vu le manuscrit de la bibliothèque de Vienne; mais nous pouvons assurer que tous ceux de Paris, de Saint-Marc et de l'Ambrosienne ne vont point au delà de celui de la bibliothèque de Seitz; et non-seulement tous ces manuscrits sont conformes les uns aux autres quant à l'étendue, mais malheureusement ils le sont aussi quant aux lacunes. Nous avons comparé le manuscrit de Paris, n° 1822, avec ceux

(1) *Notitia codd. Cizensium*, II, p. 13, 1807.

de l'Ambrosienne et de Saint-Marc; et les mêmes lacunes que nous avions trouvées dans l'un se sont reproduites dans les autres avec une identité parfaite; le manuscrit de Seitz les renferme aussi, et M. Stalbaum les a figurées dans son édition comme elles se rencontrent dans le manuscrit. Ainsi il faut supposer qu'à moins d'une bonne fortune sur laquelle il est bien difficile de compter, nous possédons le commentaire d'Olympiodore dans l'état où il nous est permis de l'avoir.

D'ailleurs ces lacunes sont loin d'être considérables : ce sont quelques mots à la page 287 de l'édition de M. Stalbaum, article 248 (1); une ou deux lignes à l'article 217, page 280; deux ou trois à l'article 213, page 279, et rien de plus : car page 273, article 181, la lacune du manuscrit de Seitz, reproduite et acceptée comme réelle par M. Stalbaum, n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et est tout à fait artificielle; la phrase telle que la donne le manuscrit de Seitz, savoir, ὅτι οἱ μὲν τρεῖς πρῶτοι τρόποι τῆς ἀποδείξεως ἐπὶ ψυχῆς ἐλαμβάνοντο, ne suppose pas nécessairement de lacune, comme le prouve ce qui suit : ὁ ἀπὸ τῶν ὀνείρων· οὐ γὰρ ὀνειροπολεῖ τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν μανιῶν· οὐ γὰρ μαίνεται τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν ματαίων ἐλπίδων· ἥκιστα γὰρ ἐλπίζει τὸ σῶμα. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἕκτος τρόπος ψυχικός ἐστι. Il en est de même, page 281, art. 220 : Εἶτα ἐν νῷ τῷ........ φύσεως ἐπιβατεύοντι, εἶτα ἐν τῇ ψυχῇ ὁμοίως τῇ τοιαύτῃ, καὶ τέλος ἐν τῷ φυσικῷ κοσμῳ καθ' ὕπαρξιν. La lacune entre τῷ et φύσεως n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et nous nous sommes assuré qu'elle n'existe pas plus que la précédente dans les manuscrits de l'Ambrosienne et de Saint-Marc, que nous avons collationnés. Le sens ne réclame rien; et dans un écrivain comme Olympiodore, on ne peut pas dire que τῆς avant φύσεως soit rigoureusement nécessaire.

Nous ne nous arrêterons pas à quelques fautes de copiste ou à d'autres un peu moins insignifiantes, que M. Stalbaum a relevées dans le manuscrit de Seitz, pas plus qu'à celles qui lui sont échappées à lui-même, comme, page 266, article 151, διαβαίνουσα εἰς τὴν ψυχήν, lisez διαβαίνοντα (τὰ πάθη); page 284, article 235, τῶν εἰς τριῶν, lisez ὡς avec le manuscrit de Paris; page 250, article 62, τῶν οὐσιῶν, lisez εὐσιῶν, et peut-être un peu trop de fautes de ponctuation; et nous terminerons la partie philologique de cet article, en citant les mots rares et tout à fait inusités, selon M. Stalbaum, que fournit la publication de ces scolies. Ce sont λογικεύεσθαι, page 239; ἐπευφραίνεσθαι, *ibid.*; ἀνίλλεσθαι, page 242; τὸ στοιχειωτόν, page 246; τιτανικῶς et ἀναντίθετος, page 247; ὑπερείδεον, page 248; νεαροπρεπὲς, page 249. Excepté τὸ στοιχειωτὸν, qui est plus rare et un peu barbare, tous les autres mots, et particulièrement τιτανικῶς, ὑπερείδεον, νεαροπρεπες, se trouvent à chaque pas dans les Alexandrins, et surtout dans Proclus.

Ces scolies, qui forment en tout, dans le manuscrit de Paris, n° 1822, deux cent cinquante et un articles, ne constituent pas un commentaire régulier composé par Olympiodore lui-même; ce sont, comme le titre l'indique, des dictées ou peut-être des résumés de ses leçons faits par quelqu'un de ses élèves, puisque souvent l'opinion d'Olympiodore y est citée à côté de celle d'autres philosophes, et lui-même désigné sous le titre de *notre professeur*, *notre maître*, ὁ ἡμέτερος καθηγεμών. Quant à la grécité de ces scolies, c'est tout à fait celle du commentaire sur le *premier Alcibiade*; les expressions des anciens écrivains s'y rencontrent encore de loin en loin, mais les tours et le génie de la bonne langue n'y sont plus. Il n'y a pas encore un trop grand nombre d'incorrections; mais on sent déjà de toute part l'approche de la barbarie, qui se glisse peu à peu sous les anciennes traditions et flétrit déjà la phrase en attendant qu'elle la corrompe. Olympiodore lui-même, autant qu'on peut juger un professeur par les rédactions d'un élève, n'y paraît pas un homme d'un esprit très-remarquable. Successeur de grands hommes, il les répète; héritier d'un grand ensemble d'idées et d'une érudition accumulée depuis des siècles, il transmet d'une manière faible et un peu déconsue un enseignement qui fut grand, mais qui dépérit. Le corps de l'ancienne philosophie se soutient, mais l'âme et l'esprit ont disparu.

Malgré ces considérations, ou peut-être même à cause d'elles, il est intéressant de rechercher dans ces scolies les idées d'Olympiodore sur les points les plus importants du *Philèbe*; car ces idées sont celles de l'école entière, et, dans leur décadence même, elles nous représentent l'état des esprits à cette époque, et celui du paganisme dans ses plus dignes représentants et ses derniers défenseurs. Ajoutez que ces scolies demi-barbares contiennent un certain nombre de données nouvelles sur des hommes dont le nom seul a surnagé, et sur des ouvrages qui ont péri. C'est sous ces deux points de vue philosophique et historique que nous considérerons successivement ce commentaire du VIe siècle.

Les six premiers articles sont consacrés à l'examen et à la réfutation de plusieurs opinions des devanciers immédiats d'Olympiodore sur le but spécial du *Philèbe*, et à l'exposition de l'opinion du maître, savoir, que le but de Platon n'est de chercher ni le bien en soi, ni le bien tel qu'il est et doit être pour les dieux,

(1) Nous avons cru devoir citer, outre les pages de l'édition de M. Stalbaum, le numéro des articles distincts du commentaire, selon le manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822.

les animaux, les plantes et tous les êtres, mais pour cette classe particulière d'êtres qui ont reçu en partage la connaissance et le désir, et qui par conséquent réclament, dans l'échelle infinie du bien, le degré du bien mixte, double et mélangé, composé d'intelligence et de plaisir (1).

L'article 7 contient une division du *Philèbe* en trois parties : la première, où Platon exposera les méthodes dont il fera usage ; la seconde, où il montrera de la manière la plus simple que la vie la meilleure pour l'homme est la vie composée, *ὁ μικτὸς βίος* ; la troisième, où il le prouvera par les méthodes indiquées.

Mais il ne faut pas croire qu'Olympiodore suive l'ordre qu'il s'est tracé lui-même : après avoir déterminé, selon l'usage de tous les commentateurs alexandrins, ce qu'on appelle le caractère moral des personnages, et montré dans Socrate le représentant et le type de la science, dans Protarque celui de l'opinion, dans Philèbe celui de la partie inférieure de l'existence, il parcourt irrégulièrement et sans aucun plan tous les points de quelque importance qui se rencontrent dans le dialogue de Platon. Nous extrairons ce qui se rapporte aux quatre endroits les plus dignes d'attention, savoir, la méthode analytique et synthétique, les quatre grandes classes sous lesquelles Platon renferme tous les êtres, la théorie du plaisir et de la peine, et les trois caractères fondamentaux du bien, savoir la vérité, la beauté et la mesure. Tout le reste peut se grouper autour de ces points essentiels.

I. C'est une chose assez étrange que la méthode qu'Olympiodore et les Alexandrins appellent analyse, soit précisément ce qu'on entend aujourd'hui par synthèse, ou du moins cette seconde opération de l'analyse qui est la recomposition. La première opération, la décomposition, s'appelle chez les Alexandrins *διαιρετική* ; le passage suivant le prouve incontestablement.

Article 38, page 246. Selon Olympiodore, on peut considérer l'existence universelle, ou dans sa sortie de l'unité et sa marche vers la pluralité et tous les phénomènes du monde visible, ou dans la recomposition de la pluralité retournant à l'unité ; ou on peut la considérer en elle-même ou bien encore la rattacher à son principe et à sa cause. Or ces divers points de vue sur le monde sont merveilleusement représentés par les diverses méthodes philosophiques, lesquelles, après tout, ne sont et ne peuvent être que diverses manières de considérer les choses. L'analyse ou la décomposition, *ἡ διαιρετική*, dit Olympiodore, ressemble *τῇ προόδῳ τῶν ὄντων*, à la génération progressive des êtres ; la recomposition ou synthèse, *ἡ ἀναλυτική*, à leur retour à l'unité, *τῇ ἐπιστροφῇ* ; la définition, *ἡ ὁριστική*, à leur existence actuelle prise en elle-même, *τῇ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστώσῃ* ; la démonstration à l'existence rattachée à sa cause, *τῇ ἀπὸ αἰτίας ἐξηρτημένῃ* (2). Et il ajoute, art. 39, que ces quatre méthodes sont toutes renfermées dans deux, savoir, *τῷ διαιρετικῷ*, et *τῷ συναγωγῷ* ; et il met ici *τὸ συναγωγὸν* pour l'*ἀναλυτική* du passage précédent, ne laissant plus aucun doute sur la valeur de ce dernier mot, qui désigne évidemment la synthèse, ou recollection et recomposition de parties. Les quatre méthodes se réduisent à deux, car la définition est synthétique, en ce sens qu'elle compose et rassemble, *συνάγει*, les divers caractères d'une chose pour en faire une totalité qui est la définition ; et la démonstration est analytique, en ce sens qu'elle engendre et tire l'effet de la cause, *προάγει*, et en général déduit une chose d'une autre. Ailleurs, article 59, p. 249, il identifie *ἀναλύειν* et *συνάγειν* : *καὶ γὰρ ἅπερ αὐτὴ ἀναλύει καὶ συνάγει*... Ailleurs encore, p. 251, art. 66, il dit que la recomposition, *ἡ ἀναλυτική*, est inférieure à l'analyse, *τῆς διαιρετικῆς* ; car, « l'une « voit d'en haut dans la vallée (c'est-à-dire, va du « général au particulier), lorsque l'autre ne voit les « hauteurs que d'en bas (c'est-à-dire, n'arrive au « général qu'à travers tous les cas particuliers et les « lents procédés de la généralisation collective et « comparative). » Sur ce point important, on peut voir encore les articles 40, 58, 62 et 63.

II. C'est dans le commentaire même qu'il faut lire les scolies sur les quatre principes : ces scolies sont très-courtes ; mais chacune d'elles, dans sa brièveté, est substantielle et pleine de sens, et particulièrement les scolies 97, 106, 112 et 128. Cette dernière renferme une réfutation de l'opinion de Porphyre sur le principe du mélange et de la combinaison des deux éléments, le fini et l'infini ; combinaison qui est l'univers lui-même. Platon établit que l'intelligence est le principe de cette combinaison, et c'est à cette occasion que se trouve dans le *Philèbe* la phrase célèbre que *l'intelligence a de l'affinité avec la cause*, c'est-à-dire que la notion de cause est précisément celle d'intelligence. L'identité de la cause et de l'intelligence est vraie à tous les degrés de l'être. Elle est vraie en ce qui concerne la cause intellectuelle qui est en nous, et à plus forte raison pour la cause première, foyer primitif de toute intelligence. Platon avait en vue la cause première et l'intelligence première ; mais Porphyre, à ce qu'il paraît, avait particulièrement considéré le principe de l'identité de l'intelligence et de la cause sous un point de vue psychologique et moral. « Porphyre, dit Olympiodore, art. 128, p. 262, pré-

(1) Περὶ δὲ τοῦ ἐκ νοῦ καὶ ἡδονῆς, ἅπερ ὁρᾶται ἐν τοῖς πεφυκόσι γιγνώσκειν τε καὶ ὀρέγεσθαι, p. 238. C'est aussi l'opinion que nous avons adoptée dans notre argument du *Philèbe*, trad. de Platon, t. II. — (2) Un point de vue semblable se trouve dans les scolies de Proclus sur le *Cratyle*, édit. de M. Boissonade, p. 2, art. 3.

« tend que le but de Platon est de nous enseigner que notre intelligence, notre esprit est supérieur au plaisir νικῶντα τὸν ἡμέτερον νοῦν, puisqu'il est de la même famille que l'esprit qui gouverne le monde ; et c'est pour exprimer plus fortement ce rapport, que Platon se sert de l'expression γενούστην au lieu de συγγενῆ (1). » Mais Olympiodore objecte à Porphyre qu'il ne s'agit point ici de l'intelligence en rapport avec le monde et par conséquent déjà tombée dans une sorte de division avec elle-même, ce que les Alexandrins appellent ὁ μεριστὸς νοῦς, ὁ μικτός νοῦς, c'est-à-dire βασιλικὸς, régnant sur le monde avec lequel elle est en rapport, mais de l'intelligence dans son unité absolue, ἁπλόος νοῦς, encore à l'état d'identité, et avec le caractère de pensée en soi, d'autant plus qu'il n'est pas besoin rigoureusement de prouver que notre intelligence est du même genre que l'intelligence universelle, pour prouver que l'intelligence est supérieure au plaisir.

III. Pour la psychologie, nous invitons à lire l'article 153, page 266, où Olympiodore établit que la mémoire n'est pas seulement la simple persistance d'une impression reçue, une sensation continuée, mais qu'elle contient un élément actif et intellectuel, γνῶσις γὰρ καὶ ἡ μνήμη καὶ οὐ σωζομένη αἴσθησις ; l'article 199, p. 276, sur les plaisirs passionnés, toujours accompagnés de douleur, et sur les plaisirs purs qui appartiennent au développement naturel de l'existence; ainsi que l'article 150 sur les passions et leurs divisions. Nous nous contenterons d'arrêter un instant le lecteur sur les scolies qui se rapportent à la discussion, assez longue dans Platon, relativement aux plaisirs faux et aux plaisirs vrais. Protarque, dans Platon, avait déjà soutenu qu'il ne peut y avoir de plaisirs faux, puisque tout plaisir ne peut pas ne pas être vrai en tant que plaisir ; et cette opinion de Protarque, qui était celle de beaucoup de philosophes contemporains de Platon, avait été plus tard reprise et soutenue avec avantage par Aristote et Théophraste. Olympiodore cite l'opinion des adversaires de Platon, avec leurs principaux arguments, et essaye d'y répondre. Toute cette discussion n'est pas très-importante : mais comme elle est claire, que les scolies, en se succédant, forment un certain ensemble, et que ce morceau donne une idée de la manière d'Olympiodore, nous le traduirons ici presque en entier.

Article 161, page 269. « Théophraste soutient contre Platon qu'il n'y a pas des plaisirs vrais et des plaisirs faux, mais que tous les plaisirs sont vrais : car, dit-il, s'il y a un plaisir faux, il y aura un plaisir qui ne sera pas du plaisir, ce qui est impossible ; la fausse croyance même est une croyance... Théophraste dit encore : La fausseté peut être envisagée sous trois rapports, ou comme habitude morale, ou comme discours, ou comme une chose qui existe d'une certaine manière. Comment donc, dit-il, le plaisir sera-t-il faux ? Le plaisir n'est pas une habitude morale ; ce n'est pas un discours ; ce n'est pas non plus une chose dont la manière d'exister soit de n'exister pas, ὂν οὐκ ὄν. Or, la fausseté est une chose qui n'existe que de cette manière. — Art. 162. Quelques-uns, frappés de l'énergie apparente (τῆς δοκούσης ἐνεργείας) de la réalité propre du plaisir, et ne voulant pourtant pas abandonner Platon, se tirent d'affaire en disant que les faux plaisirs sont ceux qui sont mêlés de contradiction, et par contradiction ils entendent le mal, le démesuré, l'infini, et que c'est par la règle et la mesure, que la raison leur applique, qu'ils deviennent vrais, de sorte que tous les plaisirs des gens de bien sont vrais, et tous ceux des vicieux sont faux. — Art. 263. Platon l'entend autrement. Comme l'opinion est fausse quand elle porte sur ce qui n'est pas, de même, selon lui, le plaisir est faux quand il porte sur ce qui n'est pas agréable. Si quelqu'un a du plaisir en prenant un breuvage amer pour un breuvage doux, ou en se croyant heureux quand il ne l'est pas, il est dans le faux ; il en est ainsi de celui qui croit avoir du plaisir quand il n'est en rapport avec rien qui soit agréable. De plus, le plaisir est une impression. Nulle impression n'est absolue, mais se rapporte à un objet qui en est la cause. Le plaisir aussi se rapporte à une cause qui le fait être. D'où peut-il donc venir, quand toute cause lui manque ? Il faut qu'il vienne de l'imagination et d'une croyance fausse... Enfin, la sensation est la condition de tout plaisir et de toute douleur ; or il y a des sensations vraies et des sensations fausses, et il faut en dire autant des plaisirs qui en dépendent. — Art. 164. Platon enseigne de diverses manières qu'il y a des plaisirs faux ; par les plaisirs qui ont lieu dans les rêves..., par ceux du délire..., par ceux des vaines espérances..., par ceux que donne le contraste de douleurs plus grandes, ou la cessation de la douleur, ou l'illusion des fausses opinions. — Art. 165. Proclus seul a bien résolu le problème, en admettant tantôt la fausseté, tantôt la réalité du plaisir, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de condamner ceux qui soutiennent que tout plaisir est vrai, s'ils le prennent bien, ni ceux qui soutiennent qu'il y a des plaisirs qui sont faux. En effet, l'agréable est double ; on peut l'envisager,

(1) Cette remarque d'Olympiodore confirme la Vulgate γενούστην et la maintient contre toutes les corrections. C'est le seul passage d'Olympiodore qui serve à l'établissement du vrai texte; et encore γενούστην est-il déjà cité par le scoliaste ordinaire.

« ou dans l'objet agréable en tant qu'agréable, comme « la douceur dans le miel, ou dans l'impression faite « sur les sens, impression correspondante à l'objet « qui la cause... Ainsi, relativement à l'impression « faite sur les sens, toute sensation est vraie, comme « le veut Protagoras, mais non pas relativement à « l'objet externe. Il en est de même du plaisir : tout « plaisir est vrai quant à la sensation ; tout plaisir ne « l'est pas quant à son objet. »

IV. Nous terminerons cette analyse philosophique du commentaire d'Olympiodore, en faisant connaître ce qui se rapporte aux trois caractères essentiels du bien, la vérité, la beauté, la mesure, qu'en style alexandrin on appelle des monades. L'article 231, page 284, est consacré à faire voir que ces trois caractères se retrouvent dans le tout et dans chaque partie du tout ; leur unité est le bien lui-même, principe éternel de toutes choses. « Ce principe, dit Olympiodore, par sa « lumière est la vérité ; en tant qu'objet de désir « pour tous les êtres, il est la beauté ; et comme il « préside aux rapports harmoniques des êtres, on le « célèbre comme la mesure. En soi il est sans divi- « sion ; mais les trois monades qui en dérivent l'ex- « priment chacune à sa manière. — Et il ne faut pas « croire, ajoute Olympiodore, art. 232, que ce prin- « cipe ne soit qu'une simple collection des trois « monades ; non ; c'est une unité intégrante ; car il « est cause, et cause de tout. » Olympiodore ajoute, art. 235 : « Iamblique dit que ces trois monades sor- « tent du bien pour orner l'intelligence ; mais on ne « sait trop de quelle intelligence il veut parler, ou « celle qui est attachée à un appareil sensible et vivant, « on l'intelligence essentielle que l'on célèbre sous le « nom de *père* (πατρικὸν ὑμνούμενον). En général, « on entend cette dernière intelligence ; et en effet, « dans les *Orphiques*, on voit les trois monades appa- « raître dans l'œuf symbolique. »

Par ces divers extraits, on peut juger du caractère de ce commentaire et des idées que la philosophie spéculative peut en tirer. Il est encore un autre point de vue de l'école d'Alexandrie sous lequel ce commentaire mérite d'être étudié avec attention, et qui se rattache au précédent ; nous voulons parler du point de vue mythologique, c'est-à-dire, des idées que les nouveaux platoniciens avaient reconnues ou qu'ils avaient mises sous les formes du paganisme, devenu pour eux, on par eux, comme un symbolisme de leur propre philosophie. La publication de ce commentaire intéresse le mythologue, et il ne lira pas sans fruit les articles 129, 236, 242, 260, 222 ; et particulièrement sur le sens philosophique du Prométhée et de l'Épiméthée, les articles 40, 41, 42, 43 et 44 ; et sur Aphrodite, comme déesse du plaisir, les articles 17, 18, 19, 20, 21 et 22. Nous nous contentons de les signaler et d'y renvoyer les amis des recherches mythologiques, pour arriver à ce qui nous intéresse plus spécialement, savoir, l'utilité que l'historien de la philosophie peut tirer de la publication de ces scolies.

Pour la première époque, à défaut d'oracles chaldaïques, Olympiodore a quelques citations orphiques qui ne sont pas sans intérêt. Outre le morceau que nous avons déjà cité sur les trois monades qui sortent de l'œuf mystique, selon la doctrine orphique, on trouve, page 268, au milieu d'un article sur les différentes espèces de mémoire, comme la mémoire sensible, la mémoire imaginative, etc., une allusion à la mémoire supérieure dont parle Orphée, ἡ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ μνήμη. Hermann, qui cite cet article d'Olympiodore (p. 510), lit à tort Μνημώ ; c'est évidemment une allusion à l'hymne à Mnémosyne (1), Μνημοσύνην καλέω. Il est tout simple qu'un commentateur du *Philèbe* ait rapporté, page 286, le vers célèbre que Platon cite dans ce dialogue :

A la sixième génération mettez fin à vos chants.
Ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

Je ne crois pas que l'on trouve ailleurs le demi-vers suivant dont le sens est assez obscur :

. . . . νοῦς δὲ οἷα ψευδὴς βασιλήϊος (2).

Quant aux pythagoriciens, on ne trouve ici presque rien qui ne soit connu. Platon, dans le *Protagoras*, avait mis Prométhée au-dessus d'Épiméthée. Les pythagoriciens faisaient tout le contraire, dit Olympiodore, page 247, sans doute parce que Prométhée indique le mouvement de l'intelligence qui se porte pour ainsi dire en avant, et sort d'elle-même pour entrer dans les choses, Μῆτις-πρό, προοδικός, tandis qu'Épiméthée marque le retour de l'intelligence sur elle-même, Μῆτις-ἐπί, ἐπιστρεπτικός, et qu'en effet il vaut mieux pour une âme revenir sur soi que d'en sortir. Page 282, le miel était pour les pythagoriciens le symbole du plaisir ; de là la maxime : C'est le miel qui fait tomber les âmes dans le monde des apparences et des phénomènes : διὰ μέλιτος πίπτειν εἰς γένεσιν τὰς ψυχάς. Il faut lire aussi, page 280, un article sur la différence du système musical d'Aristoxène et de celui des pythagoriciens. Enfin, en parlant des philosophes qui maltraitaient le plaisir, δυσχεραινόντων τὴν ἡδονήν, et recommandaient l'insensibilité, Olympiodore désigne, p. 276, les pythagoriciens comme faisant partie de ces philosophes chagrins, εἴτε Πυθαγόρειοι εἴτε ἄλλοι τινές ; mais il est évident qu'il ne peut s'agir ici des pythagoriciens, qui, au rapport d'Olympiodore lui-même dans son commentaire sur le *premier Alcibiade*, n'étaient point

(1) Hymne 76 ; éd. Hermann, p. 515.

(2) P. 261. Voyez Hermann, p. 510.

d'une rigidité si malentendue : Platon pensait évidemment à Antisthène, et à l'école cynique qui déjà frayait la voie au stoïcisme. On ne trouve absolument rien dans ce commentaire sur l'école ionienne, ni sur l'école éléatique. Démocrite y est mentionné une seule fois (page 242) sans aucune citation précise.

Ces scolies ne répandent guère plus de lumière sur la seconde époque de la philosophie grecque. Les dialogues de Platon que cite Olympiodore sont : le *Phèdre*, page 256, le *Protagoras*, page 247, le *Parménide*, pages 237 *bis*, 248, 256, 257, le *Cratyle*, page 242, la *République*, pages 239, 248, 286, le *Timée*, page 275. Remarquons qu'il cite deux fois, pages 245 et 264, le *second Alcibiade* déjà cité dans le commentaire sur le *premier*. Aristote est assez souvent mentionné, p. 250, 254, 269, 271, 276 *bis*, 283, mais sur des points peu importants ; Théophraste, une seule fois, dans l'endroit que nous avons traduit. Il est étrange que dans le commentaire d'un dialogue sur les plaisirs, Épicure ne soit pas cité plus souvent. Il n'est indiqué que deux fois. Page 274, Épicure dit que le plaisir naturel est plein de retenue, *καταστηματικήν*. La vertu, qui est le plaisir le plus parfait, ne se soustrait point à l'action des choses extérieures, mais retranche l'excès en tout genre, soit l'enivrement, soit l'abstinence. Page 275, Épicure pense que tout plaisir n'est pas nécessairement mêlé de peine. Nul philosophe stoïcien n'est ici indiqué, même une seule fois. Les noms d'Archimède et de Ptolémée se rencontrent sans aucune citation précise, pages 280, 283, ainsi que ceux d'Aristoxène, page 280, et du mathématicien Théodose, *ibid.*, qui vivait du temps de Nerva et de Trajan. C'est à mesure qu'on entre dans la troisième époque de la philosophie grecque et dans l'école néoplatonicienne, que ces scolies d'Olympiodore prennent de la valeur.

Il faut d'abord nous féliciter d'y trouver mentionnés trois noms peu connus, ceux de Proclus de Laodicée, de Boëthe, et d'un philosophe nommé Peisithée, Πεισίθεος. Proclus de Laodicée aurait parlé du plaisir comme d'une divinité. Voici la phrase, p. 242, art. 20 : Ὑμνεῖται ἡ ἡδονὴ παρ' Ἰαμβλίχῳ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς γνωρίζεται παρὰ Πρόκλῳ τῷ Λαοδικεῖ. C'était probablement dans sa théologie, ou son traité du mythe de Pandore (1). Pour Boëthe, Βοηθός, Olympiodore cite son opinion, p. 264, sur l'espérance et ses divers caractères, en contradiction avec Platon ; et il ne faut pas prendre ce Boëthe pour le philosophe romain, qui n'a guère pu écrire avant Olympiodore, de manière à pouvoir être cité par ce dernier : il faut entendre, à ce qu'il nous semble, un autre philosophe, péripatéticien, comme le philosophe romain, mais plus ancien, et qu'Ammonius, sur les catégories d'Aristote, et Anitius Boëthe lui-même, citent comme un interprète distingué d'Aristote (2). Il en reste si peu de chose, que son fragment sur l'espérance, que nous a conservé Olympiodore, n'est pas sans prix. Quant à Peisithée, nous avouons que son nom même nous était inconnu. Olympiodore le donne, p. 237, pour un ami de Théodore d'Asinée, ce qui le place après Porphyre ; et il paraît que ce Peisithée s'était occupé du *Philèbe*, et avait une certaine réputation, puisque Olympiodore cite son opinion sur le but du *Philèbe* et la réfute avec soin.

Parmi les disciples de Plotin, que Porphyre cite avec distinction dans la Vie de son maître, Amélius paraît avoir joué un rôle important. Ses opinions sont plus d'une fois mentionnées par les Alexandrins avec le plus grand respect, mais aucun de ses ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. La tradition alexandrine ne nous a conservé que son nom entouré de la plus haute considération, avec quelques opinions éparses qu'il serait intéressant de recueillir et de disposer avec ordre, de sorte qu'on pût retrouver quelque chose du système de cet illustre platonicien, comme on l'a fait pour plusieurs philosophes, tels que Posidonius, Anaxagore, Héraclite et d'autres. Nous désignons à celui qui voudrait s'occuper d'un pareil travail l'article 30 de la p. 243, sur l'opposition des plaisirs entre eux, et surtout l'article 148 de la p. 265, contre le plaisir agité, τὴν ἐν κινήσει ἡδονήν. Amélius, dit Olympiodore, développe ce point avec la plus grande force, Ἀμέλιος ἐκτραγῳδεῖ, et comme le morceau qui suit immédiatement a en effet une sorte d'énergie tragique, il ne serait pas impossible qu'il appartînt à ce disciple célèbre de Plotin.

Après Amélius, les plus célèbres platoniciens, jusqu'à Olympiodore, sont, dans l'ordre des temps, Porphyre, Iamblique, Syrien et Proclus. Or ce qui résulte à peu près incontestablement de ce commentaire d'Olympiodore pour tous les quatre, excepté peut-être Porphyre, c'est que, dans des ouvrages qui ont péri et dont il ne reste ailleurs aucune trace, ils avaient commenté le *Philèbe*. On l'avait déjà dit de Proclus ; mais on ne l'avait pas même encore soupçonné d'aucun des autres ; et pourtant ce qui n'était pas même un soupçon, est ici converti en certitude. Nous n'exceptons que Porphyre, qui, s'il n'avait pas écrit un commentaire spécial sur le *Philèbe*, a dû au moins en avoir traité assez longuement, puisque Olympiodore cite son opinion sur trois passages de Platon assez éloignés les uns des autres, p. 239, 261, 263, en opposition avec celle d'Iamblique. Quant à celui-ci, il est difficile de

(1) Voyez Suidas, Πρόκλ.

(2) Voyez, en tête des œuvres d'Anitius Boethus, la lettre de Martian. Rota, les dernières lignes, et Boëthe, p. 56 du 1er livre *sur Porphyre*.

douter qu'il eût écrit un commentaire sur le *Philèbe*. En effet, supposons que l'on démontre d'un critique qu'il a examiné soigneusement le but d'un ouvrage, et qu'il en a discuté tous les points importants, dans l'ordre même suivi par l'auteur, n'est-ce pas là démontrer suffisamment que ce critique a composé un véritable commentaire sur l'ouvrage en question ? Or, Olympiodore, sans dire expressément qu'Iamblique avait fait un commentaire du *Philèbe*, cite et discute perpétuellement son opinion, et non pas sur des points philosophiques, analogues à ceux qui sont traités dans le *Philèbe*, mais sur des passages spéciaux de ce dialogue, d'abord sur son but, p. 238, puis, p. 239, sur la question de savoir si le souverain bien est exclusivement dans la vie de l'intelligence ou dans le mélange de la vie intellectuelle et de la vie sensible, question où, en opposition avec Porphyre, Iamblique place le souverain bien dans la vie mélangée. Le passage du *Philèbe* sur Prométhée fournit encore un texte à des réflexions d'Iamblique, p. 246. Pour la partie ontologique du *Philèbe*, celle qui est relative aux quatre principes, et particulièrement à l'intelligence, Iamblique, p. 257 et 261, nous présente encore une opinion importante ; et p. 285, sur les trois caractères du bien, Olympiodore rapporte la phrase même d'Iamblique en la commentant ; enfin il n'y a guère une seule partie du *Philèbe*, sur laquelle Iamblique ne jette quelque lumière. Nous avons vu, par Proclus et par ce même Olympiodore, dans leurs commentaires sur le *premier Acibiade*, qu'Iamblique avait écrit un commentaire sur ce dialogue. Nous ne croyons pas trop hasarder en tirant de ces scolies nouvelles l'induction qu'il en avait fait autant pour le *Philèbe*, ou tout au moins qu'il en avait traité, non pas occasionnellement, mais, comme on dit, *ex professo*, et avec l'étendue d'un vrai commentaire.

Il en est à peu près de même de Syrien. Olympiodore rapporte son opinion avec les plus grands détails, et sur le but du dialogue, p. 238, et sur les trois monades du bien, p. 285 et 287, en des termes qu'on n'emploierait guère envers un homme qui aurait laissé tomber accidentellement quelques mots sur le *Philèbe*. Au reste, si le doute est plus permis pour Syrien que pour Iamblique, il l'est encore moins pour Proclus que pour ce dernier.

Déjà Fabricius avait placé, sur quelques indications (1), parmi les ouvrages de Proclus qui ont péri, un commentaire sur le *Philèbe ;* maintenant cette conjecture est mise hors de doute : les scolies d'Olympiodore déposent de toutes parts, non d'une dissertation épisodique de Proclus sur le *Philèbe* dans quelque autre ouvrage, mais d'un traité régulier, d'un véritable commentaire de Proclus sur ce dialogue ; aucune des conditions de démonstration en ce genre ne manque ici. Non-seulement il n'y a pas un seul point important du *Philèbe* sur lequel Olympiodore ne cite l'opinion de Proclus ; mais, dans une foule de choses d'un moindre intérêt, il se met à l'abri derrière cette autorité, au point que les citations de Proclus embrassent le dialogue de Platon dans toute son étendue, correspondent à toutes ses parties, et qu'en les arrangeant entre elles et les tirant des scolies d'Olympiodore, on en composerait aisément un ouvrage à part régulier et complet. En effet, p. 238, vous voyez ce qu'avait pensé Proclus sur le but du *Philèbe*. Plus bas, quelques articles après, on trouve sa division des parties du dialogue tout à fait dans le genre de ses divisions déjà connues d'autres dialogues de Platon. Il paraît qu'après avoir placé le but du *Philèbe* dans la recherche du souverain bien pour tous les êtres, ce qui embrasse, comme le remarque fort bien Olympiodore, l'univers entier, tandis que dans le *Philèbe* il s'agit spécialement de l'homme et du bien qui convient à sa nature ; après, dis-je, avoir déterminé le but du *Philèbe*, Proclus le divisait en vingt-cinq points. Plus loin, p. 241, nous retrouvons l'opinion de Proclus également combattue par Olympiodore sur les diverses espèces de nécessités ; et p. 242, sur cette question mythologique : Pourquoi les anciens n'avaient pas fait un dieu du plaisir ; plus loin encore, p. 246, sur les différents Prométhées ; dans cette même page, article 40, sur la méthode analytique, p. 247, sur l'unité et la pluralité comme contenues dans toutes choses particulières, ou sinon l'unité, au moins sa forme, *ἕνωσις*, l'union, la force d'unir, et non pas *τὸ ἕν*, qui est l'unité en soi. « L'infini, dit Proclus, est l'élément de pluralité, le fini l'élément d'union ; mais au-dessus des deux, il faut placer l'unité, *τὸ ἕν*, et toutefois cette unité-là a encore devant elle la pluralité, car elle est en rapport d'opposition avec la dualité du fini et de l'infini, dualité qui est un multiple ; de sorte qu'il faut élever encore au-dessus de cette unité une unité absolue, un principe qui n'admet plus dans sa nature aucune relation avec le multiple, fût-ce même une relation d'opposition, *μία ἀρχὴ ἀναντίθετος*. » Ainsi quatre éléments, savoir, l'unité absolue, puis l'unité en face du multiple, unité qui est l'un *et plusieurs*, *ἓν καὶ πολλά*, enfin le fini et l'infini. Ailleurs, p. 258, toujours sur la même question : « La cause suprême, dit Proclus, fait le monde sur elle-même et en vue d'elle-même, pour que toute chose soit semblable à elle, de sorte que Dieu est de sa nature la trinité de l'être, *ὥστε αὐτὸς τὰ τρία* (c'est-à-dire, comme nous avons vu plus haut, le fini, l'infini et leur union). Il est cette trinité dans son unité centrale et primordiale ; mais il ne faut pas moins dire qu'il est triple, quoique cette trinité se résolve dans l'unité,

(1) *Biblioth. græc.*, éd. Harl., tom. VIII.

ἀλλὰ ῥητέον ὡς οὐδενὶ ἧττον τρία εἰ καὶ συντρέχοιεν τῷ ἑνί. » P. 261, son opinion est mise à côté de celles de Porphyre et d'Iamblique ; et, p. 262, dans l'article 130 que nous avons cité sur l'affinité de la cause et de l'intelligence, on le retrouve encore avec Porphyre ; nous avons traduit sa théorie des faux plaisirs, p. 270 ; enfin, p. 287, article 248, on peut voir comment il poursuit dans toutes choses la dualité, qui constitue la réalité.

Tant de citations ne peuvent laisser aucun doute sur l'existence d'un commentaire du *Philèbe* par Proclus, qui a péri avec d'autres ouvrages de ce grand homme, et que ces scolies d'Olympiodore révèlent et reconstruisent en grande partie. Ce résultat indubitable suffirait seul pour donner du prix à la publication de cet ouvrage d'Olympiodore et au travail de M. Stalbaum. Déjà nous avons trouvé dans le commentaire sur le *premier Alcibiade*, d'importantes indications qui ont beaucoup ajouté à nos connaissances sur l'école d'Alexandrie. Peut-être, dans les autres ouvrages encore inédits de ce dernier des nouveaux platoniciens, trouverait-on des résultats du même genre qui dédommageraient abondamment celui qui aurait le courage de s'y engager, d'étudier ces monuments délaissés, de les publier, ou du moins d'en faire connaître ce qu'ils peuvent renfermer de précieux pour la philosophie en elle-même ou pour l'histoire de la philosophie.

OLYMPIODORE.

FRAGMENT DU COMMENTAIRE INÉDIT DU GORGIAS.

Longin nous apprend (1) qu'Eubulus avait écrit un commentaire sur le *Philèbe* et le *Gorgias* ; et il paraît qu'Hiéroclès avait aussi composé (2) un commentaire sur ce dernier dialogue. Ces commentaires ont péri avec beaucoup d'autres : le seul qui soit parvenu jusqu'à nous est celui d'Olympiodore. On le trouve dans la plupart des bibliothèques de l'Europe ; mais il est encore inédit, et totalement inconnu, à l'exception de l'introduction que Routh a publiée à la suite de son édition du *Gorgias* (3). Nous nous proposons de publier un jour un travail complet sur cet ouvrage d'Olympiodore, travail beaucoup trop étendu pour trouver ici sa place. Nous n'en donnerons qu'une partie, celle qui se rapporte au mythe célèbre du *Gorgias*. Nous avons vu que c'était presque un principe pour Platon, comme philosophe et comme artiste, de mêler un mythe à chacun de ses grands dialogues, et le *Gorgias* comme le *Phédon* est terminé par un mythe. Ce mythe a exercé les critiques modernes et les critiques anciens, et il est d'autant plus curieux d'interroger sur ce point Olympiodore, que ce philosophe du VIe siècle avait sous les yeux tous les commentaires antérieurs, et qu'on peut presque toujours regarder son opinion comme celle de l'école même à laquelle il appartient, et le dernier mot de la philosophie alexandrine. Or l'examen du mythe du *Gorgias* conduit naturellement à la question de la nature et de l'autorité des mythes en général, question qui en soulève beaucoup d'autres du plus haut intérêt : Quel était le fond de la foi des Alexandrins ? Les Alexandrins croyaient-ils ou ne croyaient-ils pas aux dieux du paganisme, et comment y croyaient-ils ? Les superstitions qu'ils défendaient étaient-elles dans ces subtils et profonds philosophes un reste naïf et touchant de la vieille foi populaire, ou n'étaient-elles pour eux que l'enveloppe consentie d'une doctrine philosophique ? Il n'y a point de questions plus importantes pour l'intelligence des premiers siècles de notre ère. Olympiodore, dans la partie de son commentaire qui se rapporte au mythe du *Gorgias*, s'explique à cet égard avec une franchise et une netteté parfaite. Nous ne connaissons dans toute l'antiquité alexandrine aucun passage aussi clair et aussi décisif que celui-là. Ce passage même est si curieux que nous avons pris le parti de le donner tel qu'il est, presque

(1) Dans Porphyre, *Vie de Plotin*. Long., p. 178, éd. Weiske. — (2) Damascius, *Vie d'Isidore*, dans Photius, p. 338, éd. Bekker. — (3) *Platonis Euthydemus et Gorgias*, éd. Routh, Oxon., 1784. *Ad calcem*, p. 561-575.

sans aucun retranchement et sans aucune remarque, aimant mieux faire subir au lecteur la manière lâche et diffuse d'Olympiodore, que d'altérer et d'affaiblir l'impression de l'original. Voici donc le dernier des Alexandrins nous exposant lui-même le système mythologique de l'école néoplatonicienne.

La base de notre travail est le manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822. C'est le même manuscrit dont Routh a tiré l'introduction qu'il a publiée. Il contient, avec le commentaire d'Olympiodore sur le *Gorgias*, les commentaires du même Olympiodore sur l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*. Ce manuscrit a été copié à Venise, en 1535, par Ange Vergèce, de Crète. Il est même très-probable que l'original est le manuscrit célèbre de Venise, du x[e] siècle, contenant les commentaires d'Olympiodore sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Phédon*, et le *Philèbe*, ayant 337 feuilles, parchemin, in-4°, et coté 196 dans Zanetti, p. 109. Le commentaire du *Gorgias* occupe dans le manuscrit de Paris 82 feuilles; il est divisé, comme le commentaire sur l'*Alcibiade*, en leçons ou articles, plus ou moins longs, appelés πράξεις, et il se compose en tout de 50 articles. Le fragment qui suit embrasse les cinq derniers, savoir : les leçons 46, 47, 48, 49 et 50.

LEÇON 46[e], FOL. 72 VERSO — 74 VERSO.

Puisque Platon raconte un mythe, cherchons 1° ce qui porta les anciens à l'invention des mythes; 2° quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques; 3° quel est le but de celui du *Gorgias*.

1° Les mythes se rapportent d'un côté à la nature, de l'autre à notre âme.

Le mythe est fondé sur la nature : les choses invisibles se concluent des choses visibles; les incorporelles, des corporelles. Nous voyons les corps soumis à des lois, et nous concevons qu'une puissance incorporelle y préside. Nous voyons que maintenant notre corps se meut, et ensuite, après la mort, qu'il ne se meut plus; nous comprenons par là qu'une puissance incorporelle était la cause de ses mouvements. Ainsi nous sommes conduits par les choses visibles et corporelles aux choses invisibles et incorporelles. Or les mythes ont été inventés pour que nous allions de ce qui est apparent à ce qui est obscur. Quand on nous parle, par exemple, des adultères, de la captivité, des blessures des dieux, de la mutilation d'Uranus, etc., nous ne devons point nous arrêter à ces dehors, mais pénétrer jusqu'à la vérité qu'ils enveloppent.

Les mythes se rapportent aussi à notre âme. Dans notre enfance, nous vivons selon l'imagination; et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité. Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'est l'image qui appelle l'image.

2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques?

Les uns et les autres sont réciproquement inférieurs sous un rapport, et supérieurs sous un autre. Le mythe poétique est supérieur en ce qu'on est comme forcé d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient : son absurdité empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. D'autre part il est inférieur en ce qu'à la rigueur l'homme simple qui ne regarderait que l'apparence, et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, pourrait être induit en erreur; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte de mythes. Les jeunes gens, dit-il, ne peuvent entendre sainement de telles fables : car les jeunes gens ne savent point distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et ce qu'ils ont une fois mis dans leur mémoire est ineffaçable. Platon veut donc qu'on leur enseigne d'autres mythes. Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux. En effet, ces mythes supposent sous la terre des supplices, des fleuves, etc. En admettant la lettre de ces récits, on ne tombe point dans une erreur nuisible. Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leurs dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens.

Telles sont les différences des mythes. On les emploie encore pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instruments sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes, ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. En outre, les mythes philosophiques se rapportent aux trois puissances de l'âme. Si nous étions une pure intelligence sans imagination, l'esprit, uniquement occupé des choses intelligibles, n'aurait pas besoin de mythes. Si, au contraire, nous étions tout à fait privés d'intelligence, si notre vie était toute livrée à l'imagination, sans rien chercher au delà (1), les mythes suffiraient à tous nos besoins; mais nous avons en nous l'intelligence, l'opinion, l'imagination. Voulez-vous vous conduire d'après l'intelligence? Vous avez la

(1) Ταύτην μόνον προβολὴν ἔχοντες.

voie de la démonstration. D'après l'opinion? Vous avez celle du témoignage. Par l'imagination? Vous avez les mythes. Ainsi tous les besoins sont satisfaits.

3° Quel est le but du mythe du *Gorgias?*

Comme il faut avoir devant les yeux le monde, c'est-à-dire l'ordre et non le désordre, de même il faut penser, non pas aux juges particuliers de cette vie, mais aux juges universels qui jugent l'âme après sa sortie du corps, et traitent chacun selon son mérite. La rhétorique nous défend devant les tribunaux humains, mais devant le tribunal des juges universels, celui qui a bien vécu gagnera sa cause, et la rhétorique est inutile, car ils sont incorruptibles. Telle est l'intention immédiate du mythe du *Gorgias*.

Platon rapporte des mythes en plusieurs endroits. On en trouve un dans le *Politique*, savoir, que jadis, dans l'âge d'or, le mouvement des corps célestes n'était pas tel qu'il est aujourd'hui; que celui des planètes était contraire à celui des étoiles fixes; qu'il n'y avait ni été ni hiver. Il y a un mythe sur l'amour dans le *Banquet;* il y en a un dans la *République;* un dans le *Phédon;* un autre plus haut, dans le *Gorgias;* enfin celui qui nous occupe.

Tout mythe ne se rapporte pas à l'autre vie et ne s'appelle pas *νεκυία*; on n'appelle ainsi que les mythes où il s'agit spécialement des destinées de l'âme. Celui du *Politique* n'est pas de ce genre : il parle seulement des corps célestes. Celui du *Banquet* n'en est pas non plus. Trois seulement se rangent sous ce titre; celui de la *République*, car le mythe de la *République* traite des âmes; celui du *Phédon* et celui du *Gorgias*. Dans le *Phédon*, Platon parle des lieux où se subissent les châtiments; dans la *République*, des âmes qui sont jugées; ici, des juges eux-mêmes. Mais, puisqu'il y a dans Platon trois mythes sur l'autre vie, pourquoi Iamblique, dans l'une de ses Lettres, n'en cite-t-il que deux, celui du *Phédon* et celui de la *République?* Peut-être celui à qui est adressée la lettre ne l'avait-il consulté que sur ces deux derniers; car un si grand philosophe ne pouvait ignorer le mythe du *Gorgias*.

LEÇON 47, FOL. 74 VERSO — 76 VERSO.

« *Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου — τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου.* » « Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable, et que je crois être un récit très-véritable. — Sous le règne de Saturne .. » Traduction de Platon, t. III, p. 403-404.

Socrate, qui s'attache au fond des mythes sans s'arrêter à l'extérieur, dit que, dans sa pensée, ce récit est vrai; mais que pour Calliclès ce n'est qu'une fable.

Les philosophes ne reconnaissent qu'une cause suprême de toutes choses, qui a donné naissance à toute la nature, et à laquelle ils n'ont pu imposer un nom. Voilà pourquoi quelqu'un dit dans un hymne :

Comment te célébrerai-je, toi dont la sagesse est partout?
Quel discours te convient, toi que l'esprit même ne peut comprendre?

Πῶς σὲ τὸν ἐν πάντεσσιν ὑπείροχον ὑμνοπολεύσω;
Τίς δὲ λόγος μέλψει σὲ τὸν οὐδὲ νόῳ περιληπτόν;

Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement les choses de ce monde; il serait contre l'ordre que nous fussions gouvernés directement par la cause première elle-même; car autant la cause est supérieure à l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc que la cause première agisse d'abord sur des puissances supérieures à l'humanité, et qu'à leur tour celles-ci agissent sur nous; car nous sommes le dernier degré de l'univers. Il devait en être ainsi, afin que le monde ne fût pas imparfait. Il y a donc d'autres puissances supérieures que les poëtes appellent *chaîne d'or*, à cause de leur continuité.

La puissance première est l'intelligence; après elle vient la puissance qui donne et entretient la vie, et ensuite toutes celles qu'on désigne par des noms symboliques. Il ne faut pas se troubler de ces noms de Saturne et de Jupiter, mais rechercher quel est leur sens. On peut croire que ces puissances ne sont pas des essences propres et distinctes les unes des autres, mais les placer dans la cause première, comme ses divers point de vue, et dire qu'il y a en elle des puissances intelligentes et vitales. Quand nous parlons de Saturne, que ce nom ne nous trouble pas : pénétrons-en le sens. Saturne est l'intelligence pure (1). Ce nom désigne donc la puissance intelligente. Aussi les poëtes disent qu'il dévore ses enfants et les vomit ensuite. En effet, l'intelligence se replie sur elle-même, elle cherche, et elle est elle-même ce qu'elle cherche (2). C'est pour cette raison que Saturne est représenté dévorant ses enfants. Et il les vomit, parce que non-seulement l'intelligence conçoit et enfante, mais produit et forme (3). C'est ce qui fait donner à Saturne l'épithète de *ἀγκυλόμητις*, parce que le crochet se replie sur lui-même. Comme il n'y a rien d'irrégulier, d'étrange, de nouveau dans l'intelligence, on la représente sous la forme d'un vieillard. Voilà pourquoi les astrologues disent que ceux à qui Saturne est favorable naissent sages et prudents. Jupiter est appelé *Ζεύς* en tant que puissance vitale (de *ζῆν*), et *Διός* parce qu'il donne (*δίδωσι*) la vie par lui-même. Le soleil est porté par quatre coursiers qui représentent les deux équinoxes et les deux solstices. Il est jeune à cause de la force de ses rayons. La lune est traînée par deux tau-

(1) Κρόνος ὁ κόρος νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ καθαρός.

(2) Elle est, en langage moderne, l'identité du sujet et de l'objet de la pensée. — (3) Non-seulement elle est substance, mais elle est cause.

reaux : ils sont deux, à cause de sa croissance et de son décroissement. Ce sont des taureaux, parce que de même que les taureaux labourent la terre, de même la lune gouverne le monde terrestre. Le soleil est mâle, la lune femelle, parce qu'il appartient au mâle de donner, à la femelle de recevoir ; le soleil donne la lumière, la lune la reçoit. Il ne faut donc point se troubler de ces récits des poëtes.

Platon dit que Jupiter, Neptune et Pluton se partagèrent l'empire qu'ils avaient reçu de Saturne. Il n'emploie pas un mythe poétique, mais un mythe philosophique ; aussi ne dit-il pas, comme les poëtes, qu'ils ravirent l'empire à Saturne, mais qu'ils le partagèrent. Partage ou loi, même chose (νόμος de νέμω). La loi, c'est le partage fait par l'intelligence. Or Saturne signifiant, comme on l'a dit, l'intelligence, c'est de lui que vient la loi.

L'univers se compose de trois choses : les célestes, les terrestres et les intermédiaires, qui sont le feu, l'air, l'eau. Jupiter préside aux choses célestes. Pluton aux choses de la terre : le règne intermédiaire est soumis à Neptune. Ces noms désignent les puissances préposées à ces différentes natures. Jupiter tient un sceptre, signe des fonctions de juge ; Neptune est armé du trident comme présidant aux trois éléments intermédiaires ; Pluton porte un casque, à cause des ténèbres de son empire. Comme le casque cache la tête, ainsi Pluton est la puissance qui préside aux choses obscures. Ne croyez pas que les philosophes adorent des idoles, des pierres, comme des divinités ; mais l'humanité étant soumise aux conditions de la sensibilité et ne pouvant atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle ni s'occuper sans cesse des idées, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir ; en regardant ces images naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens.

Les poëtes disent encore que Jupiter eut de Thétis trois filles, Eunomie, Dicé, Irène. Eunomie règne dans le ciel fixe ; là le mouvement est continu et toujours le même, il n'y a point de diversité (1). Dans la région des planètes habite Dicé. Là il y a distinction entre les astres, et la distinction appelle la justice distributive, laquelle rend à chacun ce qui lui appartient. Dans cette même région habite Irène ; car il y a combat, et par conséquent la paix est nécessaire ; il y a combat entre le chaud et le froid, l'humide et le sec ; mais quoiqu'il y ait combat, il y a harmonie. Voilà ce que disent les poëtes. Quand ils nous montrent Ulysse errant sur les mers par la volonté de Neptune, ils veulent dire que la manière d'être d'Ulysse n'était ni terrestre, ni céleste, mais mitoyenne : car Neptune préside à l'ordre intermédiaire. Ainsi, nous appelons fils de Jupiter celui qui ordonne son âme selon le ciel ; fils de Pluton, celui qui vit d'une vie terrestre ; fils de Neptune, celui qui suit les lois de l'ordre intermédiaire. Vulcain est une puissance préposée aux corps. C'est pour cela qu'il travaille avec des soufflets, ἐν φύσαις, c'est-à-dire, ἐν ταῖς φύσεσιν, avec les productions de la nature.

(1) Οὐδὲν διῃρημένον.

Puisqu'il est ici question des îles Fortunées, de la justice, du châtiment, de la prison, faisons connaître chacune de ces choses. Les géographes disent que les îles Fortunées sont dans l'Océan, et que les âmes vertueuses vont y habiter après la mort ; mais il faut savoir que les philosophes comparent la vie humaine à la mer ; comme la mer, elle est sujette au trouble, amère et semée de difficultés. Les îles dominent la mer et s'élèvent au-dessus d'elle ; aussi les poëtes donnent le nom d'îles Fortunées à cette manière d'être qui s'élève au-dessus de cette vie et de la création. Il en est de même des champs Élyséens. Hercule exécuta le dernier de ses travaux dans les régions de l'Occident, c'est-à-dire qu'après avoir achevé cette vie ténébreuse et terrestre, il vécut ensuite à la lumière du jour au sein de la vérité.

Mais qu'est-ce que la prison où s'inflige le châtiment ? Les philosophes pensent que la terre est percée de trous comme la pierre ponce, et que ces trous pénètrent jusqu'à son centre. Là, sont des lieux divers, les uns glacés, les autres enflammés. Des puissances Charoniennes y président, comme le prouvent les exhalaisons de la terre. Ce lieu est appelé le Tartare. Les âmes des méchants y demeurent jusqu'à ce que leur enveloppe (le char qui les portait, ὄχημα αὐτῶν) ait satisfait à la justice. Le coupable enchaîné est retenu immobile. En effet, un fois arrivé dans le Tartare, il perd tout mouvement ; car c'est le centre de la terre, et il ne peut tomber plus bas. S'il continuait de se mouvoir, son mouvement serait ascendant, puisque après avoir atteint le centre, il ne pourrait que remonter. Voilà pourquoi s'y trouve la prison gardée par les démons et les puissances terrestres. Car ce sont les démons, δαιμονιώδεις δυνάμεις, que désignent le chien Cerbère et les autres gardiens de ce lieu. Telle est la différence des puissances divines et des puissances infernales.

LEÇON 48, FOL. 76 VERSO — 79.

« Τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου — ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκώς. »

« Sous le règne de Saturne — J'étais instruit de ce désordre avant vous... » P. 404-405.

Pluton se plaint à Jupiter de l'injustice des premiers jugements ; Jupiter promet d'y remédier à l'avenir. Il est dans l'essence du mythe d'établir l'antériorité et

la postériorité, là où il y a toujours simultanéité. L'ordre imparfait, le mythe le suppose antérieur; l'ordre parfait, il le donne comme ayant succédé au premier; car il faut aller de l'imparfait au parfait. Toujours les juges et ceux qu'ils jugent ont été à la fois nus et revêtus de corps; toujours les jugements ont été mauvais et bons; car les mauvais jugements, ce sont ceux de cette vie, dictés par la passion ou par l'erreur; les bons jugements, ce sont ceux de l'autre vie, des juges divins, de la sagesse et de la raison : ces deux sortes de jugements ont toujours existé simultanément. Le mythe change le rapport d'infériorité et de supériorité en rapport d'antériorité et de postériorité. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots : autrefois on jugeait et on était jugé revêtu de corps, et maintenant on juge et l'on est jugé nu. La diversité des temps est substituée à celle du rang. Les interprètes n'ont pu parvenir à expliquer ceci, rebutés par la profondeur des expressions de Platon (1).

Qu'entend Platon par : ôter la prévoyance de la mort? Si c'était un bien, pourquoi l'ôter à l'homme? Si c'était un mal, pourquoi le lui avoir donné? Quelques-uns disent que Dieu fit bien de nous ôter la prévoyance de la mort; car, si nous en connaissions le moment, nous pourrions vivre dans l'injustice, et nous préparer à la mort par une conversion d'un moment. L'ignorance où nous sommes sur ce point est donc un très-grand bien, puisque nous sommes obligés de nous conduire constamment comme des êtres raisonnables; mais il faut dire ce que c'est que cette prévoyance d'autrefois et cette ignorance d'aujourd'hui. Il y a trois questions susceptibles d'affirmations contradictoires. 1° L'âme ne vit-elle pas sur la terre revêtue d'un corps et ne périt-elle pas avec lui, ou bien s'en sépare-t-elle et existe-t-elle indépendante et par elle-même? 2° N'est-elle jugée que dans cette vie, ou l'est-elle aussi dans une autre? 3° N'est-elle jugée que par les hommes, ou l'est-elle aussi par une puissance divine? La réponse à une seule de ces trois questions détermine celle qu'on doit faire aux deux autres. Par exemple, si l'âme ne vit que sur la terre et périt avec le corps, il est évident qu'elle n'est jugée que sur la terre et non ailleurs, et qu'elle n'est jugée que par des hommes et non par une puissance divine. De l'autre part, si l'âme existe par elle-même, séparée du corps, il est évident qu'elle est aussi jugée dans une autre vie par une puissance divine et non par des hommes. Le véritable jugement a lieu dans l'autre vie. Quand donc Jupiter nous ôte la prévoyance de notre fin d'ici-bas, il ne nous ôte que notre ignorance et nous enseigne qu'il faut porter nos regards vers le tribunal de l'autre vie. Le mythe est une leçon adressée à Calliclès, leçon qui lui apprend à préférer aux tribunaux d'ici-bas, ceux du monde à venir. C'est dans ce choix que consiste notre liberté. Il dépend de nous d'embrasser ou de rejeter la vertu, et nous ne sommes point soumis à la nécessité.

L'astrologie n'a pas d'existence, car elle détruirait la Providence, les lois, les jugements. Le philosophe Ammonius dit : Je connais des hommes qui, selon l'astrologie, sont nés soumis à l'adultère, et qui cependant restent vertueux par la force de la liberté. Ainsi, la puissance de l'astrologie dépend de la volonté des individus. Si l'on agit selon sa conscience, elle est sans influence et sans effet. Aristote se prononce contre la nécessité, et admet le contingent, *τὸ ἐνδεχόμενον*. Plotin accable l'astrologie par ce dilemme : Les astres sont animés ou inanimés. S'ils sont inanimés, ce qui n'est pas, comment peuvent-ils produire quelque effet, opérant sans âme, *ἀψύχως ἐνεργοῦντα*? S'ils sont animés, et que leur action soit supérieure à la nôtre, *θειοτέρως ἢ καθ' ἡμᾶς ἐνεργεῖ*, comment donnent-ils à l'un la richesse et tous les avantages de ce genre, à l'autre la pauvreté et toutes les autres sortes d'infortune?

Jupiter ordonne à Prométhée d'ôter à l'homme la prévision de la mort: expliquons le mythe poétique de Prométhée. Prométhée est la puissance qui préside à la descente (*καθόδου*) des âmes raisonnables sur la terre. C'est le propre de l'âme raisonnable de savoir antérieurement (*προμηθεῖσθαι*) et de se connaître elle-même avant toutes choses. Les êtres privés de raison, lorsqu'ils reçoivent une impression extérieure, ne distinguent ni cette impression ni eux-mêmes; car avant cette impression, ils ne connaissent rien. Mais l'âme, qui est essentiellement douée de raison, peut déjà discerner le bien et s'y attacher avant de connaître rien qui lui soit étranger. Épiméthée est regardé comme présidant à l'âme privée de raison, parce qu'elle connaît à l'instant de l'impression, et non auparavant, *ἐπὶ τῇ πληγῇ*. Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables. Le feu, c'est l'âme raisonnable elle-même; comme le feu, elle tend à s'élever et s'arrache aux choses d'ici-bas. Pourquoi Prométhée dérobe-t-il le feu? Ce qui est dérobé passe du lieu qui lui est propre à un lieu étranger; c'est-à-dire que l'âme raisonnable descend de sa patrie pour s'exiler sur la terre; c'est le feu dérobé. Pourquoi Prométhée l'enferme-t-il dans une férule? La férule est creuse; c'est le corps périssable dans lequel l'âme est introduite. Pourquoi Prométhée a-t-il dérobé le feu contre la volonté de Jupiter? Ici encore se retrouve le langage propre aux mythes. Prométhée et Jupiter voulaient l'un et l'autre que l'âme restât dans la région divine; mais comme il fallait qu'elle en descendît, le mythe conservant les caractères des personnes, montre

(1) *Ταῦτα δὲ ἐξήγηται οὐκ ἠδυνήθησαν ἑλεῖν διὰ βάθους χωρήσαντες τῶν πλατωνικῶν λέξεων.*

l'état supérieur, c'est-à-dire Jupiter, comme ne voulant pas que l'âme s'abaisse, tandis que l'être inférieur la force de descendre ; il lui donne Pandore, ou le sexe féminin (τὸ θηλυπρεπὲς), c'est-à-dire l'âme privée de raison. En effet, l'âme tombée sur la terre ne peut, comme incorporelle et divine, s'unir immédiatement au corps ; l'âme irrationnelle devient le lien de cette union. Elle s'appelle Pandore parce que chacun des dieux lui fit un don. Ainsi les choses de la terre sont illuminées par le moyen des corps célestes. Comme la lumière éclaire par sa propre énergie, ainsi Dieu, par sa propre énergie, fait le monde ; il fallait donc que le monde fût parfait ; or, ce qui est parfait a un commencement, un milieu, une fin ; le monde devait donc avoir une extrémité, un réceptacle, τρύγα καὶ ἔσχατον, où fussent relégnées les choses qui naissent et celles qui périssent. Hésiode dit que Jupiter nous donna Pandore et que nous la reçûmes aimant nous-mêmes la cause de nos maux ; il veut dire par là que notre âme s'asservit aux passions par l'entremise de l'âme irrationnelle.

LEÇON 49, FOLIO 79 — 80 VERSO.

« Ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκὼς πρότερον ἢ ὑμεῖς — ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστὴν. » « J'étais instruit de ce désordre avant vous. — Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge..., » p. 405-407.

Afin que les voiles dont le mythe couvre la vérité ne nous la dérobent pas entièrement, Platon mêle au mythe une idée vraie. Suivant le mythe, Pluton et ses ministres, c'est-à-dire les puissances angéliques, vont se plaindre à Jupiter. Alors Platon suppose que ce dieu leur répond : Je connaissais avant vous l'abus que vous me dénoncez, et, pour y remédier, j'ai établi juges mes fils. Voyez comme le mythe, fidèle à sa nature, divise ce qui est inséparable, et suppose des degrés et des époques différentes dans l'établissement de l'ordre. Mais en même temps l'erreur se corrige d'elle-même, et ce qui est imparfait nous conduit à ce qui est parfait. Car Platon déclare que Dieu savait déjà ce dont on se plaint. En effet, si Dieu surpasse par son essence les choses de ce monde, comment son intelligence ne saurait-elle pas tout ce qui arrive, lui qui a dit :

J'entends le muet, je comprends sans qu'on parle.

Καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλοῦντος ἀκούω.

Pourquoi les trois juges sont-ils appelés fils de Jupiter? Pourquoi les uns jugent-ils les Asiatiques, et les autres les Européens? D'abord il est ridicule de supposer que des hommes jugent encore dans l'autre monde ; ensuite, comment croire que des dieux engendrent des hommes? De plus, les hommes morts avant les juges n'auraient donc pas été jugés ; enfin les âmes n'ont donc pas toutes des juges, car l'Asie et l'Europe ne composent pas le monde entier, mais seulement la partie que nous habitons ; elles ne s'étendent pas dans la partie opposée de la sphère terrestre. Voici la vérité : chacun est dit symboliquement fils d'un dieu, selon sa manière d'être. Celui qui mène une vie conforme aux lois de l'intelligence, est fils de Saturne, parce qu'il agit comme un dieu. Celui qui pratique la justice, est fils de Jupiter. Comme ces trois hommes, Minos, Rhadamante, Éaque, ont mené une vie juste, on les appelle fils de Jupiter, et le mythe suppose qu'ils jugent dans l'autre vie.

Que signifie l'Asie et l'Europe? L'Asie, contrée orientale, patrie de la lumière, représente les choses célestes ; l'Europe, située à l'occident et plongée dans l'ombre, représente les choses terrestres. L'Asie et l'Europe désignent dans le mythe la vie du ciel et la vie de la terre.

Pourquoi deux juges pour l'Asie, et un seul pour l'Europe? Ne devrait-ce pas être le contraire, puisque les choses célestes que représente l'Asie se rapportent à l'unité, et les choses terrestres que représente l'Europe, à la dualité? Nous répondrons que la supériorité de l'unité sur la dualité est ici conservée ; car que dit le mythe? « Je donnerai à Minos la supériorité ; si Éaque et Rhadamante doutent, ils s'en rapporteront à Minos. » Vous voyez donc comment la dualité est rapportée à l'unité. Mais quoi ! les juges de l'autre vie sont sujets au doute? D'abord le doute engendre la science ; ensuite Platon appelle doute la connaissance dans un degré inférieur relativement à la connaissance divine. Puissances subordonnées, les deux juges dépendent du principe un et universel.

Les juges siégent dans une prairie, et jugent dans un carrefour où aboutissent trois chemins. Qu'est-ce que cette prairie? Les anciens donnent à la génération (γένεσις) le nom d'humide. C'est ainsi qu'il est dit au sujet de l'âme :

Les âmes des mortels périssent par l'humidité.

Ψυχῇσιν βροτεαῖς θανατὸς ὑγροῖσι γενέσθαι.

Le lieu du jugement s'appelle une prairie, à cause de l'humidité et de la variété. Trois chemins y aboutissent, parce qu'entre les âmes qui sortent de ces lieux, les unes s'élèvent, étant dignes de monter vers les cieux, les autres sont précipitées vers la terre, d'autres enfin se rendent dans un lieu intermédiaire.

Le nom de juge vient de ce que le juge sépare, διχάζει, condamne l'injustice et récompense la vertu ; car quand on dit que les âmes s'élèvent et qu'elles descendent, ces mots ne se rapportent pas aux lieux.

Ici parmi les trois chemins Platon n'en désigne que deux, celui du ciel et celui de la terre, et il ne parle plus du chemin intermédiaire qui conduit à la génération, mais c'est à nous de concevoir le milieu, étant donnés les extrêmes.

On trouve plus souvent, dans les mythes des philosophes que dans ceux des poëtes, des démonstrations jetées au milieu du mythe, semblables à l'affabulation des fables d'Ésope. Ainsi l'on pourrait demander comment les juges, habitant toujours l'autre monde, savent ce qui se passe dans celui-ci. Platon répond que la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. Comme le corps conserve quelque temps après la mort les vestiges de ce qu'il a éprouvé pendant la vie, de même l'âme porte la trace de sa vie passée, c'est-à-dire la conscience : les juges, en voyant cette trace, apprennent quelles furent ses actions. Il emploie cette démonstration pour le mythe vulgaire.

LEÇON 50, FOL. 80 VERSO — 82 FIN.

« Ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν. » « Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge..., » jusqu'à la fin, p. 411.

Platon ôte au mythe son caractère poétique, en y ajoutant des démonstrations qui appartiennent proprement au mythe philosophique. Après avoir dit que les juges sont nus, et que les morts gardent leur conscience, il ajoute que les rois sont jugés plus sévèrement. Il cite Tantale, Sisyphe et Titye. Ce dernier est étendu sur la terre, et un vautour lui ronge le foie; le foie signifie qu'il a vécu selon la concupiscence, la terre exprime ses sentiments terrestres. Sisyphe, qui a vécu selon la faculté irascible et ambitieuse, roule une pierre, et ensuite la laisse retomber; car l'âme mal réglée tourne toujours autour des mêmes objets, περὶ αὐτὰ καταρρεῖ; il roule une pierre, corps dur, image de la vie matérielle. Tantale est au milieu des eaux; des fruits sont suspendus au-dessus de sa tête; il veut les cueillir, ils disparaissent, emblème de la vie dominée par l'imagination; c'est ce qu'exprime le fruit qui s'enfuit sans cesse.

On a demandé pourquoi Platon fait Minos et Rhadamante juges d'Asie, tandis que l'un était Libyen et l'autre Crétois? Mais selon les géographes qui divisent la terre que nous habitons en Asie et Europe, la Libye et la Crète font partie de l'Asie.

Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères ne sont condamnées que pour peu de temps, et une fois purifiées, elles s'élèvent, non par rapport au lieu, ce qui est symbolique, mais moralement, par rapport à leur manière d'être. Les âmes coupables de grands crimes sont condamnées à toujours, n'étant jamais purifiées. Quoi donc, le châtiment ne cesse-t-il jamais? Il faut sans doute que la douleur passe sur les souillures contractées par le plaisir; mais le châtiment n'est pas éternel : mieux vaudrait dire que l'âme est périssable. Un châtiment éternel suppose une éternelle méchanceté : alors quel est son but? Il n'en a point; il est inutile, et Dieu et la nature ne font rien en vain. Qu'entend donc Platon par *toujours*, ἀεί? Il y a sept sphères : celle de la lune, celle du soleil, etc. Il y a de plus celle du ciel fixe. Celle de la lune se retrouve à son état primitif plus promptement que les autres; la révolution de cette planète s'opère en trente jours. La révolution du soleil est plus lente; elle dure une année; celle de Jupiter l'est encore plus, elle s'achève en douze ans; celle de Saturne ne s'accomplit qu'en trente. Ainsi les astres ne se retrouvent simultanément à leur point de départ que rarement. Par exemple, Jupiter et Saturne ne se retrouvent simultanément au même point que tous les soixante ans. En effet, Jupiter revenant au même point en douze ans, et Saturne en trente, il est évident que pendant que Jupiter accomplit cinq fois sa révolution, Saturne achève deux fois la sienne. Or trente multiplié par deux égale douze multiplié par cinq, égale soixante. C'est pendant de semblables périodes que les âmes subissent leur châtiment. Les sept sphères finissent aussi par se retrouver dans la même situation par rapport au ciel fixe, mais seulement après plusieurs myriades d'années. Par le mot *toujours*, Platon entend la période de temps qu'elles emploient à cette grande révolution. Les âmes des parricides et celles des autres grands criminels sont punies à toujours, c'est-à-dire pendant toute la durée de cette période. Mais, dit-on, si un parricide mourait aujourd'hui, et que la grande révolution des sept sphères s'achevât dans six ans, on dans six mois, ou dans six jours, ne serait-il puni que pendant cet intervalle? Non, mais si la période est de mille ans, ils souffre pendant mille ans, à compter du jour de sa mort. L'âme elle-même se corrige, mais peu à peu; et ensuite, selon son mérite propre, elle reprend de nouveau ses organes sur cette terre dans l'état où les a laissés sa première vie.

On peut dire aussi que les âmes souffrent ces supplices par l'imagination, et qu'elles s'épouvantent à l'aspect des filles aux yeux sanglants, comme parle le tragique. Sachez que les âmes qui doivent être purifiées ne sont pas seulement châtiées dans l'autre monde, mais encore dans celui-ci : quelquefois même, n'ayant pas été purifiées dans le premier, elles le sont sur la terre. Le châtiment les améliore et les rend plus susceptibles de purification. Car, au fond, rien ne purifie l'âme, si ce n'est la reconnaissance intérieure de ses fautes, reconnaissance qui ne s'accomplit que par la vertu. Et celle-ci n'a reçu son nom, ἀρετή, que parce qu'elle doit être embrassée pour elle-même, αἱρετή. Ce n'est donc pas le châtiment qui purifie l'âme, mais l'amendement, de même que le médecin ne peut seul opérer la guérison, si le malade ne suit le régime qu'il lui prescrit. L'âme, en arrivant sur la terre, oublie les châtiments de l'autre monde; car si elle conservait toujours ses souvenirs, elle ne pourrait pécher. Or

l'oubli lui a été donné pour son bien, car autrement elle pratiquerait la vertu sans désintéressement et sans liberté. L'âme est donc châtiée, même dans ce monde ; mais elle paraît surtout se purifier dans l'autre, car la vie incorporelle, dont elle jouit alors, est plus propre à sa nature.

« L'un et l'autre porte ses jugements, tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart : il a un sceptre d'or... p. 410. » « Ῥάβδον ἔχων... Χρυσοῦν σκῆπτρον. »

La baguette signifie la marche droite et égale de la justice. Le sceptre est le signe de l'égalité ; il est d'or, c'est-à-dire immatériel, car l'égalité est immatérielle, dégagée de tout intérêt. L'or désigne ce qui est immatériel, parce que seul, de tous les corps, il est incorruptible.

« Arrivé en présence de son juge, le fils d'Égine, quand il l'aura pris... p. 411. » « Τὸν Αἰγίνης υἱόν. »

Platon met cette périphrase : fils d'Égine, parce que Calliclès était Éginète.

FIN DES NOUVEAUX FRAGMENTS.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Toute vraie philosophie a un principe et un but; son principe est la métaphysique, son but est la morale et la politique. Sans la métaphysique la science est obscure et incertaine; sans la morale et la politique elle est vaine et chimérique. Cette connexion nécessaire de la métaphysique et de la morale est une loi qui s'applique à toutes les époques de la pensée : le passé l'a reproduite invariablement, le présent la réclame avec d'autant plus de force que le caractère propre de la science aujourd'hui est précisément la recherche des résultats pratiques, dans toute spéculation.

Une grave lacune nous a frappé dans les nombreux écrits de M. Cousin : la psychologie, la théodicée, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie y sont à peu près exclusivement représentées : la morale et la politique n'y figurent qu'en de rares et courts fragments. Je sais bien que si la science morale proprement dite se montre peu dans les livres de l'illustre écrivain, le sentiment moral y est partout, qu'il inspire et vivifie sa psychologie, sa théodicée, sa philosophie de l'histoire : mais le sentiment moral ne remplace point la science. M. Cousin l'avait si bien senti que, dans son enseignement public de 1819 et 1820, il avait développé une théorie des devoirs et des droits. Malheureusement il n'est resté de cette théorie qu'un souvenir profond religieusement conservé dans l'âme des jeunes gens qui se pressaient alors autour de la chaire de l'éloquent professeur. A ceux-là un tel souvenir peut suffire. Mais les jeunes adeptes de la philosophie qui n'ont point entendu M. Cousin et qui n'ont pu hériter des traditions devaient vivement regretter de rester étrangers à un enseignement qui avait tant contribué à former l'esprit moral et politique de la jeunesse. Nous croyons donc avoir répondu à leur désir en obtenant de M. Cousin la permission de publier ces leçons (1). Nous avons conservé la pensée de l'auteur le plus fidèlement qu'il nous a été possible; pour le style, ne pouvant le reproduire, nous ne devions pas même tenter de l'imiter, sachant bien qu'on n'imite pas le style d'un grand écrivain. En laissant reparaître sous une forme froide et décolorée une pensée sur laquelle son imagination et sa sensibilité avaient répandu tant d'éclat et de vie, M. Cousin a sacrifié le soin de sa réputation au désir d'être utile. Heureux encore s'il retrouve dans cette esquisse affaiblie les véritables traits de son enseignement !

Dans un cours qui comprenait les années 1819 et 1820, M. Cousin conçut et réalisa un vaste plan. Toute la philosophie morale du dernier siècle se résume en trois grandes doctrines, savoir, le sensualisme d'Helvétius et de Saint-Lambert, le spiritualisme timide de l'école écossaise, le spiritualisme absolu de l'école allemande. C'est de ces trois doctrines que M. Cousin entreprit l'histoire et la critique. Le volume que nous publions ne traite que des systèmes moraux de la philosophie française; il comprend aussi l'analyse et l'appréciation des doctrines morales et politiques de Hobbes, le plus rigoureux publiciste de l'école de la sensation.

Dans ce livre, M. Cousin fait deux choses : il ruine la doctrine de l'intérêt; il pose les vrais principes de la science des devoirs.

Toute morale vraiment systématique relève d'un principe métaphysique. La morale de l'intérêt et du plaisir dérive de la philosophie de la sensation : c'est Locke et Condillac qui ont pro-

(1) L'exactitude étant le seul mérite de ce travail, mon devoir est de le renvoyer aux élèves de l'école Normale dont les rédactions m'ont été confiées. MM. Rinn, Dunoyer, Théry et Bouillet.

duit Helvétius et Saint Lambert. Une critique générale de la métaphysique de l'école sensualiste était donc nécessaire. La réfutation des principes métaphysiques et moraux du sensualisme a perdu de son importance depuis que, sur les ruines de la philosophie de la sensation, s'est élevée une doctrine plus vraie et plus digne de la nature humaine. Mais quand M. Cousin éleva la voix pour protester, cette triste morale de l'intérêt régnait encore exclusivement dans la science. Déjà sans doute avait commencé une réaction en faveur du spiritualisme; mais M. Royer-Collard et M. Maine de Biran, qui en furent les organes les plus puissants et les plus graves, ne touchèrent point à la question morale; en sorte que la doctrine de l'intérêt retenait sous son joug presque tous les moralistes qui ne puisaient pas leurs inspirations dans la religion ou dans le sens commun. L'énergique protestation de M. Cousin, faite au nom de la raison et de la science, arracha à la philosophie de la sensation toutes les âmes généreuses, et, grâce aux efforts du professeur, la doctrine du devoir hérita peu à peu de la popularité dont avait joui si longtemps la morale de l'intérêt.

Mais ce n'était là qu'un résultat négatif : la loi du bien et du juste avait remplacé la règle de l'utile; il restait à définir le principe du bien et de la justice. Or, où trouver ce principe? L'école sensualiste avait cherché dans l'homme même la règle de nos actions; elle avait découvert un principe simple, clair et accessible à tous, et c'est là ce qui explique sa grande popularité et son triomphe passager sur des doctrines bien supérieures. Mais ce principe était indigne d'un être moral. D'autres écoles avaient cherché un principe digne de l'homme dans des spéculations mystiques ou théologiques; mais soit que le principe qu'elles avaient découvert fût trop élevé pour pouvoir descendre dans la pratique, soit qu'il fût dans une dépendance trop étroite de la religion, il n'avait point satisfait les habitudes scientifiques de l'esprit moderne. Le problème à résoudre était donc de trouver un principe qui fût simple et clair, mais qui en même temps pût être érigé en règle morale. Déjà le stoïcisme avait séparé la morale de la religion; il avait dit : La loi de l'homme est de rester fidèle à sa nature; or, il est essentiellement raisonnable; sa loi est donc d'obéir à la raison. Cela était vrai : la raison est le principe moral de toutes nos actions; elle seule juge le bien et le mal, mais elle juge sur des données que lui fournit la conscience. Livrée à elle-même, elle n'irait pas au delà de cette maxime générale : Il faut faire ce qui est bien et ce qui est juste. Le principe des stoïciens ne suffit donc pas. Il faut obéir à la raison, répéta M. Cousin d'après les stoïciens; mais que dit la raison? Que la nature de l'homme étant la liberté, sa destinée et par conséquent sa loi est de maintenir et de fortifier cette liberté vis-à-vis de la nature et de la société. Être libre, reste libre, tel est le principe de tous nos devoirs.

Quant à nos droits, j'ose dire que ce livre est le premier où l'origine en ait été clairement indiquée. L'expérience avait consacré trois principes de gouvernement, le droit divin, la souveraineté du nombre, ou l'empire de la force; la science, loin de protester, n'avait vu rien de mieux à faire que d'en démontrer la légitimité. M. Cousin invoqua le premier la souveraineté de la raison. Rien de plus simple que sa théorie; elle n'est qu'une application rigoureuse des principes posés dans sa morale. En effet, la liberté se retrouvant identiquement dans tous les membres de la famille humaine, ils sont tous égaux; s'ils sont égaux, ils jouissent tous des mêmes droits. Ces droits, qu'il faut appeler droits *sociaux* par opposition aux droits *politiques* proprement dits, sont universels, immuables, imprescriptibles, et forment le code du *droit naturel*, dont toute grande constitution n'est qu'une formule plus ou moins complète. Ainsi, une constitution n'est légitime qu'à la condition de représenter les principes impérissables du droit naturel, qui est la plus haute révélation de la raison. La vraie origine du droit et du pouvoir, le principe unique des gouvernements, c'est la raison et la justice; entendu autrement, le droit divin est chimérique; la force n'engendre pas plus le droit que la matière n'engendre l'esprit; quant à la souveraineté de la volonté, soit individuelle, soit générale, soit même universelle, elle n'est pas moins illégitime.

Cette politique nouvelle fondait le gouvernement constitutionnel sur une base inébranlable; elle était donc évidemment conservatrice, et elle devait avoir pour adversaires tous les ennemis de ce gouvernement. Ils lui vinrent en effet de toute part : attaquée à la fois par l'esprit révolutionnaire et par le mauvais génie de la restauration, elle sut résister et s'établir peu à peu dans le domaine de la science. Aujourd'hui, elle n'a plus guère d'ennemis que les passions et les préjugés; le jour où de la science elle aura passé dans la société, et y aura remplacé la croyance au droit divin et le principe de la souveraineté du nombre, les peuples n'auront plus à craindre le despotisme et l'anarchie.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

PREMIÈRE PARTIE. — ÉCOLE SENSUALISTE.

PREMIÈRE LEÇON.

Plan du cours. — Définition de la science. — Recherche d'un principe scientifique qui puisse servir de base à une théorie morale. — Que ce principe est la liberté transformée en loi par la raison. — Formule générale de la morale : Être libre, reste libre. — Conséquence de cette formule : 1° devoirs individuels : tempérance en toute chose et empire sur soi ; 2° droit naturel : sûreté personnelle, liberté dans la philosophie, dans la religion, dans les arts, dans l'industrie, dans le commerce ; droit de propriété, droit de donation et de transmission ; 3° droit politique : garanties des citoyens vis-à-vis du pouvoir, garanties du pouvoir vis-à-vis des citoyens ; 4° droit des gens : qu'il n'est que l'application du droit naturel aux nations. — Définition de la raison. — Pourquoi l'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle doit être l'objet de ce cours. — Classification des écoles philosophiques, d'après la distinction des faits de conscience. — École sensualiste du XVIIIe siècle : Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert. — Par quel lien la philosophie de Hobbes se rattache aux doctrines sensualistes du XVIIIe siècle. — Philosophes écossais : Reid, Dugald-Stewart, Ferguson, Hutcheson, Price, Adam Smith. — Philosophes allemands : Kant, Fichte.

Je me propose de vous faire connaître la philosophie morale du XVIIIe siècle, et d'apprécier les principaux systèmes dont elle se compose, à l'aide des principes auxquels nous ont conduit nos propres réflexions. Ce cours aura donc un double caractère : il sera dogmatique et historique tout à la fois. Dans cette première leçon, je me bornerai à vous en tracer le plan.

La morale est la science des règles qui doivent diriger notre conduite ; elle comprend deux parties : l'une toute spéculative, où l'on établit l'existence, dans la conscience humaine, des notions du bien, du devoir, de la vertu ; l'autre toute pratique, où l'on applique ces notions fondamentales aux diverses circonstances de la vie. La partie spéculative constitue la science même du devoir, la partie pratique, la science de nos devoirs. Parmi nos devoirs, il en est qui se renferment dans la sphère d'activité personnelle ; il en est d'autres qui la dépassent et tombent dans la sphère d'activité sociale : les premiers devoirs sont dits devoirs individuels, les seconds, devoirs sociaux. Nos devoirs sociaux diffèrent de nature et d'importance, selon que nos semblables nous apparaissent comme hommes, comme citoyens, comme nations : de là le droit naturel, le droit politique, le droit des gens. Enfin, les diverses parties de la morale énumérées, il reste à les unir entre elles et à en former un véritable corps de science. Pour cela, il faudrait trouver dans l'observation des faits une formule simple et d'une évidente vérité, assez générale pour comprendre toutes ces parties, assez pratique pour que chacune d'elles pût s'en déduire rigoureusement. Cette formule sera le principe de toutes nos croyances morales et politiques. A l'homme qui veut être profondément honnête, patriote, il faut plus que des exemples, de l'enthousiasme et des inspira-

tions de conscience ; sa foi doit reposer sur un principe scientifique comme sur la seule base inébranlable. L'enthousiasme se calme, les exemples passent, les inspirations de conscience s'évanouissent ; la science seule reste, et avec la science les mâles vertus.

Qu'est-ce que la science ? La science est une connaissance sans doute, mais elle n'est pas toute connaissance. Ainsi, percevoir tel état extérieur des objets n'est pas savoir dans le sens propre du mot : pourquoi ? Parce que les objets varient au moins dans leur apparence sous l'œil même qui les observe ; parce qu'ils changent incessamment de forme, de couleur, de volume, de position. Aussi ma pensée ne peut-elle s'attacher définitivement à une pareille matière ; je la sens devenir incertaine, fugitive, flottante, comme son objet ; elle commence et finit par la sensation ; elle ne s'élève pas jusqu'à l'idée. La variabilité n'est pas le seul vice de ce genre de connaissance. Toute perception des phénomènes naturels est relative à la nature de l'instrument par lequel le sujet perçoit. Une surface m'apparaît comme ronde, carrée ou triangulaire ; mais la raison m'avertit que la réalité extérieure n'a point, absolument parlant, la forme que lui prêtent mes sens, et qu'il n'y a de figures régulièrement rondes, carrées ou triangulaires, que dans l'idéal géométrique. Je cite encore un exemple. Je suppose qu'un phénomène se produise avec une extrême rapidité : j'affirmerai alors que ce phénomène n'a duré qu'un instant : or l'instant est dans le temps ce que l'atome est dans l'étendue, un point simple et indivisible. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que l'instant comme l'atome n'est simple et indivisible que relativement à nos moyens de mesurer la durée et de diviser l'étendue. Avec des sens et des instruments auxiliaires supérieurs, mon esprit ne trouverait ni instant ni atome là où s'arrête actuellement ma division dans le temps et dans l'espace. Il en est de même dans toute sensation et aussi de toute perception sensible. Ce que l'observation a déclaré simple, fixe, réel, la raison le proclame divisible, fugitif, apparent. C'est assez dire que ce genre de savoir ne peut satisfaire l'éternel besoin de connaître que l'homme a reçu de la nature.

Maintenant, si je parvenais à savoir les lois qui règlent ces perpétuelles variations des phénomènes individuels, je pourrais toujours, à l'aide de ces lois, déterminer par la pensée, dans un temps donné, le mode d'apparition et les propriétés de ces phénomènes. Ici mon esprit n'est plus borné à une sensation si fugitive qu'on ne peut dire si elle appartient au présent, au passé ou à l'avenir ; il s'étend à la conception d'une immense série de phénomènes ; il embrasse toutes les parties de la durée. En outre, savoir la loi de ce qui varie, c'est savoir l'invariable au moins relativement à ce qui varie ; car une loi ne règle et ne gouverne une série de changements qu'autant qu'elle est elle même un principe d'unité et de fixité. A ce titre, mon esprit trouve déjà dans la connaissance des lois naturelles un point d'arrêt. Mais ce savoir, bien que fort supérieur au premier, ne nous satisfait pas encore, car, vu de près, il trahit bientôt son caractère relatif et variable. Il est relatif, en ce qu'il n'est vrai que pour un certain ordre de choses, et que ces lois n'embrassent pas l'ensemble de l'univers ; il est variable, en ce que ces lois, tout en réglant les variations des phénomènes, changent avec eux et comme eux.

N'y a-t-il pas un dernier genre de savoir vers lequel tende l'intelligence ? Parmi les lois et les principes des phénomènes qui se passent sous nos yeux, il en est auxquels la raison reconnaît les caractères suivants : 1° Ils ne participent en aucune manière à la variabilité des phénomènes ; 2° leurs modes d'existence sont rigoureusement déterminés, en sorte que nous ne concevons pas qu'ils puissent changer, selon le point de vue de notre esprit, ou la nature de nos sens ; 3° ils embrassent toute réalité dans le temps comme dans l'espace ; 4° non-seulement ils existent, mais encore il est impossible qu'ils n'existent pas. En résumé, la raison conçoit ces lois et ces principes comme immuables, absolus, universels et nécessaires. Parvenu à ce genre de savoir, l'esprit n'imagine rien au delà ; il s'y arrête comme au terme de la science, mais il y aspire sans relâche et sans repos, jusqu'à ce qu'il l'ait atteint ; il y tend par un mouvement plus ou moins rapide, mais toujours irrésistible. Le fait, la loi empirique, le principe nécessaire, forment les trois degrés successifs de la pensée humaine : la pensée traverse rapidement le fait, s'arrête quelque temps dans la loi empirique, et ne se repose qu'au sein du principe nécessaire. Et en effet, il n'y a de sécurité, de calme, je dirais presque de bonheur pour la pensée, que là où elle n'a plus de question à faire, plus d'explications à demander. Or le fait n'est pas le terme naturel de la pensée, car le fait a une raison que l'esprit peut ignorer, mais qu'il conçoit nécessairement, une raison qui est extérieure et supérieure au fait. La loi empirique aussi a sa raison ; il n'y a que les esprits légers et superficiels qui prétendent qu'elle se suffit à elle-même, et renferme intérieurement son principe d'existence. La loi nécessaire, et, en général, la vérité nécessaire seule s'explique par elle-même. Je puis demander la raison de la chute de tel corps, on me répondra que c'est la loi de gravitation terrestre ; je puis demander encore la raison de la gravitation terrestre, on me répondra que c'est la loi d'attraction universelle. Mais si je demande quelle est la raison de l'attraction universelle, la science n'a plus rien à me répondre : c'est qu'à cette hauteur toute explication devient impossible. Ainsi, la vérité nécessaire et

absolue, tel est le but et le terme des efforts de la pensée, tel est l'idéal de la science. Les anciens l'avaient bien compris; ils définissaient la science, la connaissance de l'immuable (*nulla est fluxorum scientia*); Platon faisait de la philosophie la science de l'universel; Aristote y voyait la science des premiers principes. La définition des modernes est conforme à cette doctrine, et la reproduit sous une forme différente : la science, disons nous, c'est la connaissance de la vérité absolue.

Maintenant, si l'absolu est le principe de la science, il est le principe de la science morale; toute recherche vraiment scientifique dans cet ordre de vérités doit donc tendre également à l'absolu comme à son but. Mais comment y parviendra-t-elle? Essayons de l'expliquer. L'absolu existe sans doute indépendamment de l'intuition de l'esprit, mais il ne se révèle à lui que dans le relatif; et par le relatif le principe se cache sous le fait, la raison sous l'observation. La science a pour objet et pour but le principe, mais elle a pour matière et pour condition le fait; elle est bien l'œuvre de la raison, mais de la raison servie par l'observation. De là la nécessité absolue de l'observation dans toute recherche scientifique. Oui, nous ne saurions trop le répéter, l'absolu est le but de la science dans le présent et dans l'avenir, comme dans le passé, mais l'observation en est la méthode. Vide d'absolu, la science perd sa force, sa beauté, sa grandeur; privée d'observation, elle cesse d'être positive et retombe dans l'hypothèse.

Reste à savoir dans quelle sphère de phénomènes doit se renfermer notre observation, et dans cette sphère même quel fait conduira la raison au principe qu'elle cherche. D'abord, il est clair que notre sphère d'observation ne peut être que la conscience, source féconde, source unique des faits et des principes moraux. Maintenant, que les faits à observer soient intérieurs ou extérieurs, immatériels ou matériels, physiques ou moraux, peu importe, il faut toujours observer. Le problème moral se réduit à une question de fait : pour la résoudre, nous n'invoquerons ui la définition, ni le raisonnement, ni l'hypothèse; nous ferons appel à l'expérience. A chaque science sa méthode, à la vieille scolastique la définition, à la géométrie le raisonnement, à l'ancienne métaphysique l'hypothèse, à la philosophie actuelle l'observation. Il est temps de transporter dans la philosophie, et ici dans la philosophie morale, la méthode qui, appliquée avec suite et rigueur, a produit de si grands r. sultats en chimie, en physique, en physiologie, en histoire naturelle.

Y a-t-il ou n'y a-t-il pas en moi-même un fait renfermant le principe que je cherche? Pour le savoir, je vais interroger les principaux faits de la conscience humaine; je commence par la sensibilité.

Sentir, c'est jouir et souffrir, c'est encore aimer et haïr, espérer et craindre. Est-il un seul de ces faits d'où ma raison puisse tirer un principe moral? Je ne le crois pas. En effet, je conviens que jouir est un bien, que souffrir est un mal; mais quel principe de conduite, quelle règle morale ferai-je sortir de là? Je vois bien qu'on peut en déduire et qu'une célèbre école de moralistes en a déduit la formule suivante : Rechercher le plaisir et fuir la douleur. Mais cette formule n'a rien d'absolu, car il est des cas où je dois fuir le plaisir et rechercher la douleur. Elle n'a d'ailleurs aucun caractère moral, par cela même que nul ne se croit obligé à rechercher le plaisir et à fuir la douleur, et que le précepte qui s'y trouve exprimé nous apparaît comme un conseil de prudence, jamais comme un devoir. On aura donc beau interroger la sensation, on n'en tirera pas une règle obligatoire. Mais cette règle ne pourra-t-elle pas sortir de la passion? Sentir, c'est aussi, avons-nous dit, aimer et haïr, espérer et craindre. Or, sur l'amour et la haine, sur la crainte et l'espérance, on ne peut fonder qu'une loi de conduite, savoir : rechercher l'objet de son amour et de ses espérances, et fuir l'objet de sa haine et de ses craintes. Est-ce là encore une loi absolue et vraiment morale? Non, elle n'est pas absolue, puisque nous concevons tel cas où il faille braver une crainte et renoncer à une espérance; elle n'est pas morale, car il n'y a pas obligation pour nous à la suivre. Si nous y manquons, on pourra bien nous accuser d'imprudence, mais jamais d'immoralité. Tout effort qui tendrait à tirer la loi morale de l'espérance ou de la crainte ne serait pas moins impuissant, dût-on s'adresser aux espérances et aux craintes d'un autre monde, pour en faire le principe de nos devoirs. Je ne nie pas la supériorité des passions religieuses sur toutes les passions de ce monde, mais tel est le vice radical des passions que la crainte et l'espérance conservent partout leur caractère intéressé. Il n'est que trop vrai qu'elles ne changent pas de nature en changeant de théâtre, et qu'au ciel comme sur la terre elles se réduisent à un calcul d'intérêt bien entendu!

Ainsi, la raison ne peut tirer la loi morale de la sensibilité. Mais sentir n'est pas le fait unique de la nature humaine, il n'en est même pas le plus intime, ni le plus caractéristique. Qu'est-ce que la sensation? Qu'est-ce que la passion? Des modifications et non des actes du MOI; ces faits se produisent dans le MOI, il est vrai, sans quoi ils ne tomberaient pas sous l'œil de la conscience, mais ce n'est pas le MOI qui les produit; le MOI intervient seulement comme sujet, jamais comme cause dans la production des phénomènes sensitifs. Ce qui le prouve, c'est qu'ils se développent sans la volonté et souvent malgré la volonté du MOI. La philosophie qui se bornerait à l'analyse de la sensibilité méconnaîtrait donc la vraie nature de l'homme et le mutilerait dans la partie la plus essentielle et la plus

vitale de son être. Il est au fond de la conscience un autre fait encore, un fait qui, pour être moins apparent que la sensibilité, n'en est que plus profond et plus intime, un fait qui révèle la spontanéité, la personnalité, l'essence propre de l'être humain. Que je souffre ou que je jouisse, que je craigne ou que j'espère, mes plaisirs et mes douleurs, mes craintes et mes espérances varient sans cesse ; mais moi je persiste toujours le même : tout change autour de moi ; moi seul reste immuable. Au sein d'une atmosphère de phénomènes qui varient et se succèdent à l'infini, je conserve mon unité et mon identité. Je me surprends, tout à la fois, comme sujet et comme cause ; comme sujet des sensations, comme cause des actes volontaires qui surviennent dans ma conscience : à ce double titre je me distingue et me sépare de tout ce qui n'est pas moi. Je fais plus, je m'oppose, je résiste à toute action qui vient d'ailleurs ; je méprise mes plaisirs, je m'applaudis de mes douleurs, je me ris de mes craintes et de mes espérances ; je repousse les atteintes de cette nature qui m'environne et j'en triomphe souvent, je la brave même quand elle m'écrase. Et d'où vient cela ? Comment le MOI peut-il réagir, réagir avec tant d'énergie contre les forces aveugles qui le pressent de toute part ? C'est que le MOI aussi est une force, mais une force qui n'agit pas sans la conscience de son action, une force qui ne tire que d'elle-même ses mouvements et ses actes, une force libre enfin, qui commence ses actes, les suspend, les continue, les achève à son gré, sans qu'aucune force étrangère intervienne pour gêner ou favoriser son action. Oui, l'homme est libre ; car il exerce sur certains actes de sa vie un empire absolu ; je sais que cet empire ne s'étend pas également à tous ses mouvements ; l'homme n'est libre que dans la sphère des actes volontaires ; mais là il est pleinement et absolument libre ; là il défie la tyrannie des causes extérieures : le vrai sanctuaire de la liberté, c'est la volonté. Voici donc un fait nouveau tout aussi positif que la sensation et la passion, et qui, nous éclairant sur la nature intime de l'homme, doit nous conduire à de graves conséquences. Mais avant tout je tiens à le constater et à le mettre hors de question. La liberté n'est pas une simple croyance, comme le veut Kant, c'est un fait, un fait égal en certitude à tout ce qu'il y a de plus certain ; on peut la nier en théorie, on la reconnaît nécessairement en pratique ; tous les sentiments de l'homme la supposent, tous ses actes l'expliquent. Il croit à la liberté quand il approuve, blâme, estime, méprise, admire ; il y croit encore quand il conseille, invite, menace, dirige.

Voyons maintenant si du fait de liberté je pourrai tirer ce principe absolu que m'a refusé la sensibilité et sans lequel il n'y a pas de science morale. Ici, on pourra m'arrêter et me dire : Est-ce que jamais un fait peut contenir un principe ? Non sans doute : en fait n'est pas et ne peut pas devenir un principe ; du fait au principe, il n'y a pas de transition possible ; un abîme les sépare. La source du principe n'est donc ni la liberté ni la sensibilité, mais seulement la raison. Mais un fait peut servir de matière, de condition, d'occasion à la raison, pour concevoir le principe. Or j'ai reconnu que la sensibilité ne fournit point matière à un principe par cela même que la raison, en s'appliquant au fait sensitif, sensation ou passion, n'en peut faire sortir une vraie loi morale. Que pense maintenant la raison sur le fait de liberté ? Je suis une force libre ; je ne dois donc pas être confondu avec ces forces aveugles, mécaniques ou instinctives, qui ont leur siége dans la nature et dans le corps ; à titre de force libre, je me reconnais une personne, une âme, un esprit ; une personne, il est vrai, qui marche en heurtant sans cesse les choses ; une âme qui s'agite dans les entraves d'un corps ; un esprit qui ne vit que dans la matière et que ce contact condamne à l'alternative de la veille et du sommeil. Voilà ce que ma conscience m'atteste. Qu'en pense ma raison quand elle vient à y réfléchir ? Quelle destinée m'assigne-t-elle ? Quel principe moral peut-elle établir sur un pareil fait ? Ma raison ne peut mettre en regard la liberté et la fatalité, la personne et la chose, l'âme et le corps, l'esprit et la matière, sans prononcer l'évidente supériorité de la liberté sur la fatalité ; de la personne sur la chose, de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière. Partout où elle reconnaît l'être libre, la personne, l'âme, l'esprit, elle proclame qu'il y a là un principe noble et saint, en opposition à la chose, au corps, à la matière, qu'elle déclare sans valeur et sans dignité. Or, puisque ce principe vraiment divin est en moi, puisqu'il est moi tout entier, n'ai-je pas le devoir, le devoir absolu d'y rester fidèle et de ne pas descendre au rôle d'un principe inférieur ? Dieu m'a fait libre, je dois donc rester libre ; il m'a fait âme et esprit, je dois donc, autant que me le permet le théâtre sur lequel je me déploie, vivre de la vie de l'âme et de l'esprit. Les physiologistes ont défini avec vérité la vie du corps une lutte constante du principe vital contre tous les principes extérieurs ; je définirais volontiers la vie de l'âme, la lutte du MOI contre le NON-MOI, de la liberté contre la fatalité, de la personne contre la chose. C'est ainsi qu'à l'occasion d'un simple fait, du fait de liberté, ma raison me révèle ma nature et ma destinée dans toute leur grandeur et toute leur beauté.

Notre principe est trouvé ; il reste à savoir s'il satisfait à toutes les conditions d'une vraie loi morale. Ce qui me frappe d'abord dans ce principe, c'est sa parfaite simplicité. Être libre, reste libre, c'est-à-dire reste fidèle à ta nature, qui est la liberté. *Sequere*

naturam, comme disaient les stoïciens. En effet, comment la loi de l'homme, aussi bien que de tout être, ne serait-elle pas de suivre sa nature? Si des moralistes ont abusé de ce principe, s'ils en ont conclu que l'homme n'a d'autre règle que son plaisir, son penchant ou son intérêt, c'est qu'ils ont méconnu sa vraie nature. L'homme est un être double, à ne le considérer que superficiellement : en lui coexistent l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la liberté et la fatalité, la personne et la chose; mais le principe qu'on nomme matière, corps, chose, fatalité, ne forme de la nature humaine que l'enveloppe extérieure; l'essence propre de l'homme réside tout entière dans l'esprit, l'âme, la liberté et la personnalité! Que l'homme suive donc sans crainte sa nature, et sa vie sera noble et sainte, parce que la noblesse et la sainteté de sa nature s'y réfléchiront! La simplicité n'est pas le seul mérite de notre principe, il est encore absolu, c'est-à-dire vrai pour tous les cas, dans tous les lieux, à toutes les époques. Où, quand et comment ne serait-ce plus un devoir pour l'homme de rester personne et de ne jamais se confondre avec les choses? Ce principe est en outre obligatoire, car lorsque ma raison me dit : Être libre, reste libre, elle ne me propose plus un conseil, elle m'impose un devoir. Il est d'ailleurs immédiat et irréductible, puisqu'il ne repose sur aucun principe antérieur et supérieur, et qu'il se suffit pleinement à lui-même. Où est la loi première d'où dérive cette loi : Tu es libre, reste libre? Enfin, et c'est là ce qui le relève singulièrement à nos yeux, il est le fruit de l'expérience. Ce n'est point à la spéculation que nous le devons, mais bien à l'observation. Nous ne l'avons pas fait descendre à grand'peine et à force de logique d'un monde idéal; nous l'avons puisé à la source de la réalité, de la réalité intime et vivante, à la source de la conscience.

Le principe de la science morale étant reconnu et formulé, je n'ai plus qu'à le presser pour en faire sortir de nombreuses et importantes conséquences.

Je suis une personne, quelle doit être ma conduite vis-à-vis des choses? Je puis, je dois même entrer en communication avec les objets qui m'entourent, m'y mêler librement, mais sans m'y confondre. Ma loi, ma loi éternelle, c'est l'indépendance de la personne en face des choses, de l'esprit en face de la matière, de l'âme en face du corps. Tout commerce entre ces deux principes est une profanation du principe supérieur; plus le commerce est intime, plus la profanation est impie; s'il aboutit à l'absorption de la personne dans les choses, de l'esprit dans la matière, il engendre le suicide moral de l'être humain. La diversité des cas où la personne peut se confondre avec les choses constitue la série des tentations qui nous assiégent. Qu'un homme se soit livré à quelque excès dans l'usage des aliments que la nature a rendus nécessaires à l'entretien du principe vital : dans cet état, le MOI appesanti perd sa vigueur et son activité, il s'abandonne aux impressions du dehors, il vit sous les lois et comme sous le bon plaisir du NON-MOI, il en est l'esclave, et cet esclavage le dégrade, parce qu'il lui vient d'un principe inférieur. En résumé, tempérance, empire sur soi-même, force et pureté de l'âme, telle est la loi que la raison nous impose dans nos rapports avec les choses, tel est le principe de la morale individuelle.

Les rapports avec les choses ne sont pas les seuls que j'aie à soutenir. Je rencontre un homme, je puis d'abord, ignorant sa qualité d'être libre, le traiter comme une chose, me l'approprier, le briser, le détruire. Mais d'un seul mot, cet être me désarme : Je suis libre, me dit-il : et aussitôt je sens s'évanouir tous les droits que je m'attribuais sur lui; je comprends que, comme être libre, il est mon semblable, mon égal, mon frère; qu'il est donc saint et inviolable comme moi. Ce respect de la personne humaine, je l'étends à tous les hommes et j'en fais la base de toutes les relations sociales. Tous les hommes sont égaux, non pas en sensibilité, en intelligence, ou en forces physiques, mais en liberté; on pense avec plus ou moins de profondeur, on sent avec plus ou moins de vivacité, on agit au dehors avec plus ou moins d'énergie, mais on n'est pas plus ou moins libre, on est libre ou on ne l'est pas. Tous ne font pas le même usage de leur liberté, tous n'en tirent pas le même parti, mais tous sont également capables d'actes libres, tous ont la puissance de vouloir, même quand ils ne veulent pas ou que leur vouloir ne peut se réaliser par des mouvements extérieurs. C'est donc l'identité de liberté qui constitue l'égalité des divers membres de la grande famille humaine et qui crée à tous le même droit au respect de la personne. Qu'on ne dise pas qu'en fondant la loi morale sur la liberté, j'exalte l'orgueil du MOI, que je le remplis d'égoïsme et que je l'arme contre la société. Oui, je veux que l'individu sente sa liberté, sa dignité, ses droits, mais je veux aussi qu'il reconnaisse la liberté, la dignité, les droits de ses semblables. Le sentiment de la liberté, je le sais, quand on ne regarde qu'en soi, engendre dans l'individu l'esprit de guerre et de révolte contre la société. Mais ce même sentiment de la liberté, quand je regarde autour de moi et que j'aperçois partout des natures libres comme moi, saintes comme moi, me fait comprendre et aimer la justice, m'inspire l'estime et la bienveillance pour l'homme, cet être si grand et si haut placé dans l'échelle des êtres, me dispose enfin à la paix et au dévouement.

Notre principe est donc vrai, il est bon, il est so-

cial ; ne craignons pas d'en déduire toutes les conséquences.

Première conséquence. — Si la personne humaine est sainte, elle l'est dans toute sa nature et particulièrement dans ses actes intérieurs, dans ses sentiments, dans ses pensées, dans ses déterminations volontaires. De là le respect dû à la philosophie, à la religion, aux arts, à l'industrie, au commerce, à toutes les productions de la liberté ; je dis respect et non pas simplement tolérance, car on ne tolère point le droit, on le respecte.

Deuxième conséquence. — Ma liberté, qui est sainte, a besoin pour agir au dehors d'un instrument qu'on appelle le corps ; le corps participe donc à la sainteté de ma liberté ; il est donc inviolable lui-même. De là le principe de la liberté individuelle.

Troisième conséquence. — Ma liberté, pour agir au dehors, a besoin, soit d'un théâtre, soit d'une matière, en d'autres termes d'une propriété ou d'une chose. Cette chose ou cette propriété participent donc naturellement à l'inviolabilité de ma personne. Par exemple, je m'empare d'un objet qui est devenu pour le développement extérieur de ma liberté un instrument nécessaire ou utile ; je dis : Cet objet est à moi puisqu'il n'est à personne ; dès lors je le possède légitimement. Ainsi, la légitimité de la possession repose sur deux conditions. D'abord, je ne possède qu'en ma qualité d'être libre ; supprimez l'activité libre, vous détruisez en moi le principe du travail ; or ce n'est que par le travail que je puis m'assimiler la propriété ou la chose, et ce n'est qu'en me l'assimilant que je la possède ; l'activité libre est donc le principe du droit de propriété. Mais cela ne suffit pas pour légitimer la possession. Tous les hommes sont libres ; tous peuvent s'assimiler une propriété par le travail : est-ce à dire que tous ont droit sur toute propriété ? Nullement : pour que je possède légitimement, il ne faut pas seulement que je puisse, en ma qualité d'être libre, travailler et produire, il faut encore que j'occupe le premier la propriété. En résumé, si le travail et la production sont le principe du droit de propriété, le fait d'occupation primitive en est la condition indispensable.

Quatrième conséquence. — Je possède légitimement ; j'ai donc le droit de faire de ma propriété tel usage qu'il me plaît ; j'ai le droit de la donner. J'ai aussi le droit de la transmettre, car du moment qu'un acte de liberté a consacré ma donation, elle reste sainte après ma mort comme pendant ma vie. Du droit de propriété se déduisent naturellement les droits de donation et de transmission héréditaire.

Voilà les droits de l'homme tels que la raison les reconnaît et les exprime. Ces droits n'ont pas pour principe la position sociale de l'individu, les circonstances au milieu desquelles il vit, ni même la supériorité de son esprit et de son caractère. Ils ont leur racine dans la nature même de l'homme ; le premier venu les possède, par cela seul qu'il est homme. Aux yeux de la raison, ni la pauvreté, ni l'incapacité ne lui enlèvent ces droits ; la folie ou l'idiotisme, à moins qu'ils ne soient complets, ne l'en dépouillent pas entièrement. Pour perdre ces droits, il faudrait qu'il eût perdu sa liberté, c'est-à-dire sa nature d'homme. De là vient que ces droits sont imprescriptibles et inaliénables ; de là vient aussi que tous les membres de la grande famille humaine doivent en jouir également, quelle que soit la forme sociale sous laquelle ils vivent. Car, on ne saurait trop le répéter, ces droits sont indépendants de telle ou telle société ; ils tiennent au fond même de la société, par cela seul qu'ils tiennent au fond de la nature humaine. Aussi n'ont-ils rien de commun avec d'autres droits qui concernent l'organisation du pouvoir. Ceux-ci ne sont ni universels ni imprescriptibles ; ce n'est point à sa nature d'être libre, c'est à une convention sociale que le citoyen les doit ; pour en jouir, il ne suffit pas d'être homme, il faut offrir en outre au législateur des garanties de capacité, de moralité, d'influence sociale.

Maintenant, ces droits, tout positifs et tout sacrés qu'ils sont, se limitent et se modifient réciproquement dans les relations des hommes entre eux. J'ai le droit de travailler et de produire, mais jamais au point de nuire au travail et à la production de mon voisin. J'ai le droit de publier ma pensée, mais si j'en abuse pour calomnier mes concitoyens, pour troubler l'ordre de mon pays, on m'arrache ce droit, et on me l'arrache légitimement au nom de la liberté de tous. C'est encore au nom du même principe que la société peut restreindre et enchaîner ma liberté individuelle, qu'elle peut limiter la maxime des économistes : Laissez faire, laissez passer. Proclamer comme absolu le droit de chacun, serait condamner la science du droit à la contradiction et livrer la société à l'anarchie. Et qu'on y songe bien, limiter et restreindre les droits de chacun, ce n'est point ouvrir la porte au despotisme, car c'est dans l'intérêt même de la liberté que nous autorisons la société à porter la main sur telle ou telle garantie de la liberté individuelle ; et nous ne souffrons pas qu'on invoque, pour légitimer une pareille atteinte, aucun autre principe, tel que le bien du plus grand nombre, le salut de l'État ou la nécessité.

Depuis que l'homme pense, il croit à tous ces droits que nous venons de proclamer ; mais pendant bien des siècles, la crainte et les préjugés ont étouffé la manifestation de sa croyance. Les grandes réformes qui ont renouvelé récemment la société, loin d'être des innovations, n'ont fait que consacrer les vrais principes de la morale sociale, renfermée jusque-là

dans les livres des philosophes et dans le cœur des hommes vertueux. Rien n'a changé d'Épictète à Franklin, sinon que la science des droits de l'homme a passé de l'école dans l'État.

Le code de la morale sociale est formulé : que les hommes réunis l'appliquent entre eux, et voilà l'ordre social constitué. Si l'homme ne connaissait d'autre loi que la raison, la société, pénétrée de ces principes, se suffirait à elle-même et poursuivrait sans obstacles l'accomplissement de ses destinées. Mais l'intérêt et les passions interviennent et poussent l'homme à violer le code de la nature. De là la nécessité de créer une force publique, habile à prévenir et prompte à réprimer les infractions : cette force est le gouvernement. Le gouvernement n'est pas, comme quelques publicistes ont paru le croire, la fin de la société, il n'en est que le moyen, il n'est légitime qu'à ce titre. Un gouvernement qui a la conscience de sa mission ne commande à la société que pour la servir; tout en marchant à sa tête, il est l'organe de ses besoins, le gardien de ses droits, l'instrument de ses destinées. En un mot, ce n'est pas la société qui est faite pour le gouvernement, c'est le gouvernement qui est fait pour la société. C'est dans ce sens qu'on ne saurait trop redire que la société est souveraine; oui, elle est souveraine, car elle n'appartient à personne; elle n'est point le patrimoine d'une famille; elle n'est pas la propriété d'une caste privilégiée qui puisse légitimement l'exploiter à son profit. La société s'appartient à elle-même; elle se sert de tous et n'accorde à personne le droit de se servir d'elle. Poursuivons : puisque le gouvernement a mission de faire respecter le droit naturel, il faut qu'il réprime et qu'il punisse : qu'il réprime pour assurer l'ordre matériel de la société; qu'il punisse, pour en assurer l'ordre moral. De là la légitimité du code pénal. Le gouvernement doit réprimer et non opprimer : or il peut manquer à sa mission de deux manières. S'il est trop faible, il ne réprime pas; s'il est trop fort, il peut opprimer. Pour prévenir ce double danger, une société sage arme à la fois de garanties les citoyens et le pouvoir, elle mesure et combine ces garanties dans l'intérêt de l'ordre et dans celui de la liberté : c'est là l'objet du droit politique.

L'État est enfin constitué : voici une famille de frères, tous libres, tous égaux, tous inviolables. Je transforme chaque société en une personne morale, et je simplifie par là le rapport que soutiennent entre elles les diverses sociétés, ainsi que les devoirs et les droits qui en dérivent. En effet, une société d'hommes libres est libre aussi; il suit de là que chaque société a les mêmes droits et les mêmes devoirs que les individus. Le droit des gens est le droit naturel, moins la sanction du code pénal; il en est aujourd'hui où en était la morale sociale avant le jour où fut proclamée la sainteté du droit naturel. L'Europe n'a plus à demander le droit des gens aux philosophes; ce droit est fixé : c'est à elle maintenant de venir au secours de la philosophie; c'est à elle d'en consacrer les principes par une protection solennelle.

Voilà donc les sociétés humaines constituées sur la base inébranlable du droit. Mais le droit lui-même n'a-t-il pas une base? Tel est le dernier problème dont la solution complète et couronne la science morale. Je suis libre, et j'ai conscience de ma liberté; cela suffit-il pour fonder le droit? Non, le droit est un principe, la liberté n'est qu'un fait : or, ainsi que je l'ai déjà dit, un fait, quelle qu'en soit la nature et la portée, ne peut devenir un principe. Nul doute que sans le fait de la liberté la loi morale ne serait pas; elle manquerait de fondement et de matière. Mais il appartient à la raison seule de poser un principe à propos d'un fait. La conscience se borne à m'attester que je suis libre; c'est une autre voix que celle de la conscience, c'est la voix de la raison qui me dit : La liberté est sainte, elle a droit au respect partout où elle se montre, en moi comme dans mes semblables, dans les individus comme dans les sociétés. Cette voix me parle avec une autorité absolue, de loi, d'obligation, de justice; c'est elle qui, à propos du fait de liberté, me dicte tous mes devoirs et tous mes droits. Mais qu'est-ce donc que la raison? Qu'est-ce que cette puissance nouvelle qui impose ses lois à ma liberté comme à ma sensibilité? Puisque la raison me commande et me gouverne, elle m'est supérieure, et si elle m'est supérieure, elle n'est pas moi. C'est la liberté qui est moi, moi tout entier. Qu'on y songe, l'homme ne se prosterne devant la loi morale et devant la raison d'où elle émane que parce qu'il n'a ni l'une ni l'autre; l'homme n'adore ni lui-même, ni ce qui vient de lui-même. S'il courbe sa volonté sous les lois de la raison, c'est que ces lois lui viennent d'ailleurs; c'est qu'elles viennent d'en haut surtout. La raison n'est donc pas moi, bien qu'elle se révèle à moi; elle est profondément impersonnelle. Qu'est-elle donc alors? Puis-je savoir quelque chose de sa nature? Peut-être ne parviendrai-je jamais à pénétrer son essence, mais ce que je sais bien, c'est que chaque fois qu'elle m'apparaît, j'ai l'intuition de l'immuable, du nécessaire, de l'absolu. Ces formes sous lesquelles elle se manifeste constamment à moi ne seraient-elles pas les modes mêmes de son existence? et alors ne pourrais-je la définir la substance des vérités nécessaires, universelles, absolues, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral? Si telle était la nature de la raison, je m'expliquerais comment elle se retrouve partout, au début et au terme de toutes mes recherches, comment elle est le principe du juste en législation, l'idéal du beau dans les arts, le type du vrai dans la

science. Disons donc avec Fénélon (*Existence de Dieu*, ch. IV) : « Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? n'est-elle pas le Dieu que je cherche? » Oui, la raison, c'est Dieu s'abaissant jusqu'à l'homme et se révélant à lui sous la forme de la vérité absolue. Toute vérité de ce genre, la loi morale surtout, est le médiateur placé entre Dieu et l'homme; elle rattache et relie véritablement la créature au Créateur. La justice est identique à la religion; le droit civil, le droit politique, le droit des gens, ne sont que divers chapitres de la loi divine, et mieux un peuple les interprète et les pratique, plus il est religieux; tout acte de vertu est un hymne, et tout ami de la vérité et de la justice est un adorateur de Dieu.

Après avoir exposé rapidement les principes qui doivent nous guider dans l'examen des théories du passé, il convient d'en tracer le cadre historique et d'en indiquer les principales divisions. Mais d'abord, quel résultat peut-on espérer de l'histoire de la philosophie? Étudier le passé pour satisfaire une vaine curiosité n'est pas d'un esprit sérieux; quiconque l'interroge doit avoir en vue le présent et l'avenir. L'histoire de la philosophie féconde la méditation du penseur par la variété et la richesse de ses systèmes; elle la corrige et la retient dans les salutaires entraves de la méthode par le spectacle de ses erreurs et de ses hypothèses; elle l'encourage et la soutient dans ses moments de fatigue, d'incertitude et de dégoût, par le tableau consolant des hautes et profondes vérités que le temps a sauvées du naufrage des théories. Mais, indépendamment de ces résultats reconnus de tous, l'histoire de la philosophie se recommande par un mérite nouveau et immense, qui, compris pour la première fois par notre siècle, explique son goût passionné pour les recherches historiques. Nous croyons au progrès comme à la loi qui régit toute chose, la matière et l'esprit, le mouvement et la pensée. Or comment le progrès est-il possible? Comment est-il nécessaire? Il n'y a pas de progrès sans succession, mais la succession n'est pas pour cela le principe du progrès; le vrai principe du progrès, c'est l'enchaînement des divers faits qui se succèdent selon un rapport de génération dans la vie de l'humanité. Ainsi, par exemple, il n'y a pas progrès dans le développement de la pensée philosophique parce qu'un système succède à un autre, mais seulement parce qu'un système est engendré d'un autre. L'histoire, en effet, nous prouve que la logique de l'humanité suit le même cours, obéit aux mêmes lois que la logique de l'individu : l'idée éveille l'idée, la théorie engendre la théorie, soit comme semblable, soit comme contraire; nous ne voyons partout, quand nous y regardons de près, que principes et conséquences, et l'histoire de la philosophie est une géométrie inflexible. La philosophie grecque a produit la scolastique; la science moderne est fille du moyen âge et de l'antiquité. Or c'est précisément cette tradition non interrompue qui est le principe du progrès; c'est elle qui fait la valeur et la force d'un système dans une époque donnée. Qu'est-ce qu'une doctrine qui manquerait d'antécédents? C'est une œuvre individuelle, condamnée à mourir dans le silence et la solitude, sans avoir laissé de trace dans le mouvement général de la pensée; je doute que le génie même pût la sauver de l'oubli et de l'impuissance. La philosophie du XIXe siècle ne vaut donc, comme toute autre, que par la tradition. Il faut qu'elle sorte des entrailles du XVIIIe siècle, soit comme conséquence, soit comme réaction; sans quoi elle est une anomalie dans l'ordre général de la pensée, elle est un caprice, un accident, un obstacle à l'avenir.

De ce que le progrès dans la science est l'œuvre de la tradition, il s'ensuit que la philosophie actuelle doit se fonder non-seulement sur l'histoire du passé mais particulièrement sur l'histoire du passé immédiat, car c'est de ce passé qu'elle est sortie en ligne directe. Il convient donc que nous choisissions pour objet de nos études historiques la philosophie du dernier siècle. Ce qui doit en outre nous y déterminer, c'est que, pour la première fois peut-être, dans cette mémorable époque, la philosophie a passé de la spéculation à la pratique et a bien voulu enfin descendre des hauteurs de la métaphysique dans les applications morales et politiques. Au XVIIIe siècle, le philosophe se fait moraliste, législateur, publiciste. Enfin, c'est dans ce siècle qu'a été comprise et pratiquée la vraie méthode philosophique. Cette méthode, qu'avait ignorée l'antiquité et que soupçonna Descartes, n'est pas moins que l'analyse et la critique de nos moyens de connaître, posée comme point de départ et comme condition préalable de toute recherche scientifique. L'application constante de cette méthode à tout ordre de vérités constitue l'esprit et le caractère commun de la philosophie du XVIIIe siècle; elle est le point de ralliement entre ces doctrines si diverses qui se combattent d'un bout de l'Europe à l'autre : le sensualisme de Locke et de Condillac, le spiritualisme des Écossais, l'idéalisme de Kant, se rangent également sous le drapeau de la méthode psychologique. La preuve matérielle et palpable en est dans l'analyse des titres que ces philosophes donnent à leurs ouvrages : Locke a fait un essai sur l'entendement humain, Condillac un traité de l'origine des connaissances humaines, Reid un essai des facultés de l'esprit, Kant une critique de la raison pure, de la raison pratique, du jugement. Il est juste d'ajouter que, selon les temps, les lieux et le génie des hommes, la méthode expérimentale a été appliquée avec plus ou moins de force, de profondeur et d'étendue; c'est même là ce qui fait les graves différences des nom-

breux systèmes qui remplissent cette époque. En résumé, n'oublions pas que, si la méthode d'observation s'est définitivement introduite dans la science, c'est grâce au XVIIIe siècle, à ce siècle qui l'a tant aimée et tant célébrée, qui l'a répandue universellement et l'a fait descendre dans les derniers rangs de la science, qui enfin l'a inoculée à l'esprit moderne. Nous sommes heureux d'aborder une époque philosophique dont la méthode est la nôtre ; cela rend notre critique plus facile et moins laborieuse. D'accord sur le principe avec les écoles que nous combattrons, nous n'aurons plus qu'à relever les applications fausses, étroites ou superficielles qui en ont été faites.

Avant de passer en revue et de classer les écoles philosophiques du siècle dernier, il n'est pas inutile peut-être de tracer une esquisse des faits de conscience. Constater les faits, les décrire et les élever par une généralisation lente et graduelle à la hauteur d'une théorie, telle est la méthode expérimentale, la méthode que je me propose de suivre. Mais une difficulté surgit au début : cette méthode est-elle rigoureusement praticable ? Les faits, dans la conscience comme dans la nature, sont en nombre infini ; n'est-il pas impossible de les observer tous ? Sans aucun doute ; mais ce n'est pas l'analyse de tous les faits de conscience qui importe à la philosophie, c'est seulement l'analyse des faits généraux et essentiels. La science gagnerait peu à connaître la pensée de tel ou tel homme ; ce qu'elle veut, ce qu'elle doit savoir, c'est la pensée même de l'homme. Il y a plus : la science perdrait à s'engager dans ce labyrinthe de faits individuels, quand elle le pourrait ; en voulant tout savoir de la réalité, elle risque de savoir mal et de laisser dans l'ombre ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique dans cette réalité. De là la nécessité pour toute science de négliger les individus et de s'occuper seulement des classes. Or, en psychologie, nos idées se classent généralement d'après leur origine : il y en a que nous devons aux sens; il en est d'autres que nous devons à une faculté supérieure, indépendante des sens, à la raison ; nous appelons les unes idées sensibles, les autres idées rationnelles. Bien que ces deux classes de faits soient également réelles, également incontestables, nulle philosophie n'a osé encore jusqu'ici les accepter de l'observation. L'amour de l'unité, l'habitude de concentrer son attention sur une seule classe de faits, le désir de trouver la réalité conforme à l'hypothèse imaginée d'avance, tout cela disposait à sacrifier une partie de la réalité. Nier les faits eût été du goût des inventeurs de systèmes, mais un pareil tour de force était difficile : comment résister à l'évidence des faits, et surtout des faits dont la conscience nous atteste constamment la présence et l'action ? On subit donc en frémissant le joug de la réalité ; mais tout en admettant les faits, on promit de se venger sur leur origine ; et en effet, à force de dénaturer, de modifier, d'ajouter, de retrancher, on parvint à effacer les différences profondes qui séparent les deux classes de faits et à les confondre dans une commune origine, qui fut pour les uns les sens, pour les autres la raison. La philosophie du XVIIIe siècle se partagea, ainsi qu'avait fait l'esprit humain jusque-là, entre ces deux solutions exclusives de la question des idées, le sensualisme et l'idéalisme ; comme l'antiquité, comme le XVIIe siècle, elle sacrifia la réalité aux théories ; mais ce qui la distingue du passé, c'est qu'elle se fit idéaliste ou sensualiste au nom de l'expérience. Jamais on n'avait avec plus d'esprit et de subtilité extorqué à l'observation un résultat qui lui fût si contraire ; jamais la réalité n'avait eu d'ennemi aussi redoutable. Attaquée jusque-là par l'hypothèse, elle pouvait toujours en appeler à l'expérience ; mais comment en appeler de l'expérience elle-même ? Cela nous explique pourquoi les systèmes erronés du dernier siècle ont poussé de si profondes racines jusque parmi nous. Il est d'ailleurs fort piquant que les attaques dirigées contre les faits partent de l'observation, amie naturelle de la réalité. La raison pourtant en est bien simple : l'observation, quand elle s'exerce avec indépendance et sans arrière-pensée, est de sa nature impartiale ; elle accueille avec une égale faveur tous les éléments de la réalité ; mais du moment qu'elle se met au service des hypothèses et des systèmes préconçus, comme cela est arrivé au XVIIIe siècle, elle se passionne et s'engage dans une voie exclusive; elle voit la réalité sans doute ; mais elle ne la voit pas tout entière : tantôt, sous le joug de l'empirisme, elle déguise, altère, efface les conceptions de la raison au profit des notions sensibles ; tantôt, sous le joug de l'idéalisme, elle affaiblit ou même brise les liens qui unissent étroitement dans la réalité les conceptions de la raison aux notions de l'expérience.

A la tête des philosophes du XVIIIe siècle, nous devons placer Locke. Esprit plein de sagesse, de sagacité, mais manquant d'étendue et de profondeur, Locke comprit aussitôt la vanité des anciennes méthodes, et y substitua la méthode d'observation ; mais il ne sut pas l'appliquer avec indépendance et libéralité. Préoccupé, au début de ses recherches, de l'origine des idées, et ne consultant que les apparences, il imagina une solution, et ce ne fut que pour confirmer cette solution qu'il eut recours à l'expérience. Voilà pourquoi il renferma son observation dans la sphère étroite des idées sensibles; voilà pourquoi aussi, chaque fois qu'il rencontre hors de cette sphère une conception de la raison, il en dénature les caractères et la réduit aux proportions d'une idée générale sensible. Le système de Locke se réduit à ceci : Qu'on me donne la

sensation et la réflexion, et je construirai l'intelligence. Locke a bien compris que tout acte de la pensée suppose deux termes : le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI, et qu'il est absurde d'en rendre compte par un seul terme, soit le MOI ou sujet, soit le NON-MOI ou objet. Aussi a-t-il posé comme faits distincts dans la vie intellectuelle la sensation et la réflexion ou conscience, la sensation qui marque l'action du NON-MOI dans la connaissance, la réflexion qui marque l'action du MOI. C'était déjà beaucoup, et par là Locke se sépare entièrement du matérialisme; mais il ne possède pas encore tous les éléments de la réalité, et, avec quelque art qu'il combine ceux qu'il a sous la main, il n'en tirera pas la science de l'homme. En effet, selon Locke, la réflexion ne naît pas, il est vrai, de la sensation, mais elle ne travaille que sur les données de la sensation : elle ne possède rien en propre, et ne peut rien tirer de son propre fonds; elle est un principe actif, capable de mettre en œuvre ce que lui donne la sensation, et rien de plus. L'expérience sensible est donc en définitive la source unique de nos connaissances. Or, qu'est-ce que sentir? C'est voir, toucher, jouir, souffrir, aimer, haïr, espérer, craindre, imaginer, tous faits qui varient selon le tempérament, les circonstances et le théâtre sur lequel l'homme agit; tout fait sensitif est variable, et tout principe dérivé de la sensation porte le même caractère. Cela est vrai pour la morale comme pour la métaphysique, car la morale n'est que l'application des principes métaphysiques aux actions de la vie humaine. L'idée du bien, par exemple, avant qu'elle ait été proposée comme but de l'activité libre, est un principe métaphysique; c'est par son rapport avec l'action qu'elle devient un principe moral. L'histoire est là pour nous montrer l'étroite union de la métaphysique et de la morale; elle nous fait voir que la seconde ne recueille jamais ce qu'a semé la première. Locke, en dérivant toute idée de l'expérience sensible, a proscrit de sa métaphysique les principes absolus; ces principes devaient manquer et manquent en effet à sa morale; il ne sait ce qu'on veut lui dire quand on lui parle d'obligation absolue, de devoir, de bien et de mal moral indépendant des conséquences matérielles de l'action. « Le bien et le moral, dit-il, ont pour principe la crainte des peines et l'espoir des récompenses. »

Condillac crut simplifier le système de Locke en réduisant la réflexion ou la conscience à la sensation; le dernier mot de sa doctrine, c'est que la sensation est non-seulement la source unique de nos connaissances, mais encore le principe de toutes nos facultés. Locke, en posant la réflexion à part de la sensation, avait du moins consacré la distinction salutaire de l'état passif et de l'état actif, de l'extérieur et de l'intérieur, des capacités et des facultés de l'âme. Pour Condillac, toutes nos facultés sont des modifications ou transformations de la capacité de sentir : la sensation engendre l'attention, la réflexion, le raisonnement, la volonté; l'actif sort tout entier du passif. Locke n'était qu'empirique, Condillac est de plus sensualiste.

Condillac n'a point appliqué aux questions morales sa théorie de l'origine des idées et des facultés; mais le temps, qui se charge toujours de développer les conséquences d'un principe, suscita bientôt des philosophes qui, transportant dans la morale le principe de la sensation, posèrent l'intérêt bien entendu comme la règle unique et légitime de toutes nos actions. Cette doctrine fut appliquée par Helvétius à la morale générale, par Saint-Lambert et Volney à la morale particulière. Elle le fut tout récemment à la législation et à la politique. Un jurisconsulte illustre régla les droits, les peines et les récompenses sur la *quantité* de bien ou de mal physique, considérée soit par rapport à l'individu, soit par rapport à la société. Un publiciste non moins éminent déclara que le meilleur gouvernement est celui dont l'action se fait le moins sentir à la société.

Nous ferons connaître et nous jugerons Helvétius et Saint-Lambert, mais nous nous abstiendrons de suivre le développement des doctrines sensualistes jusque dans notre siècle. Car si nous sommes profondément convaincu que toute doctrine qui dérive de la sensation est fausse en métaphysique, funeste en morale et en politique, nous sommes en même temps plein de respect et de sympathie pour les derniers représentants d'une époque qui a fait de si grandes choses; nous ne voulons pas troubler leur noble vieillesse par une critique même bienveillante; nous laissons au temps le soin de faire justice. D'ailleurs, par une bonne fortune assez rare, nous retrouverons en remontant au XVIIe siècle la formule rigoureuse des doctrines politiques du sensualisme. Nul philosophe n'a mieux que Hobbes défini le principe de cette école, nul n'en a déduit avec plus de force et de netteté le droit naturel, le droit civil, le droit politique, le droit des gens. L'homme, selon Hobbes, est sensible et n'est que sensible; sa destinée en ce monde est de jouir le plus possible, ce qui fait que chacun a toute espèce de droit sur tous. Un pareil principe gravé par la nature dans le cœur de tous les hommes engendre la guerre et l'anarchie; de là la nécessité, pour ramener la paix au sein de la société, d'un pouvoir absolu, terrible, arbitre de tous les droits, juge de tous les intérêts. Voilà pour l'école de la sensibilité.

Le caractère général de la philosophie écossaise est le spiritualisme, mais il faut y voir bien moins une théorie scientifique qu'une protestation du sens commun contre les doctrines exclusives qui régnaient de son temps. Smith, Hutcheson, Price, Reid, Dugald-Stewart, combattirent le principe de la morale sensua-

liste, l'égoïsme, et essayèrent de fonder une morale désintéressée; mais, soit qu'ils aient mal défini le principe moral, soit qu'ils ne l'aient point entièrement dégagé de tout élément sensitif, ils n'ont pu établir la morale sur une base rationnelle.

Smith réduisait tous les sentiments et tous les jugements moraux à un fait unique, la sympathie, et c'est sur ce sentiment qu'il fonde la morale entière. Est-il vrai que tout jugement se confonde, ainsi que le veut Smith, dans un sentiment? Et quand on l'admettrait, est-il vrai que tout sentiment se réduise à la sympathie? Enfin, même dans cette hypothèse, peut-on raisonnablement asseoir la morale sur la base incertaine d'un sentiment quelconque? C'est ce que nous ne croyons pas. Quoi qu'il en soit, Smith, dans cette tentative, fait preuve d'une grande finesse, et même d'un esprit de combinaison auquel ne nous a point accoutumés l'école écossaise.

Hutcheson assimile la perception morale aux perceptions sensibles : l'esprit connaît le bien et le mal moral à l'aide d'un sens spécial tout intérieur, qu'il nomme sens moral.

Par un progrès remarquable, Price substitue l'idée au sentiment, la raison au sens; il fonde la morale sur l'idée du bien, idée simple et irréductible, selon lui, que nous ne devons ni à l'expérience ni au raisonnement. Price a trouvé le vrai principe de la morale; seulement il reste à savoir si la notion du bien moral est toujours aussi simple qu'il le dit, et s'il n'est pas des cas où elle résulte d'une déduction.

Reid a rendu plus de services à la psychologie qu'à la morale. Que ne lui doit pas la science pour avoir chassé de son domaine la théorie des idées représentatives, distingué la perception de la sensation, rétabli l'existence des qualités secondes fortement ébranlées, réfuté la théorie du jugement comparatif, dissipé les graves objections qu'on élevait de son temps contre la liberté? Bien qu'il ait peu touché aux questions morales, il a compris la nature du principe qui doit servir de règle aux actions humaines, et l'a fortement distingué de l'intérêt.

Dugald-Stewart a enrichi de nouveaux faits la science de l'esprit. Ses chapitres sur l'abstraction, la mémoire, l'association des idées, l'imagination, abondent en remarques ingénieuses et en préceptes utiles. En morale, il n'a guère mieux défini que ses prédécesseurs la loi qui doit présider à nos actions; mais il a étendu son observation à un plus grand nombre de phénomènes moraux. L'esquisse de science politique qu'il nous a laissée révèle peu de force systématique, mais beaucoup de sagesse et d'expérience.

Reste l'école allemande représentée par Kant et par Fichte.

Kant, fidèle, aussi bien que Locke et Reid, à l'esprit du siècle, ne reconnaît d'autre méthode que l'analyse psychologique; mais il l'applique avec plus d'étendue que Locke, avec plus de précision que Reid, avec plus de profondeur que tous les deux; il l'applique surtout à un ordre de phénomènes que le premier avait complétement négligé, et que le second ne fit qu'effleurer, à l'ordre des phénomènes rationnels. Selon Kant, il est des conceptions de l'esprit qui ne peuvent être considérées comme le résultat pur de l'expérience; elles ne se développeraient pas dans l'esprit sans l'expérience, il est vrai, mais elles n'en viennent d'aucune manière, ni comme abstractions, ni comme généralisations, ni comme conclusions, ni comme combinaisons; sous ce rapport (et Kant n'a jamais prétendu autre chose), elles sont indépendantes de l'expérience, et méritent le nom de conceptions *à priori*. Il y a plus : non-seulement elles ne dépendent pas de l'expérience, mais l'expérience en dépend essentiellement. Il n'est pas de notion empirique qui puisse se former sans le secours d'une conception *à priori* : ainsi, la représentation sensible d'un corps implique l'idée d'espace, tandis que l'idée d'espace ne suppose pas la notion de corps. Même rapport entre les autres notions sensibles et les conceptions pures qui leur correspondent. Loin donc que la raison se confonde avec la sensibilité, comme le veulent les empiriques, la sensibilité n'existe que par la raison, car c'est la raison seule qui donne une forme aux impressions vagues et indéterminées des sens, et les convertit en images et en notions intelligibles. Il est vrai, d'un autre côté, que, sans l'intervention de la sensibilité, les conceptions pures seraient vides de matière et par suite de réalité, et ne pourraient constituer la connaissance : ainsi, tout acte intellectuel, selon Kant, participe à la fois de l'expérience et de la raison; il reçoit de l'une sa matière, et de l'autre sa forme. L'existence et le rôle des conceptions pures de la raison établis, Kant les classe et les rapporte à certaines lois, qu'il appelle catégories, ou formes de l'esprit; il en décrit la nature, le mode de génération, l'histoire; il en fixe le nombre. Transportant ensuite ces catégories de la spéculation dans la pratique, il les pose comme principes généraux de morale, de politique, de jurisprudence et d'esthétique; il fixe l'existence de ces sciences en les scellant du sceau de la psychologie. Quand on étudie la *Critique de la raison pure*, sans se laisser prévenir par les préjugés ni décourager par la bizarre terminologie de l'auteur, il est difficile de ne point être frappé de la rigueur extrême et de la haute portée des analyses contenues dans cet immortel monument. Quoi qu'on en ait dit, Kant y est profond sans obscurité; sans doute il manque de cette clarté populaire qui consiste à se servir de termes vagues, mais familiers à tous; son langage est original, puisque c'est lui qui l'a créé, mais il est clair, si la vraie clarté résulte de la précision.

Kant aurait pu se borner à constater l'existence des conceptions *à priori* dans l'entendement et leur influence sur la formation des notions empiriques : en ce cas, il n'eût pas plus incliné vers l'idéalisme que vers le sensualisme, car il reconnaît que, sans l'intervention de la sensibilité, les conceptions de la raison resteraient, faute d'excitation extérieure, à l'état de pures formes dans les profondeurs de la conscience. Mais il va plus loin : il soutient que nos conceptions *à priori* ne supposent en dehors d'elles-mêmes aucune réalité objective ; que, par exemple, le temps, l'espace, la substance, l'infini, ne sont rien autre chose que des lois de notre esprit. Quant aux notions empiriques, comme elles sont le produit complexe de la sensibilité et de la raison, elles renferment deux éléments, une forme de l'esprit, que Kant vient de dépouiller de toute vertu représentative, et une matière qui implique une réalité extérieure. Mais quels sont les vrais caractères et les modes divers de cette réalité ? Sont-ils réellement ce que notre esprit nous les montre ? Nous ne le savons pas, nous ne le saurons jamais. Kant n'admet qu'une vérité à connaître en dehors de cette sphère subjective dans laquelle il enferme impitoyablement la croyance, c'est l'existence d'une réalité extérieure. Telle est la conclusion définitive de la *Critique de la raison pure;* Kant y a créé un scepticisme supérieur en profondeur à tout ce qui avait paru jusqu'alors, un scepticisme qu'on est convenu d'appeler idéalisme transcendant, et qui n'a que le nom de commun avec l'idéalisme de l'histoire.

Kant, sceptique dans la *Critique de la raison spéculative*, retrouve dans la *Critique de la raison pratique* la croyance à la réalité objective. Bien supérieur aux Écossais en morale comme en psychologie, il fut le premier moraliste qui sépara nettement, dans l'expression de la morale, la raison de la sensibilité, le jugement moral du sentiment, le devoir de l'amour. « Fais ce que tu dois sans avoir égard aux conséquences de ton action, » telle est la première formule de la règle morale selon Kant. Mais que dois-je faire ? « Agir de telle sorte que ton action puisse servir de règle générale à tes semblables, » seconde formule admirable de profondeur, de précision et de simplicité. Mais si Kant a parfaitement compris que la raison est la vraie base de la morale, on peut lui reprocher d'avoir méconnu le caractère de la liberté. La liberté est un fait et non une croyance, ainsi qu'il le veut. La loi morale, dit-il, suppose la liberté, donc l'homme est libre. Cela est vrai, mais pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater ? pourquoi faire dépendre un fait positif et simple d'une vérité aussi certaine sans doute, mais plus complexe ?

Fichte entra hardiment dans la voie ouverte par son maître. Les conceptions que celui-ci avait frappées de subjectivité, mais qu'il avait proclamées nécessaires à tel point qu'il en avait fait des formes innées de l'entendement, Fichte les convertit en créations de la volonté. Kant avait dit : Je pense nécessairement le temps, l'espace, l'infini, Dieu ; ne cherchez rien au delà de ma pensée. Fichte a pu dire : Je crée le temps, l'espace, l'infini, Dieu ; ne cherchez rien au delà de mon acte de volonté. Par cet acte, le moi se pose et pose le non-moi en opposition ; il pose donc la nature et Dieu ; le moi est donc l'être unique et absolu ; il est Dieu ; il remplit l'univers de son immensité. Effort gigantesque qui ne va pas moins qu'à établir la liberté humaine sur les ruines du monde et de Dieu ; le spiritualisme de Fichte n'est pas seulement l'œuvre d'une réflexion profonde et d'une logique inflexible, il est surtout l'acte de désespoir d'une âme forte qui s'indigne de trouver la liberté humaine tantôt enchaînée dans les liens de la nature par le sensualisme de Locke et de Condillac, tantôt écrasée sous le poids de l'infini par le mysticisme théologique : pour sauver cette chère liberté, Fichte nie le monde et Dieu.

Il est vrai qu'il recula, dans les derniers temps de sa vie, devant l'abîme qu'avaient creusé ses abstractions logiques, et que, sur la foi d'une faculté nouvelle et mystérieuse, que, sous le nom de croyance, il opposait à la science, il prétendit retrouver la réalité objective, la nature et Dieu ; mais alors il n'échappa à l'absurde que par la contradiction. Nous protestons contre ce divorce de la croyance et de la science, de l'inspiration et de la logique ; nous ne croyons pas à l'impuissance de la science. Fichte l'a frappée de stérilité en l'enfermant dans la sphère étroite du moi ; mais qu'on lui rende la raison, et bientôt elle retrouvera et le monde et Dieu et le lien qui rattache l'homme au monde et à Dieu.

Au système de Fichte s'arrête l'école allemande du XVIIIe siècle. Ce serait mal comprendre la nature du mouvement philosophique qui a emporté l'Allemagne du XIXe siècle vers les plus hautes et les plus vastes spéculations ontologiques, que de considérer Schilling comme le continuateur de la philosophie antérieure. Comme tout se tient et s'enchaîne dans l'histoire de la pensée, Schilling suppose Fichte, mais il ne le continue pas ; tout au contraire, il le détruit. Effrayé du vide que le spiritualisme extravagant de son maître avait semé autour du moi, il rend la philosophie au sentiment de la réalité et réconcilie dans sa vaste synthèse l'homme, la nature et Dieu. Il ouvre donc une ère nouvelle à la pensée.

Résumons ce tableau historique. Deux grandes écoles ont dominé à peu près également au XVIIIe siècle. En face l'un de l'autre et en opposition, se dessinent le sensualisme, représenté par Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, et l'idéalisme, qui se cherche encore dans les Écossais, se pose et se prononce dans Kant et dans Fichte. Autour de ces deux écoles viennent se grouper un certain nombre de penseurs émi-

nents, je veux parler de Rousseau, de Montesquieu, etc. et de quelques autres, qui, doués des plus hautes facultés philosophiques, n'ont pourtant touché qu'accidentellement à la philosophie. Entre ces deux écoles exclusives commence à s'élever la philosophie nouvelle : cette philosophie croit à la liberté et au moi avec le spiritualisme, à la fatalité extérieure, au non-moi avec le sensualisme ; mais de plus, elle réclame en faveur de la raison, de cette raison niée par Locke et Condillac au profit des sens, niée par Fichte au profit de la liberté, peu connue des Écossais, frappée par Kant de subjectivité et par conséquent d'impuissance ; elle réclame, dans la profonde conviction que sans la raison acceptée comme impersonnelle la science s'arrête en métaphysique, soit à la nature, soit à l'homme, en morale à l'égoïsme, en politique à l'individualisme, qui dissout la société, ou au despotisme, qui l'écrase. C'est la raison, la raison seule qui ramène la métaphysique à Dieu, la morale au devoir et au dévouement, la politique à la liberté et à la sociabilité.

Nous ne pouvions évoquer aux yeux de la pensée actuelle un tableau plus riche et plus fécond en enseignements ; jamais, nous devons le dire, la science n'avait creusé aussi avant dans la nature de l'homme ; jamais elle n'avait sondé aussi radicalement les bases de la sociabilité. Le XVIII[e] siècle a semé à pleines mains le vrai et le faux, le bien et le mal, le bon sens et le paradoxe. Mais il veut être connu tout entier, il instruit par ses erreurs comme par ses vérités. Dans nos pensées et dans nos actes, ayons donc sans cesse les yeux fixés sur le grand siècle qui vient de finir, car, lorsqu'il ne nous éclaire plus de sa lumière, il nous guide encore par le spectacle des égarements qu'il a payés de son sang ; le siècle qui nous a faits ce que nous sommes mérite bien que la nouvelle philosophie lui consacre ses premiers travaux.

DEUXIÈME LEÇON.

Tableau des faits de conscience considérés dans leur nature propre et dans leurs rapports. — Que les trois faits, sentir, penser, agir, sont essentiellement distincts, non pas indépendants. — Vice de la méthode de Locke. — Vraie méthode à appliquer. — Système de Locke sur l'origine des idées. — Réfutation des *idées innées*. — La doctrine de la *table rase* est-elle plus vraie. — Formule de Leibnitz. — Fausse opinion de Locke sur la nature et la valeur des axiomes ; sur les caractères des idées d'espace, d'infini, de bien et de mal. Que toutes ces erreurs sont la conséquence de sa théorie étroite de l'origine des idées.

Nous nous proposons de faire connaître d'abord la morale du sensualisme au XVIII[e] siècle ; mais, comme cette morale découle d'une doctrine psychologique, il convient de reprendre les choses d'un peu haut. Toutefois, n'étudiant ici la psychologie que dans son rapport avec la morale, nous ne descendrons pas dans l'analyse des faits, nous irons droit aux principes. D'un autre côté, nous n'avons pas seulement à faire connaître la doctrine psychologique du dernier siècle, nous avons encore à l'apprécier. Or, nous ne pouvons le faire qu'au moyen d'une autre doctrine plus complète que nous lui appliquerons comme *criterium*. De là la nécessité de reproduire à grands traits le tableau des faits principaux de la conscience humaine, source de toute psychologie.

Les faits de conscience se réduisent à trois : sentir, penser et agir, pour quiconque ne tient compte, dans la classification des faits, que des ressemblances et des différences essentielles. Sans doute la sensibilité a ses divers modes de développement, ainsi que l'intelligence et l'activité : dans la sensibilité, nous comptons la sensation proprement dite, le sentiment, l'affection, le désir, la passion, etc., etc., mais le caractère affectif se retrouve au fond de chaque variété. De même l'intelligence devient tour à tour perception, conception, jugement, raisonnement, mémoire, etc., mais tous ces faits, d'ailleurs assez divers, ont une essence commune, la pensée. Enfin l'activité peut être instinctive ou volontaire, spontanée ou réfléchie ; elle n'en conserve pas moins son caractère propre sous ces différentes formes. La vie intellectuelle et morale de l'homme se résume donc tout entière dans la sensation, la pensée et l'action.

S'il est vrai que tous les faits de conscience se ramènent à trois faits, il ne l'est pas moins que ces trois faits sont entre eux irréductibles. Ce n'est pas une différence de forme ou de degré qui les distingue, c'est une différence de nature. Sentir n'est pas penser, car sentir c'est jouir ou souffrir : or, la pensée n'a rien de commun avec le plaisir ou la peine. Ensuite, l'observation découvre un abîme entre la sensation et la pensée d'une part, et de l'autre l'action : agir, pour le MOI, c'est créer, c'est produire ; sentir et penser, c'est recevoir, c'est subir. La sensation et la pensée ne révèlent dans le moi qu'un sujet, l'action manifeste une cause. L'action, pour se produire, n'a besoin immédiatement que d'un seul terme, qui est le MOI : ainsi, l'action volontaire ne relève directement que du MOI, et peut se produire indépendamment de toute impression extérieure ; la sensation et la pensée supposent deux termes, un sujet et un objet, un MOI et un NON-MOI : ce qui fait que l'action (je ne parle ici que de l'action intérieure et volontaire) est un phénomène absolument simple, tandis que la sensation et la pensée impliquent relation. La distinction entre ces trois faits est si profonde qu'elle a résisté à toute tentative de

confusion ou d'identification. De ce qu'ils sont essentiellement distincts, il suit qu'ils sont primitifs : la sensibilité n'engendre pas plus l'intelligence et l'activité qu'elle n'en est engendrée ; elle peut bien les précéder, mais en aucun cas ce rapport de succession ne se change en rapport de génération.

Cela posé, il reste à savoir si les trois faits de conscience se développent d'une manière indépendante et solitaire. La sensation se produit-elle sans la pensée, la pensée sans l'activité, l'activité sans la pensée et la sensation? La science distingue, sépare, isole, et elle fait bien, car l'analyse est la source de toute lumière ; mais la conscience n'est-elle pas une synthèse dont les éléments n'ont de réalité et de vie que par l'ensemble? Détacher la sensation de la pensée et de l'activité, et réciproquement, n'est-ce pas convertir ces faits en abstractions? C'est ce que l'expérience va nous montrer.

J'ouvre un livre de mathématiques et je lis : ce phénomène est-il simple ou complexe, et, s'il est complexe, en quels éléments peut-il se résoudre? D'abord si ma main n'avait saisi le livre, si mes yeux ne s'étaient ouverts sur telle page, l'acte intellectuel, c'est-à-dire la perception des lettres, n'aurait pas eu lieu ; l'intelligence a donc eu besoin du sens. Le sens n'a été sans doute qu'un instrument pour l'esprit, car ce n'est pas la main qui perçoit le livre qu'elle a touché ; ce n'est pas l'œil qui connaît les lettres, les mots : l'esprit seul perçoit et connaît, mais il a pour organe indispensable le sens. D'un autre côté, j'aurai beau saisir le livre et ouvrir les yeux, si mon esprit distrait et inattentif pense à toute autre chose, l'acte intellectuel n'aura pas lieu davantage, je ne lirai pas. L'attention est ici la condition nécessaire de ma lecture : or l'attention n'est que la volonté, c'est-à-dire l'activité au plus haut degré.

Dans cet exemple, la pensée implique la sensibilité et l'activité. En est-il de même de toute pensée? la pensée dans ses divers modes, perception, conscience, intuition, induction, raisonnement, etc., suppose-t-elle directement ou indirectement, mais nécessairement, la sensibilité et l'activité? J'interroge d'abord la perception. La perception est un rapport entre deux termes, l'un intérieur, qui est le sujet, l'autre extérieur, qui est l'objet. Or le sujet n'a prise sur l'objet que par l'intermédiaire du sens ; c'est par le sens qu'il en subit l'action. Mais, d'un autre côté, il ne suffit pas que le sujet reçoive une impression, il faut qu'il réagisse, sans quoi la perception n'a pas lieu. Toute perception résulte de l'antagonisme de deux forces qui s'opposent et se touchent par l'intermédiaire de la sensibilité. La perception implique donc à la fois sensibilité et activité.

Qu'il n'y ait pas de conscience sans activité, c'est ce qu'il est inutile de démontrer, l'activité étant le principe même du fait. Mais il semble au premier abord que l'acte tout intérieur de la conscience soit pur des impressions sensibles. En effet, la conscience n'est plus, comme la perception, un rapport entre deux termes, MOI et NON-MOI ; elle sort du MOI seulement ; elle est un acte parfaitement simple, dans lequel le sujet et l'objet se confondent et s'identifient. Sans doute, la conscience ne suppose pas la sensibilité aussi directement que la perception, mais elle la suppose pourtant : la conscience, en effet, ne s'éveille qu'à une condition, savoir l'excitation extérieure. Le MOI ne se saisit que dans son opposition au NON-MOI. Or pour qu'il s'oppose au NON-MOI ; il faut qu'il le rencontre, et le point de contact et le lien entre le MOI et le NON-MOI est la sensibilité. La trace de l'impression extérieure se retrouve donc jusque dans le fait de la conscience.

L'intervention de la sensibilité et de l'activité n'est pas moins réelle dans les conceptions de la raison. Sans l'activité, je ne conçois pas la pensée. Qu'on remarque bien que je ne confonds pas l'activité avec la volonté ! Toute pensée n'implique pas l'action volontaire, mais elle suppose un certain degré d'activité intérieure sans lequel nulle conception n'arrive jusqu'à la conscience. Quant à la sensibilité, son rôle est facile à déterminer. Elle n'est point la source de nos diverses conceptions, c'est la raison qui nous les donne ; mais elle ne nous les donne qu'avec le secours de la sensibilité. Ainsi, pour que la raison conçoive le temps, l'espace, Dieu, il faut que l'expérience sensible nous ait mis en possession des faits, des corps et du monde. Si les modes simples de la pensée, tels que la perception, la conscience, l'intuition et la raison, impliquent la sensibilité et l'activité, les modes complexes, à savoir l'abstraction, le raisonnement, l'induction, etc., par cela même qu'ils en dérivent, supposent l'intervention des mêmes conditions. Il reste donc démontré que tout acte intellectuel est nécessairement mêlé de sensibilité et d'activité.

D'un autre côté, la sensation ne se produit jamais dans la vie réelle sans intelligence et sans un degré quelconque d'activité. D'abord, le moi a conscience de toute sensation : or, qu'est-ce que la conscience, sinon un acte intellectuel? En outre, le moi n'a conscience d'une sensation qu'autant qu'il prend part au phénomène qui se produit, et qu'il y oppose son action à l'action des causes extérieures. Que cette action soit moins énergique, moins spontanée, moins personnelle que l'action volontaire, je l'accorde aisément ; mais enfin elle se fait sentir, et pour peu qu'elle s'efface ou disparaisse, la sensation dégénère en une impression organique dont le MOI n'a nulle conscience.

Enfin, l'activité implique la sensibilité et l'intelligence. Je ne nie pas que l'activité du MOI ne se développe en pleine liberté, mais si elle est libre, elle

n'est pas indépendante de toute condition sensible ou intellectuelle. L'activité du MOI, si elle n'était excitée par une sensation ou une pensée, sommeillerait perpétuellement dans les profondeurs de la conscience. Il est très-vrai que, pour se développer sous l'influence de la sensibilité ou de l'intelligence, elle ne cesse pas d'être libre; chacun de ces deux faits la provoque au développement, mais sans l'enchaîner. Quand il m'arrive d'agir, mon action a bien telle sensation ou telle pensée pour occasion ou pour condition, mais jamais pour cause. La vraie, la seule cause de mon action, c'est ma puissance volontaire. Quoi qu'il en soit, l'action ne se produit pas sans les deux autres faits de la vie intellectuelle et morale. On pourrait objecter : si cela est vrai de l'activité spontanée et primitive, peut-on en dire autant de l'activité volontaire et réfléchie? Ne puis-je pas vouloir de telle sorte que mon acte de volonté ne se rattache ni directement ni indirectement, soit à une sensation, soit à une pensée? La réponse est facile : la volonté ne se produit jamais que sous deux formes, la réflexion et le caprice. Quand la volonté est réfléchie, il est trop évident qu'elle suppose alors la pensée. Quand elle agit capricieusement, elle ne se rattache pas aussi sensiblement à un antécédent, mais elle s'y rattache encore. Pour peu qu'on y regarde de près, on s'aperçoit que tout se tient et s'enchaîne dans la vie du MOI, et qu'il n'est pas un fait, si obscur et si humble qu'il soit, qui s'y produise solitairement. Un pareil fait serait un mystère inexplicable. Seulement, soit que l'habitude ait rendu moins apparent ce lien qui rattache à un autre fait tout fait de la vie humaine, soit qu'il échappe par sa subtilité et sa fragilité même à l'observation, il passe inaperçu sur le théâtre de la conscience. Le caprice, dans nos études psychologiques, répond au hasard dans l'explication des phénomènes naturels : vu de près, il manifeste toujours une cause réelle, mais obscure, qui a déterminé notre volonté. La volonté a donc aussi un antécédent, et nous pouvons conclure d'une manière générale que l'activité, sous quelque forme qu'elle se produise, implique la sensibilité et la pensée.

En résumé, toute réalité de conscience est complexe; il n'y a de simple que l'abstraction; tout fait de la vie psychologique est triple et un en même temps : il est triple, car il contient sensation, pensée et action; il est un en ce que toujours l'un de ces éléments enveloppe les autres, et communique son caractère propre au fait total. L'homme est tout entier dans chaque acte de la vie réelle : aussi, pour peu qu'on nie, qu'on altère ou qu'on dénature un élément, on ne détruit pas seulement un ordre de faits dans la vie humaine, on détruit la vie elle-même. La vie ressemble au jeu d'une machine dont l'organisation est telle que la suppression d'un seul ressort frappe d'immobilité la machine entière. Triplicité et unité, voilà le vrai caractère de la vie, le signe auquel toute psychologie peut reconnaître qu'elle ne s'épuise pas sur des abstractions, mais qu'elle est en possession de la réalité : trinité mystérieuse qui, sous une forme ou sous une autre, dans la science antique comme dans la science moderne, se retrouve au fond de toute explication sérieuse de la vie.

Voyons maintenant comment Locke a respecté la réalité dans son analyse.

Il n'est pas de livre qui laisse dans l'âme de ses lecteurs de plus aimables souvenirs et de plus salutaires impressions que l'*Essai sur l'entendement humain*. Où trouve-t-on plus de réserve dans l'expression des résultats qui lui appartiennent, plus de sagesse dans les jugements, plus de sagacité et de finesse dans les observations de détails, plus de bon goût et de bienveillance dans l'ironie qu'il laisse parfois échapper contre les partisans des idées innées? Où trouve-t-on plus de clarté et de simplicité dans le style, plus de candeur et de bonne foi dans la recherche de la vérité? Et pourtant, comment se fait-il qu'à mesure qu'on réfléchit aux problèmes psychologiques, ce livre si sincère, si lumineux, si bien fait pour gagner les esprits et les cœurs, se couvre d'ombres d'autant plus épaisses qu'on le médite davantage, et qu'il s'obscurcisse au point de devenir le texte des interprétations les plus contradictoires, et d'échapper à la critique la plus pénétrante? Il y a de cela plusieurs raisons. La première et la plus grave est qu'il faut distinguer dans Locke le système et le bon sens naturel, le philosophe et l'homme. L'homme se montre, dans toutes les parties de l'ouvrage, plein de sagesse et de circonspection, doué d'un esprit positif et observateur qui le ramène sans cesse au sentiment de la réalité. Mais le philosophe est, dès le début de ses recherches, sous le joug d'une théorie étroite et fausse qui livre l'homme à toutes les préoccupations systématiques, et lui inspire les habitudes les plus contraires à sa nature : par exemple, une témérité qui va jusqu'à braver les faits et les sacrifier, une souplesse qui trouve l'art de les déguiser et de les dénaturer. En outre, ainsi que Locke le reconnaît lui-même, il n'était en état de bien composer son livre que lorsqu'il le finit; mais il n'eut pas le courage de briser et de refaire son ébauche. On s'aperçoit aisément que l'*Essai sur l'entendement humain*, écrit dans la langueur d'une vie maladive et quelque peu orageuse, ne porte pas le sceau d'une force toujours égale et d'une constante pénétration. Il y a tel passage où l'on sent défaillir la main qui traça cet immortel monument. Composé sous l'influence de toutes ces causes, nous ne devons pas nous étonner que, tout en conservant la couleur et l'empreinte ha-

bituelle de son génie, le livre de Locke manque d'unité et de vigueur, et que sa pensée, obéissant à la fois aux inspirations les plus contraires, au bon sens de l'homme et aux théories du philosophe, aux impressions maladives et aux préoccupations politiques, soit pleine d'inconséquences et de contradictions. Il résulte de là que, pour bien comprendre Locke, il faut moins s'arrêter à un texte même formel et positif qu'embrasser l'ensemble de sa doctrine. Et encore, avec cette méthode, est-il difficile de saisir la vraie pensée du philosophe anglais. Heureusement, l'histoire offre à la critique un moyen infaillible : elle nous enseigne que les vrais principes d'un philosophe sont ceux qui ont engendré de nombreuses et graves conséquences dans l'école dont il est le père. Rien ne peut mieux nous éclairer sur les vrais principes de Locke que la nature des conséquences que Condillac, Helvétius et tant d'autres en ont tirées.

Je ne m'arrêterai pas à analyser en détail le livre de Locke ni à en relever les contradictions ; ma tâche se borne à faire connaître sa méthode, l'esprit général de sa philosophie et les conséquences morales qu'il en a déduites.

Locke trace lui-même en peu de mots la méthode qu'il veut suivre. Il se montrera, dit-il, toujours fidèle à l'expérience. Et en effet, ce n'est point dans des hypothèses ontologiques qu'il va chercher le secret de la vie humaine, c'est dans l'homme même qu'il étudie l'homme ; et, pour le connaître, il ne se contente pas d'effleurer le côté extérieur et matériel de la nature humaine : c'est dans le sanctuaire même de la vie, dans la conscience, qu'il transporte son observation. L'analyse des facultés de l'entendement, dans le but d'appliquer plus tard ces facultés à la recherche de la vérité, voilà ce que Locke se propose : ce n'est pas moins que la psychologie imposée à toute science comme point de départ, comme critérium et comme méthode. Locke, ainsi qu'il le raconte lui-même, s'est aperçu souvent que, faute d'avoir connu la nature des facultés dont il se sert pour découvrir la vérité, l'esprit s'engage et se perd dans des recherches sans résultat : c'est donc par l'analyse et la critique de l'instrument dont il se sert que doit commencer toute discussion et toute démonstration.

« S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet essai, je vous dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi, et venant à discourir sur un sujet fort différent de celui-ci, se trouvèrent bientôt arrêté par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps, sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. » Introduction.

Nous ne saurions trop applaudir à un pareil principe ; il constitue la vraie méthode philosophique : mais Locke s'y est-il montré bien fidèle? Il débute par la question de l'origine des idées, c'est-à-dire qu'il se demande d'abord comment l'esprit vient à acquérir des idées? « Chaque homme étant convaincu en lui-même qu'il pense, et ce qui est dans son esprit, lorsqu'il pense, étant des idées qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs idées dans l'esprit, comme celles qui sont exprimées par ces mots : blancheur, dureté, douceur, pensées, mouvement, homme, éléphant, armée, meurtre, et plusieurs autres. Cela posé, la première chose qui se présente à examiner, c'est comment l'homme vient à avoir toutes ces idées. » (*Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, chap. 1er.) Dès le premier pas, Locke fait fausse route. Chercher d'où viennent nos idées avant de constater ce qu'elles sont, n'est-ce pas procéder exactement comme ce philosophe gascon qui avait imaginé une théorie avant même d'avoir soupçonné les faits, et qui, voulant en prouver l'excellence à Fontenelle, lui disait : Donnez-moi tel fait qu'il vous plaira, je me fais fort de vous l'expliquer par ma théorie. Je dirai donc à Locke : Si vous ne connaissez point l'entendement, si vous n'avez d'avance constaté aucun des faits qui en composent le développement, comment pouvez-vous en chercher l'origine avec quelque chance de vérité? Vous me répondrez qu'il ne peut y avoir de théorie *à priori*, absolument parlant ; que, quand vous attribuez telle origine aux idées, vous avez sinon la connaissance, au moins le vague sentiment des faits, et que c'est ce sentiment qui vous inspire votre théorie. Mais n'oubliez pas que les faits pressentis n'ont de valeur scientifique qu'autant qu'ils ont passé par l'épreuve de l'analyse et de la réflexion ; que dans l'état où vous les prenez, ils ne sont pas de nature à fonder une théorie quelconque. Il faudra donc que, vraie ou fausse, vous légitimiez votre théorie par des analyses ultérieures : n'était-il pas plus simple de commencer par là? D'ailleurs la difficulté de ce genre de recherches ne consiste pas à trouver des faits positifs et clairs ; la conscience est si vaste et si féconde qu'elle en fournit à tous les systèmes ; mais il s'agit surtout de fonder votre théorie, c'est-à-dire votre conclusion générale, sur une complète énumération des faits. Vous ne sauriez donc arriver trop lentement à la question même de l'origine. N'est-ce pas le cas d'appliquer ce précepte de Bacon, dont vous ne méconnaissez pas l'autorité : « C'est du plomb et non des ailes qu'il faut donner à l'intelligence. »

Il y a plus : une saine psychologie ne descend pas de l'origine des idées aux idées elles-mêmes ; mais elle

remonte des idées à leur origine; elle ne va pas des facultés de l'esprit aux actes, mais des actes aux facultés, parce que la vraie méthode veut qu'on observe l'effet pour en induire la cause, mais jamais qu'on suppose la cause pour en déduire l'effet. Ainsi on procède dans les sciences physiques; on ne débute pas par imaginer les propriétés des corps et les lois qui régissent les phénomènes naturels; on observe les faits et on les reproduit en variant les circonstances par l'expérimentation; puis on conclut à l'existence d'une loi ou d'une propriété générale. En histoire naturelle, on ne suppose pas d'avance une classification : on étudie les individus; on constate et on décrit leurs caractères essentiels, soit intérieurs, soit extérieurs, et puis on essaye de les classer. Si quelquefois, dans les traités de ce genre, on semble procéder *à priori;* si on débute par l'exposition des lois, des propriétés générales et des classes, c'est que cette méthode est plus favorable à l'enseignement de la vérité; elle n'est jamais adoptée comme méthode d'invention.

Enfin, qu'on y prenne garde, cette méthode n'est pas seulement la plus simple et la plus naturelle, elle est aussi la plus sûre. Si on imagine d'abord une théorie et qu'on s'adresse ensuite aux faits dans le but de la vérifier, il est difficile qu'on les aborde avec sincérité, avec calme, avec impartialité. Tout système, qu'il ait été préconçu ou qu'il résulte de l'expérience, est cher à son auteur. Il est donc naturel de désirer que les faits soient d'accord avec le système; on les interroge donc avec une certaine disposition à les accommoder au système, à les modifier, à les mutiler s'ils le gênent, à les nier s'ils le détruisent. L'histoire de la philosophie est riche en essais de ce genre. C'est ce qu'a dû faire et ce qu'a fait Locke. Il était donc à la fois plus simple et plus sûr de s'attacher aux faits, c'est-à-dire aux idées, d'en constater les caractères essentiels, de les classer et d'en rechercher l'origine. Première erreur fondamentale de Locke.

Mais puisque Locke débutait, malheureusement selon nous, par la recherche de l'origine des idées, il devait au moins préalablement expliquer avec précision quelle origine il entend. Le mot *origine des idées* signifie deux choses dans la langue psychologique : 1° nos idées sont des actes de l'esprit qui supposent nécessairement un pouvoir, comme l'effet implique la cause. D'où il suit qu'autant on a constaté d'actes essentiellement différents, autant il convient de reconnaître de pouvoirs distincts et originaux dans l'esprit. Ces pouvoirs ou facultés (c'est le nom qu'on leur donne), par cela même que les actes de l'esprit s'y rapportent comme à leur cause, doivent être considérés comme la source directe et immédiate, comme l'origine même des idées dans le sens le plus vrai et le plus profond du mot. Ici *origine* signifie donc la faculté à laquelle l'esprit doit directement et immédiatement telle classe d'idées. C'est ainsi que l'idée d'espace et en général les idées nécessaires et absolues ont pour origine la raison; car c'est la raison, et la raison seule qui les donne. D'un autre côté, il peut arriver, il arrive même toujours qu'une faculté ne se développe point sans le secours d'une autre faculté. Car si les facultés de l'esprit sont distinctes par leur nature, elles dépendent les unes des autres dans leur action, et, bien que l'analyse psychologique les sépare pour mieux les connaître, elles s'unissent et s'enchaînent étroitement dans leur développement. Il suit de là que quand une faculté à laquelle nous devons telle classe d'idées a besoin, pour s'exercer, du secours d'une autre faculté, celle-ci devient l'occasion et même la condition indispensable de l'acquisition de cette classe d'idées; je dis la condition et non le principe, l'occasion et non la cause; la vraie cause, et partant la vraie origine, c'est la faculté à laquelle l'esprit doit directement ces idées. Or, dans la langue psychologique, toute faculté qui est la condition d'acquisition de telle classe d'idées en est dite aussi l'origine, origine indirecte et médiate bien entendu. C'est ainsi que l'idée d'espace et toutes les conceptions de la raison ont pour origine l'expérience, parce que, sans l'expérience, aucune de ces idées n'entrerait dans l'entendement. Pour revenir à Locke, il y avait donc dans le problème qui l'occupait deux points de vue à considérer, deux origines à rechercher. Or, Locke ne paraît pas même avoir soupçonné cette distinction, et voilà ce qui fait que la question de l'origine des idées lui paraît, comme aux philosophes empiriques qui l'ont précédé, la plus simple et la plus facile du monde à résoudre. N'est-il pas évident, en effet, pour peu qu'on étende le sens du mot *origine*, que l'expérience et même l'expérience sensible, est l'origine de toutes nos idées? Quelle est la notion qui entre dans l'entendement sans passer par le canal des sens? La conception la plus haute et la plus abstraite ne se rattache-t-elle pas comme la plus humble perception à l'expérience sensible? L'une s'y rattache de loin et l'autre de près, telle est la différence. Locke a donc dû être inévitablement conduit, en n'envisageant que le côté superficiel de la question, à penser que l'expérience est l'origine de toutes nos idées. Et, en effet, il n'en est pas une dont elle ne puisse être l'origine, soit directe, soit indirecte.

Après ces réflexions préliminaires, nous pouvons entrer dans l'exposition sommaire et dans la critique de l'*Essai sur l'entendement*. D'abord, préoccupé de la réfutation de l'hypothèse cartésienne des idées innées, l'auteur prouve surabondamment qu'elles n'existent pas.

« Il y a des gens, dit-il, qui supposent comme une

vérité incontestable qu'*il y a certains principes* innés, *certaines notions primitives, autrement appelées notions communes* (κοιναὶ ἔννοιαι), *empreintes et gravées, pour ainsi dire, dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, et les apporte au monde avec elle.* Si j'avais affaire à des lecteurs dégagés de tout préjugé, je n'aurais, pour les convaincre de la fausseté de cette supposition, qu'à leur montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée ; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés ; car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue et la puissance de recevoir ces idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés la connaissance que nous avons de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude que si elles étaient originairement gravées dans notre âme. » (L. I, chap. 1er.)

En effet, l'idée est un acte de l'esprit : or, l'esprit, riche d'ailleurs de facultés, ne trouve d'autre occasion de les mettre en jeu que l'expérience; nul développement n'a lieu, nul travail ne se fait, nulle pensée ne s'engendre dans l'intérieur de la conscience avant et sans la sensation. L'innéité des idées proprement dite est donc chimérique, et Locke a raison contre les cartésiens, s'il est vrai qu'ils aient soutenu l'innéité des idées plutôt que l'innéité des facultés, ce qui est fort douteux. Pour toute réfutation, Locke reproduit et commente le célèbre axiome : Rien n'entre dans l'entendement qui n'ait passé d'abord par le sens ; et, jusque-là, Locke est dans le vrai. Mais il va beaucoup plus loin : de ce qu'il n'y a pas d'idées innées, il conclut qu'il n'y a absolument rien d'inné, et que l'esprit est une table rase. « Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase*, vide de tous caractères. » (L. II, ch. 1er, p. 2.) A quoi Leibnitz répond : « Cette *table rase* dont on parle tant, n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point, et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes, ou comme la matière première, que l'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace, et les autres êtres des mathématiques pures... On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot, les puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions... Il y a toujours une disposition particulière à l'action, et à une action plutôt qu'à l'autre; et, outre la disposition, il y a une tendance à l'action, et même il y en a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet, et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. »

Rien de plus simple que l'origine des connaissances humaines telle que l'explique le philosophe anglais. L'esprit était primitivement vide d'idées et de facultés ; il est riche de tout cela aujourd'hui. Comment s'est-il enrichi de tant de conceptions fécondes et de tant de facultés? Par l'expérience, dit Locke. L'expérience est extérieure et intérieure : sensation proprement dite et réflexion. La réflexion n'est autre chose que le sentiment des opérations de notre âme; elle se confond avec la conscience. La sensation est la vraie, l'unique source de nos idées ; la réflexion n'est point une faculté qui travaille sur un fond qui lui soit propre; toutes les données lui sont fournies par la sensation ; les seules idées qu'elle nous suggère particulièrement se rapportent au sentiment intime des opérations de l'âme, je veux parler des idées de force, de pouvoir et de toutes les facultés. La sensation reste donc la source unique de nos connaissances : tel est le principe de la doctrine contenue dans le livre de l'*Essai*. Avant de passer aux conséquences, il convient de le réduire à sa juste valeur.

Je commence par rendre pleine justice à Locke. En posant la réflexion comme distincte de la sensation, il a établi nettement la distinction des facultés actives et des facultés passives de l'âme. Il a dit : La sensation est la source de toutes nos idées ; mais il n'a pas dit : La sensation est le principe de toutes nos facultés, elle est l'esprit tout entier. Locke échappe par là au sensualisme, mais il reste empirique. L'empirisme est écrit en caractères ineffaçables dans cette phrase : « L'esprit est une table rase ; l'esprit est vide, et c'est la sensation qui le remplit tout entier. » La réflexion n'est qu'un principe actif; elle ne possède aucune vertu intellectuelle ; elle ne donne rien, ou à peu près rien, d'elle-même ; Locke le dit expressément : « Elle ne rend que ce qu'elle a reçu de la sensation. » L'adjonction de la réflexion laisse donc subsister dans toute sa force l'axiome empirique : L'esprit est une table rase. Or, la plus simple notion de l'esprit suffit pour montrer combien cette doctrine est superficielle et fausse.

Il est bien vrai, ainsi que le prétend Locke, que la sensation est la condition de toute acquisition d'idées

et de tout développement des facultés ; mais s'ensuit-il qu'elle soit l'origine directe de toute connaissance et le principe de toute faculté intellectuelle? J'admets bien que l'esprit soit primitivement une table rase, en ce sens qu'aucun caractère ne s'y trouve inscrit avant l'expérience sensible, mais peut-on également le considérer comme table rase en cet autre sens, qu'il ne serait point préparé ni prédisposé à recevoir les impressions de la sensibilité? En un mot, l'esprit est vide d'idées antérieurement à la sensation. Est-il aussi vide de toute faculté, de toute virtualité intellectuelle? Là est toute la question. Eh bien! Locke n'a pas compris que l'esprit n'est pas une simple capacité passive ni même un principe actif dont l'unique fonction serait de réfléchir ce qu'il aurait reçu de la sensation. L'esprit n'est pas si simple ni si nu que le fait l'empirisme; il est, antérieurement à toute sensation, riche de facultés, d'instincts, de lois, de principes de toute sorte. Tout cela constitue le mécanisme de l'intelligence, si compliqué, si ingénieux, si subtil que nulle œuvre de la nature et de l'art ne peut même en donner idée. La sensation ne crée pas ce mécanisme; elle le provoque au mouvement, en développe successivement les ressorts, en met en jeu toutes les facultés, depuis la simple perception jusqu'à la plus haute fonction de la raison. Dire seulement, pour me servir du langage de Leibnitz, que l'esprit est une force active, et que cette force, simple et nue, rencontrant d'autres forces, de l'opposition jaillit le fait de connaissance, n'est pas expliquer la pensée. Si cette force, que vous considérez comme le sujet de la connaissance, n'était pas primitivement organisée de manière à réfléchir ces forces extérieures avec lesquelles elle entre en contact, elle ne deviendrait pas le miroir de l'univers. On ne comprend rien à la nature même de l'esprit ni aux prodiges de la pensée, si on n'admet *à priori* l'innéité des facultés, des lois et des principes intellectuels, source toujours féconde, source inépuisable d'où s'échappent, aussitôt que la sensation a établi la communication de l'intérieur et de l'extérieur, tant d'idées et de conceptions admirables. Leibnitz a dit, avec un sens psychologique bien profond : « L'esprit n'est point une table rase, il est tout plein de caractères que la sensation ne peut que découvrir et mettre en lumière au lieu de les y imprimer. Je me suis servi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un bloc de marbre, quand il est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait dans la pierre des veines qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les vérités et les idées nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent sensibles, qui y répondent. » (*Critique de l'Essai sur l'entendement.*) Je comparerais volontiers l'esprit à l'instrument de musique qui n'attend que la touche de l'artiste pour rendre les sons les plus mélodieux.

Revenons à Locke. En niant ainsi l'innéité virtuelle de l'esprit, il s'imposait la nécessité d'expliquer toute pensée par la sensation. Or il ne faut que réfléchir un instant à la nature même de l'acte intellectuel pour comprendre toute l'énormité d'une pareille prétention. Qu'est-ce que la connaissance? Un rapport entre deux termes, dont l'un, tout intérieur, est le sujet; l'autre, tout extérieur, est l'objet. L'objet concourt à la production de l'acte intellectuel en fournissant à l'entendement une matière; le sujet y concourt en appliquant à cette matière telle loi ou telle disposition intérieure. En un mot, le sens ne donne que la matière de la connaissance; l'entendement y met la forme et convertit la donnée sensible en véritable connaissance. Nous pouvons maintenant comprendre toute l'erreur de Locke. Il veut expliquer toute connaissance par la sensation, et nous savons que la sensation ne donne que l'élément extérieur de la connaissance. Aussi n'y a-t-il pas un fait qui ne résiste à sa théorie, depuis la simple perception des corps jusqu'à la conception de la substance infinie et absolue. Ce n'est pas que Locke ne tente les plus grands efforts pour accommoder les faits à son système. D'abord, il nie un grand nombre d'idées très-réelles pourtant, mais qu'il n'est pas possible de réduire à l'origine de la sensation ou de la réflexion; ensuite, il altère le vrai caractère d'autres idées pour les faire rentrer plus aisément dans l'une de ces origines; enfin, il rapporte à la sensation ou à la réflexion des idées dont certainement ces facultés ne sont pas capables. Entrons dans quelques détails.

Il est un certain nombre de vérités nécessaires et absolues qui, portant en elles-mêmes le caractère de l'évidence, ne se démontrent pas et deviennent au contraire les principes de toute démonstration. Par exemple : tout phénomène suppose une cause; le tout est plus grand que la partie; tout être tend à une fin; l'homme doit faire ce qu'il croit juste. Eh bien! cette classe de vérités, que nous retrouvons en tête de toute science et dont l'esprit fait un si fréquent usage, Locke ne la signale que pour la nier; et, à vrai dire, il ne

pouvait faire autrement, tant ces vérités sont de nature à résister à sa théorie. En effet, il était difficile, d'une part, d'altérer le caractère de conceptions si connues et de les transformer en notions empiriques; d'une autre part, ces notions étant acceptées comme nécessaires et absolues, il était impossible d'en expliquer l'introduction dans l'entendement par l'expérience seule. Tout ce qu'il y avait à faire, ce semble, était de les convertir en pures abstractions verbales, ce qui équivaut à une négation. Ainsi a fait notre auteur; il trouve que ces axiomes dont on fait tant de bruit sont des formules vides et stériles qui peuvent servir au syllogisme, mais qui ne sont d'aucun secours à l'induction. « Ces maximes générales sont d'un grand usage dans les disputes, pour fermer la bouche aux chicaneurs; mais elles ne contribuent pas beaucoup à la découverte de la vérité inconnue, ou à fournir à l'esprit le moyen de faire de nouveaux progrès dans la recherche de la vérité. Car, quel homme a jamais commencé par prendre pour base de ses connaissances cette proposition générale : Ce qui est, est; on : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps? » Et plus loin : « Je voudrais bien savoir quelles vérités ces propositions peuvent nous faire connaître par leur influence que nous ne connussions pas auparavant, ou que nous ne pussions connaître sans leur secours. » (L. IV, ch. 7.)

A cela il est facile de répondre : Vous ne comprenez ni la nature ni la valeur des axiomes; vous ne voyez pas qu'il faut distinguer dans les propositions de ce nom le fond et la forme : la forme est à peu près indifférente, je vous l'accorde; elle n'est là que pour la précision et la rigueur du langage. Mais le fond de l'axiome est un principe, une loi nécessaire de la pensée qui gouverne tous nos jugements. Il importe peu, par exemple, que le principe de causalité ou le principe des causes finales soit exprimé par telle ou telle formule, mais il est de toute nécessité qu'il se trouve au fond de toute intelligence pour y attendre les données empiriques qu'il doit, en s'y appliquant, féconder et élever au rang d'idées et de conceptions générales. Vous affirmez en outre, pourrait-on répondre encore, que l'induction et la démonstration ne tirent aucun secours des axiomes : sans doute que d'un axiome on ne peut déduire aucune vérité; mais il est vrai de dire aussi que sans l'axiome il n'y aurait ni induction ni déduction possible. Ainsi, du principe de causalité, vous ne tirez aucune vérité dans les sciences d'observation, mais cet axiome n'en est pas moins le principe et la condition rigoureuse de toute recherche expérimentale. De l'axiome mathématique : Le tout est plus grand que la partie, vous ne pouvez déduire aucune proposition; mais nulle proposition ne serait démontrée vraie sans cet axiome. Vous devez donc respecter les axiomes, parce que vous n'avez aucun droit sur les faits, et surtout sur des faits de cette gravité : essayez d'y accommoder votre théorie, et si les faits s'y opposent, conservez les faits et sacrifiez une théorie dont l'insuffisance ressort si clairement.

Je passe à un autre point. Il est des notions que Locke a dénaturées pour les faire rentrer dans l'expérience : soient pour exemple les idées d'espace et de temps. Dans sa division des idées en simples et complexes, Locke fait de la notion de l'espace une idée complexe, et l'idée simple et primitive dont elle est formée serait, selon lui, une notion d'étendue. Voici comment alors s'engendrerait la conception de l'espace : l'expérience sensible nous fournit l'idée d'une étendue limitée; peu à peu l'esprit étend et généralise cette idée, et en fait sortir la conception de l'espace infini. On pourrait tout d'abord contester à Locke son point de départ. Est-il vrai que les deux notions d'étendue et d'espace sont entre elles dans le rapport du simple au composé? Si, comme nous le pensons, l'étendue n'est que le rapport du solide à l'espace, elle suppose l'une et l'autre réalité comme termes du rapport : c'est donc l'idée d'espace qui est simple, et la notion d'étendue qui est complexe. Mais nous n'insistons pas sur ce point; il nous importe peu maintenant de savoir si l'idée d'espace est simple ou complexe; nous voulons savoir avant tout si l'idée d'espace, simple ou complexe, est réductible à l'expérience. Locke varie perpétuellement dans sa définition de l'espace; tantôt il le confond avec le corps et tantôt il l'en distingue; mais même, quand il l'en distingue, il en dénature la notion, de sorte que nous avons à le réfuter dans les deux cas. (L. II, ch. 13, p. 10.) « Que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe. » Du moment que Locke confond l'espace avec le corps, il ne lui est pas difficile de réduire l'idée d'espace à l'origine de l'expérience; car l'idée de corps est évidemment une acquisition empirique. Mais je puis répondre : L'idée d'espace n'est pas un résultat de l'expérience, car elle est profondément distincte de la notion de corps. Quand je perçois un corps, je le place, je ne puis pas ne pas le placer dans un lieu; je le distingue donc de ce lieu, c'est-à-dire de l'espace. D'ailleurs, je perçois le corps comme chose finie, contingente, relative, divisible; je conçois l'espace comme infini, nécessaire, absolu, indivisible; je me représente le corps, je ne me représente pas l'espace; je comprends le corps sous une forme déterminée; je ne puis comprendre de même l'espace; quand j'essaye de l'embrasser, il m'échappe sans cesse, et mon imagination ne trouve à la place qu'un simulacre de corps. Maintenant que la différence est bien clairement établie entre ces deux notions, sont-elles également réductibles à l'expérience sensible?

Non, l'expérience donne toute réalité relative, contingente, finie, divisible; elle est donc l'origine de l'idée du corps; mais elle ne donne aucune vérité absolue nécessaire, infinie, indivisible; elle n'est donc pas l'origine de l'idée d'espace. L'expérience atteste ce qui est, jamais ce qui doit être; ce qui est quelque part, jamais ce qui est partout; ce qui est dans le temps, jamais ce qui est dans l'éternité.

Ailleurs, Locke distingue nettement l'idée d'espace de l'idée de corps, et, comme il insiste sur cette distinction, il est peut-être juste de considérer cette nouvelle doctrine comme son opinion définitive. « J'en appelle à ce que chacun juge en soi-même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de celle de la *solidité* que de l'idée de la couleur qu'on nomme *écarlate*. Il est vrai que la solidité ne peut subsister sans l'étendue, ni l'écarlate ne saurait subsister non plus sans l'étendue; ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes, etc., etc. » (Liv. II, ch. 13, p. 11.)

« L'idée de l'infini, dit-il autre part, a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie, nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siècles ou de lieues, que peut-être nous doublons et multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons dans notre esprit est positif, mais ce qui reste toujours au delà, c'est de quoi nous n'avons non plus de notion positive et distincte qu'un pilote n'en a de la profondeur de la mer, lorsque, y ayant jeté un cordeau de quantité de brasses, il ne trouve aucun fond. » (Liv. II, ch. 16, p. 15.)

Ainsi, Locke distingue positivement l'espace du corps; mais alors il est curieux de voir ce qu'il en fait. L'idée d'espace, selon lui, est une représentation de même nature que la notion de corps et d'étendue; un espace qui ne se représente pas est une abstraction, une pure chimère de notre esprit. L'espace se représente donc, mais ce qui le distingue, soit de l'étendue réelle, soit de l'étendue abstraite, c'est que la pensée peut étendre sa représentation de l'espace sans jamais rencontrer de limites. L'espace n'est donc que l'extension illimitée de l'étendue. Locke ajoute: « A parler rigoureusement, je puis bien dire que j'ai l'idée de corps, parce que j'embrasse et je définis tout l'objet compris sous ce mot; je le connais donc intégralement et positivement, je ne puis pas dire dans le même sens que j'aie l'idée d'espace, je ne sais pas directement ce qu'il est, je sais seulement ce qu'il n'est pas, je ne puis ni le définir ni l'embrasser; la conception que je m'en forme se réduit à l'impossibilité de borner ma représentation de l'étendue; elle se résout dans une simple négation de l'étendue déterminée; elle est si peu positive qu'elle commence toujours et ne s'achève jamais dans mon esprit. Elle a, du reste, ce caractère commun avec toute conception de l'infini. » Locke part d'un fait vrai, mais il en tire une étrange conclusion. Il a bien compris la nécessité absolue où se trouve l'esprit de reculer sans cesse les bornes de l'étendue, et il a senti que c'était cette nécessité qui caractérise la notion de l'espace, mais il a eu tort d'en conclure que c'est là ce qui fait de l'idée d'espace une idée négative. Si toute idée est négative, par cela seul qu'elle exclut la représentation, il s'ensuit qu'il n'y a d'idées positives que des choses finies. Voilà donc l'infini, principe de toute existence finie, réduit à n'être qu'une négation, ce qui est absurde. Locke se trompe donc grossièrement, mais il sauve son système; car si l'expérience rend compte de l'étendue, elle explique par cela même l'idée d'espace, qui n'en est que la négation. Il serait facile de démontrer également que l'expérience, soit des sens, soit de la conscience, n'est l'origine directe et immédiate ni de l'idée de temps, ni de l'idée de substance, ni d'aucune autre notion nécessaire et absolue. Je passe à un autre point.

Que Locke rapporte, ainsi que nous l'avons dit, à la sensation et à la réflexion des idées que l'esprit ne leur doit point exclusivement, c'est ce que l'observation va nous montrer. Nous avons affirmé plus haut (et nous ne faisons en cela que nous conformer à l'opinion générale) que c'est à l'expérience que nous devons la notion de corps; il faut ajouter que cette assertion n'est vraie que dans certaines limites. L'expérience ne nous donne cette notion qu'avec le concours d'autres facultés. L'idée de corps n'est ni aussi simple ni aussi primitive qu'on le croit communément; elle implique, entre autres éléments, deux conceptions sans lesquelles elle resterait à l'état de pure sensation, je veux dire l'idée d'espace et l'idée d'unité. Que la notion de corps renferme implicitement la conception d'espace, c'est ce qui est évident, car tout corps implique un continu, le continu implique l'étendue, laquelle suppose l'espace; le corps n'est donc possible, je dis plus, il n'est intelligible que dans l'espace et par l'espace. L'expérience abandonnée à elle-même ne nous atteste partout que la résistance, et de la résistance à l'étendue, et par suite au corps, il y a pour l'esprit un abîme. D'un autre côté, l'expérience, même pourvue de la conception de l'espace, ne suffit à donner qu'une ou plusieurs sensations de points résistants dans l'espace: or cette sensation unique ou cette collection de sensations est loin d'être adéquate à l'idée même de corps; pour qu'elle arrive à cette forme, il faut qu'elle tombe sous une loi de l'entendement tout à fait indépendante de l'expérience sensible, sous la loi de l'unité; c'est alors seulement qu'elle prend un caractère intelli-

gible, qu'elle devient représentation et idée. Kant a démontré sans réplique l'impuissance de l'expérience sensible à doter l'esprit d'une seule notion sans le secours des conceptions *à priori* de l'entendement. En résumé, donc, l'expérience, bien loin d'être, ainsi que le prétend Locke, l'origine unique de toutes nos connaissances, ne suffit pas même à expliquer à elle seule les notions empiriques.

Arrivons aux conséquences morales de cette doctrine. Locke, en ne reconnaissant d'autre origine des idées que la sensation et la réflexion, s'est condamné soit à nier soit à dénaturer le principe nécessaire et absolu du droit et du devoir, les conceptions du bien et de l'ordre dont ces principes dérivent. Aussi le voyons-nous, dans le chapitre où il analyse les notions morales, faire découler le bien et le mal moral du plaisir et de la peine qui suivent une action. D'une psychologie empirique devait sortir la morale de l'intérêt ou tout au plus la morale du sentiment : c'est la première qu'adopte le philosophe anglais. Il a posé le principe, d'autres ont développé les conséquences : Helvétius, Saint-Lambert, Volney, Bentham, sont ses fidèles interprètes.

Avant de finir, il serait injuste de ne pas reconnaître indépendamment des observations judicieuses dont Locke a semé son livre, plusieurs résultats importants. Je ne cite pas sa théorie des qualités premières et des qualités secondes, où il démontre, d'une manière aussi décisive qu'originale, que le tact est le seul sens qui nous fasse connaître l'existence des corps ; je passe également sur d'autres travaux remarquables ; je n'insiste que sur un point qui se rattache immédiatement à l'objet de cette leçon. Locke a montré mieux qu'on ne l'avait jamais fait l'intervention de la sensibilité dans l'acte intellectuel ; c'est là le côté vrai de sa doctrine. La sensation n'est pas le principe unique de toute pensée et de toute faculté, mais elle en est la condition nécessaire de développement. Les cartésiens avaient supprimé le rôle de l'expérience dans certains développements de la pensée ; Locke le rétablit partout, il est vrai, en l'exagérant : l'acte intellectuel est le symbole de l'homme ; la nature de l'homme est double, esprit et matière ; l'acte intellectuel est donc sensation et pensée. Les cartésiens avaient imaginé des conceptions pures sous le nom d'*idées innées*, comme si l'homme était pur esprit ; Locke a montré ce que la pensée doit à l'expérience dans ses divers modes de développement.

TROISIÈME LEÇON.

Revue critique du système de Condillac. — *Essai sur l'origine des connaissances humaines.* — Doctrine de Condillac sur le langage. — Le langage est-il le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux. — *Traité des sensations.* — Double objet de ce traité. — L'homme entier expliqué par la sensation. — Fausseté de cette théorie. — Que la sensation ne peut être le principe d'aucune faculté, ni intellectuelle, ni morale ; démonstration tirée de l'analyse de l'attention, de la réflexion, de l'imagination, de la volonté, du désir, des passions. — Que la sensation elle-même n'est point explicable dans l'hypothèse de l'*homme statue*.

Le problème par excellence, pour Condillac comme pour Locke, comme pour toute la philosophie du XVIIIe siècle, c'est l'origine des connaissances humaines. Or nous avons vu que, pour expliquer le plus simple fait intellectuel, il fallait tenir compte de trois éléments, savoir : la sensibilité, qui transmet à l'âme l'action des objets extérieurs ; l'activité, qui fait que l'âme s'assimile cette action, et enfin l'entendement, qui, en vertu de lois et de principes qui lui sont propres, transforme la sensation en véritable pensée. C'est ce dernier élément que Locke avait négligé : croyant pouvoir expliquer tout acte intellectuel par la sensation et la réflexion ou réaction du moi, il avait nié l'innéité de l'esprit et l'avait réduit à n'être primitivement qu'une table rase. Ainsi, des deux éléments intérieurs de la connaissance, l'activité et la faculté intellectuelle, il avait supprimé la faculté et ouvert la porte à cette philosophie qui, dans l'explication des faits de conscience, tend à affaiblir le rôle de l'âme et à exagérer celui de la nature.

Condillac se précipita dans la voie tracée par Locke, et tout d'abord, à son exemple, il fit de l'esprit une table rase qui ne peut rien contenir qu'elle n'ait reçu du dehors, et ne reconnut que deux facultés, la sensation et la réflexion, qu'il appelle souvent *conscience*. Puis bientôt, en absorbant la conscience dans la sensation, il supprima l'activité et expliqua toute pensée et toute vie par le phénomène sensitif. Cette modification de la doctrine du maître n'était pas moins qu'une doctrine nouvelle dont la conséquence dernière devait être la négation de la liberté et de la spiritualité de l'âme. En effet, tout comme la sensation manifeste l'action de la nature sur l'âme, de même l'activité et les facultés innées de l'esprit témoignent de l'action de l'âme sur la nature ; d'où il suit que si la science se condamne à nier la nature en supprimant la sensation, elle se condamne tout aussi nécessairement à nier l'âme, quand elle supprime l'activité et les facultés innées de l'intelligence. Si la doctrine de Condillac n'a point abouti au matérialisme et au fata-

lisme, c'est que le bon sens de l'homme, et plus encore les principes du chrétien, ont toujours contenu la logique du philosophe.

Il y a deux époques dans la vie philosophique de Condillac : l'une où, après avoir lu l'ouvrage de Locke et goûté sa doctrine, il l'a reproduite en la modifiant et en la développant seulement sur quelques points; l'autre où, s'enfonçant dans la voie ouverte par son maître, il imagina un système auquel il serait injuste de refuser une certaine originalité.

Dans son livre sur l'*origine des connaissances humaines*, Condillac reproduit à peu près la méthode, les questions, les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain*. Le titre même du livre indique assez qu'il considère l'analyse des facultés de l'esprit comme une introduction nécessaire à la science de la vérité ; mais, pas plus que Locke, il ne débute par l'observation des faits; il reproduit l'hypothèse du maître sur l'origine des idées, et n'étudie ensuite les faits que pour y chercher une justification de son système. Il supprime donc les faits ou les dénature selon les besoins de la théorie, et tombe dans toutes les erreurs que nous avons reprochées à Locke ; seulement comme l'esprit de système n'est point tempéré dans Condillac par cette dose de réserve et de sagesse qui caractérise l'auteur de l'*Essai*, si le livre du philosophe français est plus conforme à la logique, il est plus contraire à la vérité.

Que Condillac n'ait pas mieux réussi que Locke à expliquer toutes nos idées par l'origine de l'expérience sensible, c'est ce qu'il serait superflu de démontrer. Nous avons assez prouvé, dans la réfutation de Locke, que l'ordre entier des conceptions nécessaires et absolues échappe à la doctrine de la sensation. Condillac l'a bien senti et a trouvé plus commode de supprimer les faits que de les concilier avec l'origine supposée. Quand je dis que Condillac a supprimé les faits, je préviens en même temps qu'il ne faut pas se laisser abuser par les termes. Condillac parle dans son livre d'idées absolues et d'idées relatives, mais il est facile de voir qu'en conservant le mot il détruit la chose. « Les idées simples, dit-il (1re part., sect. III, par. 14), et les idées complexes conviennent en ce qu'on peut également les considérer comme absolues et comme relatives. Elles sont absolues quand on s'y arrête et qu'on en fait l'objet de sa réflexion sans les rapporter à d'autres; mais quand on les considère comme subordonnées les unes aux autres, on les nomme relatives. » On voit dans ce passage combien l'analyse de Condillac est superficielle et légère : entre les idées absolues et les idées relatives il n'aperçoit qu'une différence accidentelle; une idée n'est point absolue ou relative par sa nature, mais elle devient l'une ou l'autre par la position qu'elle occupe dans l'esprit. C'est donc de l'esprit et non de la réalité même que les idées reçoivent leur caractère absolu et leur caractère relatif, et encore n'est-ce point à une loi constante de l'esprit qu'elles doivent ce caractère, c'est à une simple opération qu'un caprice de l'esprit ou un accident extérieur peut changer, en sorte qu'une idée est tantôt absolue et tantôt relative, selon que l'esprit la considère en elle-même ou dans ses rapports. Il est à peine besoin de montrer que la distinction à faire entre les idées absolues et les idées relatives est autrement profonde : il y a des vérités dont l'esprit subordonne infailliblement l'existence à telle condition de temps, de lieu, de circonstance, de personne; il y en a d'autres dont il juge tout aussi infailliblement l'existence indépendante de toute condition ; c'est dans ce sens qu'une psychologie qui va au fond des choses distingue des vérités et des idées absolues et relatives; sans cette distinction il n'y a pas de psychologie profonde ni de haute métaphysique. Ce passage nous donne une idée fidèle de la manière de Condillac, son analyse est facile et limpide, mais vide de substance : cet art si vanté de simplifier les questions se réduit le plus souvent à supprimer les difficultés. Condillac, après avoir retranché de la conscience tout un ordre de conceptions, n'a pas de peine à montrer que toutes nos connaissances rentrent dans l'expérience ; mais, comme il n'a aucun droit sur les faits, il n'y aurait pour le réfuter qu'à les rétablir et à faire voir qu'ils dépassent de toute part la portée de l'expérience : nous nous contenterons de renvoyer à la réfutation de Locke. Seulement, il est un chapitre dans lequel Condillac a laissé percer une tendance qui lui est propre et qui doit se développer plus tard et engendrer tout un système, je veux parler de son chapitre sur l'influence des signes.

Locke avait indiqué d'une manière vague l'influence du langage sur la pensée; il avait dit que la réflexion a besoin de la mémoire, et que la mémoire a besoin de signes. Condillac chercha à se rendre compte de l'influence du langage sur les progrès de l'intelligence; il ne se borna point à signaler les rapports généraux de la pensée et des signes, il montra quelles opérations de l'esprit seraient impossibles sans le secours du langage. Distinguant dans la vie intellectuelle des facultés qui sont communes à l'homme et aux animaux, et d'autres que l'homme seul possède, il fit de ces dernières un produit du langage et finit par conclure que l'homme doit aux seuls signes son immense supériorité sur les animaux. « La ressemblance, dit-il, qu'il y a entre les bêtes et nous prouve qu'elles ont une âme, et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'âme des bêtes se bornent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence et à une imagination qui

n'est point à leur commandement, et que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer les générations. » Plus loin : « Aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice ; car, par le secours des signes, qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un grand nombre de moyens pour l'exercer. Voilà où l'on commence à apercevoir la supériorité de notre âme sur celle des bêtes ; car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires ; et de l'autre, il paraît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. »

Condillac est dans le vrai quand il affirme que le langage est la condition d'exercice de la mémoire et de la plupart des opérations de l'âme ; mais quand il en conclut qu'il en est le principe même et que c'est aux signes que l'homme doit sa supériorité sur les animaux, il tombe dans la plus étrange erreur. Ce qui a abusé Condillac en ce point, c'est d'abord une tendance perpétuelle chez lui à confondre dans l'explication des faits la condition extérieure avec le principe intérieur et la cause même du fait. Le langage est certainement la condition de toutes les opérations complexes, et peut-être de toutes les opérations simples de la pensée ; mais il n'en est pas, il n'en peut jamais être le principe. On ne peut soutenir un pareil paradoxe sans tomber dans un cercle vicieux. En effet, pourrions-nous dire à Condillac, si le langage est le principe de la pensée, quel est le principe du langage ? Pour vous, qui n'admettez pas que Dieu ait donné à l'homme une langue toute faite, le principe du langage ne peut être que l'esprit lui-même ; en sorte que, dans votre système, le langage se trouve à la fois, et dans le même sens, cause et effet de la pensée. Une autre chose n'a pas moins contribué à induire Condillac en erreur : dans l'analyse de la pensée et dans l'étude des rapports qu'elle soutient avec le langage, notre auteur fut frappé de la puissance merveilleuse des signes ; il comprit que leur rôle ne se bornait pas à produire au dehors la pensée ou à la conserver, mais qu'ils interviennent dans le travail intérieur et solitaire de l'esprit, et concourent soit à perfectionner, soit à former la pensée. Il fut donc naturellement conduit à voir dans le langage plus qu'un instrument de la pensée et plus qu'une condition d'expression et de conservation ; le langage lui apparut comme le principe créateur de la pensée. Condillac n'a pas compris comment le langage pouvait être cause et effet en même temps ; et pourtant rien de plus vrai ni de plus simple : c'est l'esprit qui primitivement crée le langage ; mais le langage, une fois créé, développe et perfectionne l'esprit : l'effet réagit sur la cause ; le langage a cela de commun avec toutes les grandes institutions, qui, après avoir été créées par la nature humaine, l'ont transformée elle-même.

Nous ne saurions trop insister sur cette erreur singulière de Condillac. Séduit par un amour excessif de la simplicité, il substitue ici, dans l'explication du fait, la cause extérieure à la cause intérieure, qui est la seule réelle, et s'arrête à un principe qu'il aurait reconnu pour conséquence, s'il avait creusé un peu plus avant. Pourtant l'explication de Condillac a fait fortune ; on a répété partout après lui que si l'homme pense, c'est qu'il a des signes, et que si l'animal ne pense pas, c'est qu'il en est privé. Mais ce qu'il importe d'expliquer, c'est pourquoi l'homme a des signes et pourquoi l'animal n'en a pas. Si Condillac s'était posé cette question, il aurait compris la véritable origine du langage. Qu'est-ce que le langage ? c'est le rapport entre deux termes dont l'un sert d'expression à l'autre. Or exprimer, c'est produire au dehors, c'est manifester, c'est rendre sensible ; ce qui se fait par la correspondance établie entre les deux termes, dont l'un est nécessairement invisible, intérieur, immatériel, et l'autre visible, extérieur, matériel. Dans le langage dit naturel, c'est la nature elle-même qui crée cette correspondance ; l'homme n'y intervient pas. Dans le langage artificiel, c'est l'esprit qui crée le rapport sur l'exemple que lui offre la nature. Mais comment parvient-il ainsi à créer ? Par la puissance d'abstraction qui lui est propre. Or l'abstraction n'est autre chose que la volonté faisant effort pour séparer et distinguer ce que la nature a uni et confondu. C'est donc à la volonté qu'en définitive l'homme doit le langage, et comme la volonté est le type de la nature humaine, il suit que c'est à lui-même, à l'excellence de sa nature, que l'homme doit le langage, ainsi que tous les progrès dont le langage est le principe. Il ne faut donc pas dire que l'homme est supérieur aux animaux parce qu'il a le langage, il faut dire qu'il possède le langage parce qu'il leur est supérieur. La philosophie de Condillac et de toute son école tend toujours à chercher un principe en dehors de l'homme, soit le langage, soit la sensation, soit un pur accident de l'organisation physique, quand elle veut expliquer la supériorité de l'homme. Combien elle se serait épargné d'erreurs et de difficultés, si elle avait cherché d'abord au sein de la nature humaine le secret de cette supériorité !

Pour rendre plus sensible l'erreur de Condillac, il n'est peut-être pas sans utilité de passer en revue quelques-unes des opérations dont ce philosophe fait un produit du langage, par exemple, la contemplation, la réminiscence, l'imagination, le jugement et le raisonnement.

Qu'est-ce que contempler ? C'est attacher son attention à un objet de manière à l'y fixer irrévocablement. D'abord, je puis contester à Condillac l'intervention des signes dans cette opération de l'esprit, et je n'a pour cela qu'à invoquer l'expérience. En effet, l'esprit éprouve le besoin d'un signe pour fixer ou conserver sa pensée, quand l'objet a disparu, ou bien encore quand l'objet, quoique présent, devient insaisissable, soit par sa mobilité même, soit par la grande variété des objets auxquels il est mêlé : c'est alors que le langage est un excellent moyen, un moyen unique peut-être, de conservation et d'abstraction. Mais, dans le cas de la contemplation, l'objet est sous les yeux de l'observateur ; il frappe et saisit l'esprit, qui n'a nul besoin de recourir au langage pour fixer son attention. Au reste, la principale difficulté n'est pas là : je veux bien accorder que le langage soit un instrument indispensable à la contemplation, faut-il en conclure qu'il en est le principe ? J'admets qu'il n'y aurait pas de contemplation sans signes, mais est-ce bien parce qu'il y a des signes que l'homme est doué de la faculté de contempler ? c'est là toute la question. L'esprit de l'homme contemple, et l'esprit de l'animal ne contemple pas ; l'esprit de l'homme contemple, parce qu'il peut arrêter son attention sur un point, et cela, il peut le faire parce qu'il est doué d'une force intérieure assez puissante pour s'emparer de ses facultés comme d'instruments dociles, et pour les tourner comme il lui plaît vers tel ou tel objet ; l'esprit de l'animal ne contemple pas, parce qu'il erre toujours à l'aventure, poussé irrésistiblement d'un objet à un autre, et subissant tour à tour les sensations les plus contraires, sans qu'il lui soit possible de se fixer à celle qui lui convient plus qu'à tout autre ; et s'il ne le peut pas, cela ne tient pas, comme le dit faussement Condillac, à ce qu'il n'a pas de signes artificiels, cela tient à la faiblesse même de sa volonté, qui l'abandonne comme un jouet aux caprices des causes extérieures.

Autant en dirai je de la réminiscence ou mémoire volontaire. L'animal est doué de mémoire aussi bien que l'homme, mais il est esclave de ses souvenirs, il les subit passivement, et n'a point sur eux assez d'empire pour les rappeler à temps, ou bien pour les réserver quand il lui plaît, pour les associer, les enchaîner, les combiner. L'homme, au contraire, fait tout cela parce qu'il possède une force intérieure qui reproduit, réserve, dispose, associe, combine ses perceptions passées. C'est donc cette force qui est le principe de la réminiscence : si vous la supprimez dans l'homme, soyez sûr que le langage le plus riche et le plus complet ne la remplacera point.

La chose est plus sensible encore pour l'imagination : qu'une image vienne frapper mon esprit malgré moi, c'est là un genre d'imagination qui m'est commun avec l'animal. Condillac l'a fort bien remarqué : « Les bêtes, dit-il, n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. » Mais ne puis-je pas aussi, quand je le veux, évoquer certaines images et les faire comparaître devant mon esprit ? ne puis-je pas les replonger ensuite dans l'obscurité d'où je les avais tirées? Et qu'est-ce qui fait que j'imagine ainsi à mon gré ? c'est une puissance propre à l'homme, la volonté ; c'est elle qui remue ce magasin d'images enfouies dans ma mémoire, qui change, ajoute, combine, modifie, et du tout forme un tableau. Que fait le langage en tout cela ? Je vois bien qu'il sert puissamment l'imagination, mais je ne vois pas qu'il la crée ni la développe.

Quant au jugement et au raisonnement, je veux bien croire qu'il serait impossible à l'esprit d'exécuter cette double opération sans les signes : mais ici encore, il ne faut pas confondre l'instrument avec le principe, et dire que c'est le langage qui fait que l'esprit juge et raisonne. Je juge et je raisonne parce que je compare ; je compare parce que je puis rapprocher, et tout rapprochement d'idées ou d'objets suppose un effort plus ou moins énergique de la volonté. C'est donc la volonté qui est encore, en dernière analyse, le principe du jugement et du raisonnement.

Il convient, au reste, de rendre justice à Condillac. Tout en se trompant grossièrement sur le principe même des facultés qui distinguent l'homme de la bête, il a parfaitement compris la différence à faire entre les facultés de celle-ci et les opérations de celui-là. Il a vu que l'animal ne dispose pas de ses facultés et qu'il ne s'en sert pas comme d'instruments dociles à sa volonté ; que l'homme, au contraire, dispose des siennes; que, pour peu qu'il s'exerce à les manier, il les trouve rarement rebelles à son effort, et que c'est là ce qui explique l'immense supériorité de l'homme sur la bête. Je cite le passage de Condillac : « Tant que l'imagination, la contemplation et la mémoire n'ont point d'exercice, ou que les deux premières n'en ont qu'un dont on n'est pas maître, on ne peut disposer soi-même de son attention. En effet, comment en disposerait-on, puisque l'âme n'a point encore d'opération en son pouvoir? Elle ne va donc d'un objet à l'autre qu'autant qu'elle est entraînée par la force de l'impression que les choses font sur elle. »

J'arrive maintenant au *Traité des Sensations*. J'ai montré à quelle fausse origine des idées Locke a été conduit pour avoir confondu primitivement la faculté qui nous donne une idée avec la condition d'acquisition de cette même idée. C'est aussi une confusion qui a égaré Condillac dans la question de l'origine des opérations de l'âme. Ce problème, en effet, comprend deux choses, à savoir : étant données toutes les facultés et toutes les opérations que l'analyse découvre dans la

conscience, en expliquer, 1° la succession ; 2° la génération. Nous allons voir comment Condillac a confondu ces deux questions, et toujours conclu, sans se douter de la difficulté, du rapport de succession au rapport de génération.

Condillac ne se propose pas seulement d'expliquer, ainsi que l'avait fait Locke, l'origine de nos connaissances ; il recherche en outre le principe des facultés et des opérations de l'âme. C'est ce qui ressort clairement d'un passage de l'*Extrait raisonné des Sensations*.

« Ce philosophe, dit-il en parlant de Locke, se contente de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit ; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations parce que nous les trouvons en nous-mêmes et qu'elles contribuent au progrès de nos connaissances ; mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération ; il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises ; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice. » Ce n'est pas une simple description des facultés que se propose Condillac ; il aspire à en expliquer la génération. Voyons comment il expose ce grand mystère.

Notre philosophe imagine d'abord une statue organisée intérieurement comme nous, mais vide encore d'idées, de sentiments et de passions ; il la recouvre primitivement d'une enveloppe de marbre pour fermer ses sens aux impressions du dehors. Puis tout à coup il soulève un coin de l'enveloppe, et laisse par cette issue pénétrer dans l'âme de la statue l'action d'une cause extérieure. Laissons parler Condillac lui-même, et admirons avec quel art il s'efforce d'animer sa statue au souffle d'une première impression, et de la doter de toutes les facultés que l'analyse retrouve dans l'homme actuel. « Les connaissances de notre statue, dit-il, bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs... Si nous lui présentons une rose, elle sera, par rapport à nous, une statue qui sent une rose ; mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur... A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe, voilà ce que j'appelle *attention*. Une sensation, dit-il encore (*Extrait raisonné*), est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres. » Voilà donc déjà l'attention qui sort de la sensation, et remarquons bien que Condillac n'entend pas seulement par là qu'elle lui succède : n'a-t-il pas dit lui-même fort clairement qu'il veut expliquer la génération de nos facultés ? Mais poursuivons : « Notre capacité de sentir peut se partager entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons ; nous les apercevons à la fois toutes deux ; apercevoir et sentir ces deux sensations, c'est la même chose : or, ce sentiment prend le nom de *sensation* lorsque l'impression se fait actuellement sur les sens, et il prend celui de *mémoire* lorsqu'elle s'y est faite et qu'elle ne s'y fait plus. La mémoire n'est donc que la sensation transformée.

« Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison, car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer sans apercevoir entre elles quelque différence et quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est juger. C'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

« Nous sommes souvent obligés de porter notre attention d'un objet sur un autre, en considérant séparément leurs qualités. L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle *réflexion*. » L'abstraction n'est que l'attention qui se porte sur une qualité de l'objet, au lieu de s'attacher à l'objet tout entier ; le raisonnement n'est qu'un double jugement, un jugement dans un autre ; l'imagination n'est que la réflexion combinant des images. Que de métamorphoses subit la sensation sous la baguette magique du philosophe ! humble et faible au point de départ, elle grandit et se développe insensiblement, si bien qu'elle finit par absorber l'âme humaine tout entière. D'abord pure impression sensible, elle devient successivement attention, mémoire, comparaison, jugement, raisonnement, réflexion, abstraction, imagination, c'est-à-dire toute l'intelligence.

Nous venons de voir comment, dans le système de Condillac, la sensation engendre toutes les facultés de l'entendement ; écoutons-le maintenant qu'il en va faire sortir toutes les facultés de la volonté. « Il n'y a, dit-il (*Extrait raisonné*), de sensations indifférentes que par comparaison : chacune est en elle-même agréable ou désagréable. Sentir et ne pas se sentir bien ou mal sont des expressions tout à fait contradictoires. Par conséquent, c'est le plaisir ou la peine qui, occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'où se forment la mémoire et le jugement. Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous n'avons été, que nous ne comparions l'état où nous sommes avec ceux par où nous avons passé. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation. Nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et, dans l'instant, l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or, cette action des facultés est ce que nous nommons *désir*. Que faisons-nous, en effet, lorsque nous désirons ? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est nécessaire : aussitôt notre réflexion

s'en occupe uniquement. S'il est présent, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace et peint vivement le plaisir d'en jouir. Le désir n'est donc que l'action des mêmes facultés que l'on attribue à l'entendement, et qui, étant déterminée vers un objet par l'inquiétude que cause sa privation, y détermine aussi l'action des facultés du corps. Or, du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée. »

Rien de plus simple que ce système. La vie tout entière de l'homme, si féconde et si pleine, si variée et si large, si grande et si profonde, est ramenée à un principe unique, la sensation. Nous soupçonnons fort, même avant l'examen des faits, que la nature n'est ni aussi simple ni aussi facile à pénétrer que l'imagine la théorie, et que cette analyse, si transparente et arrangée avec tant d'art, ne reproduit pas la réalité dans toute sa complexité et toute sa profondeur. L'observation attentive des faits va changer ce soupçon en certitude. Allons droit au principe, sans nous arrêter aux détails. « A la première odeur, dit Condillac, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe, voilà ce que j'appelle *attention*. » L'attention n'est donc, selon Condillac, que la sensation à un certain degré d'intensité, la sensation accompagnée de la conscience. Première erreur qui devient le principe de toutes les autres. Entre la sensation et l'attention, il y a bien plus qu'une différence de degrés; il y a une différence de nature. Qu'est-ce, en effet, que la sensation? Une pure impression que le moi subit ou reçoit, mais qu'il ne crée pas; ce qui fait qu'il n'est pas en son pouvoir de la faire naître ou de la prévenir, de la continuer ou de la suspendre, de l'achever ou de l'anéantir. L'attention, au contraire, est un acte du moi, un acte dans le sens rigoureux du mot, une vraie création. Voilà pourquoi le moi en dispose d'une manière absolue, et peut à son gré le suspendre, le renouveler, le détruire. La sensation est fatale et involontaire: ne sent pas qui veut et comme il veut. L'attention est volontaire et libre: nul ne prête son attention malgré soi. Le moi est déjà actif, sans doute, dans la sensation, parce que l'activité est le principe de tout phénomène de la vie; mais alors il est forcé à l'action par l'impression des causes extérieures; il n'agit pas spontanément; il ne fait que réagir; il est, comme on dit, à l'état passif. Dans le fait d'attention, le moi ne se laisse plus imposer l'action par une cause extérieure: il la crée de son propre mouvement et la tire de sa puissance intérieure; il agit enfin sans être provoqué à l'action, et uniquement parce qu'il veut agir. La sensation ne peut donc être confondue avec l'attention à quelque degré d'intensité qu'on la suppose développée, car, à son premier comme à son dernier degré, elle conserve tous les caractères qui la distinguent profondément de l'attention, et, d'un autre côté, elle n'acquiert aucun caractère nouveau. Un abîme sépare l'action de la passion, la liberté de la fatalité, l'affection pure du sujet de l'acte spontané de la cause, l'attention de la sensation. L'attention ne dérive donc pas de la sensation; et puisque, dans l'hypothèse de Condillac, les autres opérations de l'entendement dérivent de l'attention, il suit que la sensation n'est le principe ni de l'attention, ni de la réflexion, ni du raisonnement, ni d'aucune faculté active de l'esprit.

Je viens de dire que, dans l'hypothèse de Condillac, toutes les opérations et facultés de l'intelligence dérivent de l'attention. Ce deuxième principe de la psychologie de Condillac ne me semble pas plus vrai que le premier. Pour que l'attention engendre toutes les facultés intellectuelles, il est nécessaire qu'elle soit elle-même une faculté de l'intelligence: or, si je fais voir que l'attention n'a aucun des caractères de l'acte intellectuel, j'aurai démontré qu'il est impossible d'en faire le principe générateur de toutes les facultés de l'intelligence. Mais pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur la doctrine de Condillac, je commence par reproduire un passage déjà cité: « On ne peut comparer deux idées sans apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance: apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même. » Condillac a complétement méconnu la nature des faits qu'on nomme *attention* et *comparaison*. Faire attention à un objet et connaître cet objet sont deux actes bien différents: la preuve en est que l'un peut se produire sans l'autre. Je puis porter mon attention sur un problème sans pour cela le comprendre: c'est ce que l'expérience prouve tous les jours. D'un autre côté, je puis comprendre ce même problème sans y avoir porté mon attention. Il n'est personne qui n'ait eu au moins une fois le bonheur de rencontrer la vérité sans l'avoir cherchée. Puisque l'attention peut se produire sans la conception, et réciproquement, elle n'est donc pas identique à l'acte intellectuel. Mais alors qu'est-ce donc que l'attention? Rien autre chose que la direction, la concentration de nos facultés sur tel ou tel objet: or, quelle est la force qui dirige et concentre, si ce n'est la volonté? La volonté se sert de l'intelligence comme d'un instrument; elle l'applique à un point, l'en détache ensuite pour la tourner vers un autre, la ramène au premier, et l'y attache irrévocablement. L'attention n'est donc que la volonté s'emparant des facultés pour s'en servir. Je n'insiste pas davantage, et je passe aux facultés de la volonté.

Condillac, ainsi que nous l'avons vu, engendre le

désir de la sensation et la volonté du désir. J'accepte pour le moment la métamorphose de la sensation en désir ; mais je ne puis comprendre comment le désir se transforme en volonté. Car je ne connais pas deux faits qui diffèrent davantage. Le désir est fatal, la volonté est libre ; je subis un désir, je crée un acte de volonté ; je réponds de tous mes actes de volonté, je ne puis répondre de mes désirs ; je puis sans doute écarter ou fuir jusqu'à un certain point les occasions de désir, je ne puis dans une circonstance donnée fermer mon âme au désir qui la surprend. Enfin, la volonté est si peu le désir, qu'elle lui résiste et le dompte quelquefois. Qu'est-ce que la vie morale, sinon la lutte de la volonté et du désir? Et qu'on ne vienne pas dire que le désir, porté à un certain degré, se transforme en volonté : non, plus le désir est violent, moins l'homme est libre, moins, par conséquent, sa volonté a conservé de force. Il est donc faux de prétendre, comme l'a fait Condillac, que le désir engendre la volonté.

Maintenant je vais plus loin ; je nie que le désir dérive de la sensation. Je sais bien que le désir se développe dans l'âme à l'occasion de la sensation ; je sais encore qu'il est fatal comme la sensation. Mais faut-il en conclure qu'il n'est que sensation? C'est ce que nous devons sérieusement examiner. On assigne assez généralement la sensation pour origine aux faits moraux connus sous les noms de *désirs*, de *penchants* et de *passions*. Que cette doctrine soit embrassée par la philosophie qui fait de la sensation le principe de la vie intellectuelle et morale, rien de plus naturel ; mais nous la voyons accueillie même par des moralistes qui ont combattu en psychologie le principe de la sensation, et en morale la loi de l'intérêt. On a, dans ces derniers temps surtout, tenté les plus louables et les plus heureux efforts pour arracher l'intelligence à la philosophie de la sensation, et la volonté à la morale du plaisir; mais on a abandonné au sensualisme d'autres principes non moins sacrés de la nature humaine. Serait-il donc vrai, ainsi que le reconnaissent certaines écoles rivales, ainsi que le proclame Condillac, que la sensation, qui n'est l'origine ni des plus hautes conceptions de l'intelligence, ni des grands principes de la moralité humaine, peut être la source des nobles désirs et des passions généreuses? Il suffit de constater quelques-uns des caractères psychologiques et moraux de la sensation et des passions pour être convaincu que rien n'est plus faux. D'abord la sensation n'est qu'une simple modification de l'âme ; le désir ou la passion en est un mouvement. Par la sensation, l'âme jouit ou souffre, rien de plus ; par le désir et la passion, elle tend avec plus ou moins de force vers un objet. Le moi est passif dans la sensation, il est actif, souvent actif au plus haut degré dans le désir, je dis *actif* et non pas *libre*. Loin que la sensation engendre tout désir, ne sentons-nous pas au dedans de nous-mêmes des désirs qui ont donné l'éveil à notre sensibilité ? Oui, il se rencontre au fond de la nature humaine des désirs, des penchants instinctifs et vraiment innés, qui ont bien pu attendre, pour se prendre à un objet et s'y fixer, qu'une sensation les ait éveillés, mais qui, sous forme de tendances vagues, et pourtant déjà inquiètes, préexistaient à toute sensation. Qu'on y songe bien : ce que je dis est surtout vrai des affections et des passions dites primitives. Expliquera-t-on, par exemple, par une pure sensation de peine ou de plaisir cet immense besoin d'aimer qui est au fond de toute nature humaine? Ce qui prouve que ce désir préexiste à toute sensation, c'est qu'après avoir longtemps dormi dans les profondeurs de l'âme, il s'éveille peu à peu, quand le temps est venu, sans le secours d'aucune excitation extérieure, et agite d'abord doucement et mystérieusement l'âme étonnée et inquiète, puis la travaille plus énergiquement et la tourmente, toujours avant d'avoir pu se prendre à un objet, jusqu'à ce qu'enfin il rencontre ce qui l'attire et lui convient ; alors seulement vient la sensation, qui, loin d'être le principe des penchants, en est le résultat. Cela est vrai de beaucoup d'affections et de passions qu'il faut bien se garder de confondre avec les désirs capricieux que fait naître une sensation et qu'emporte une autre sensation ; cela est vrai de la sympathie, de l'amour, de l'amitié et des affections de nature, ainsi que les a nommées le sens commun, comme s'il avait voulu protester contre la théorie que nous attaquons. Chacune de ces affections est simple, primitive, et par conséquent irréductible à la sensation. La nature humaine n'est pas une table rase, soit qu'on la considère dans ses principes intellectuels, soit qu'on l'envisage dans ses principes affectifs; elle est riche de facultés et de penchants, antérieurement à toute excitation sensible : Dieu, en la créant, l'a formée tout exprès pour connaître et pour aimer.

En résumé, la sensation n'engendre, d'une part, ni la volonté, ni la passion, ni le désir, ni aucune faculté morale; de l'autre, ni l'attention, ni le raisonnement, ni l'imagination, ni aucune faculté de l'intelligence ; elle est la condition de toutes, nous l'avons reconnu ; mais elle n'est le principe d'aucune. Cette impuissance manifeste de la sensation ruine déjà le système ; mais si nous pouvions prouver que le fait sur lequel Condillac assied toute sa théorie, que la sensation elle-même est impossible dans l'hypothèse de l'*homme statue*, il ne resterait pas une seule pierre de ce grand édifice que Condillac croyait avoir si solidement construit : nous allons l'essayer. L'homme qu'imagine l'auteur du *Traité des Sensations*, n'est pas seulement une table rase, c'est-à-dire, comme l'entendait Locke, une force nue et vide de facultés virtuelles, car le philosophe anglais avait au moins conservé l'ac-

tivité intérieure du MOI sous le nom de réflexion. L'homme statue n'est pas même une force qui puisse opposer son action personnelle à l'action des causes extérieures; Condillac le réduit à n'être qu'une machine à laquelle une cause extérieure communique l'impulsion par le fait de sensation. Mais alors comment cette machine, dépourvue qu'elle est de toute activité spontanée, pourrait-elle avoir conscience du mouvement qui se produit en elle? Et si elle n'en a pas conscience, que devient la sensation? Condillac a bien senti la difficulté quand il a dit : « Si nous lui (à la statue) présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose; mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur. » Cette observation fait honneur à la sagacité de Condillac, mais elle découvre le vice le plus profond du système. Vous dites que la statue qui sent une rose pour la première fois se prendra infailliblement pour l'odeur même de cette fleur; je ne sais au juste dans quelle illusion elle tombera, et je ne m'en inquiète guère, puisque vous faites agir et sentir une abstraction; mais je comprends parfaitement que vous ne puissiez, de prime abord, doner votre statue de la conscience de son existence. Et, pourtant, qu'y a-t-il de plus simple que la conscience de l'existence? Et que peut expliquer votre théorie si elle n'explique même pas cela? Vous voyez une grave difficulté à ce que la statue animée arrive à se reconnaître et à dire *moi*, et vous avez raison. Mais vous n'auriez même pas eu cette difficulté à résoudre si, au lieu d'imaginer un être abstrait, vous eussiez opéré sur la nature humaine. En effet, l'homme de la nature et de la réalité est une force qui, du moment qu'elle est provoquée par l'action des forces environnantes, réagit et résiste, et puise dans la conscience de cette action toute personnelle le sentiment de son existence, en même temps que la conception d'une autre existence; rien n'est plus simple. Mais l'homme de Condillac, n'étant point une force (et il faut bien que notre auteur l'ait ainsi compris, sans quoi il n'aurait pas hésité à expliquer le sentiment de l'existence), n'a pu réagir contre l'impression qui lui est venue du dehors; il n'a pu s'en distinguer, ni puiser à cette distinction le sentiment du MOI, et voilà pourquoi il se prend d'abord pour l'odeur même de la fleur. Il est donc bien entendu que l'homme statue est une pure machine. Maintenant Condillac prétend la doner de sensibilité par le simple contact d'une cause extérieure. Mais l'action de l'extérieur ne peut produire tout au plus qu'un ébranlement organique, et de cet ébranlement à une sensation il y a un abîme. Pour que l'impression organique se transforme en une sensation, il faut qu'à l'action de la force extérieure corresponde et s'oppose l'action d'une force intérieure; de cette double action naît la sensation. Supprimez l'action de l'extérieur, il n'y a ni sensation ni impression organique; supprimez la réaction de l'intérieur, l'impression organique est possible, mais la sensation ne se produit pas, et il ne peut en être autrement. En effet, ce qui caractérise la sensation et la distingue de l'impression organique, c'est que le MOI en a conscience : or, comment le MOI aurait-il conscience de faits dans la production desquels il n'interviendrait pas? La conscience est donc un signe, un signe infaillible de l'intervention du MOI dans le fait de sensation comme dans tous les autres. Condillac ne s'est pas aperçu qu'en dépouillant l'homme de toute activité intérieure, il supprimait le principe même de la sensation. C'est en vain qu'il soulève le marbre qui recouvre sa statue, et qu'il imagine de la faire vivre, sentir, penser, vouloir, sous l'action d'un principe extérieur; la statue ne peut ni vivre, ni sentir, ni penser, ni vouloir; elle ne peut s'animer au contact d'une cause étrangère, parce qu'elle ne porte pas en elle-même un principe de vie; c'est en nous qu'est le principe de toute vie; hors de nous en est seulement la condition : le MOI ne vivrait pas sans le NON-MOI; mais ce n'est pas le NON-MOI qui le fait vivre. On ne saurait trop y penser, l'erreur constante de Condillac a été de croire que c'est à un accident extérieur que l'homme doit sa pensée, son activité, ses passions, tandis que c'est dans le fond même de son essence, si féconde et si riche, qu'il puise incessamment la vie, la force et la pensée. Tout cela, sans doute, faute d'excitation extérieure, dormirait dans les profondeurs de son être; mais il n'en est pas moins vrai que la nature n'a pas la vertu de douer l'homme d'une seule faculté.

Ce développement était peut-être nécessaire pour montrer la doctrine de Condillac sous son vrai jour; on voit quelle transformation la pensée de Locke a subie entre les mains de Condillac; de l'*Essai sur l'Entendement* au *Traité des Sensations*, il y a toute la distance d'une ébauche à un système. L'histoire de la philosophie nous apprend que la formule de Condillac n'est pas encore le terme où s'est arrêtée cette pensée : suivons-la donc jusqu'à son entier développement. Condillac, voulant expliquer toute la vie humaine par un principe extérieur, aurait dû, pour être parfaitement conséquent, remonter par delà la sensation jusqu'à l'impression organique; il s'arrêta à la sensation. De la sensation à l'impression organique la pente était facile; l'école de Condillac s'y laissa entraîner bientôt. Cabanis, dans son *Traité du rapport du physique et du moral*, en confondant la sensation avec l'impression organique, supprima le fait intérieur que le maître avait conservé, et rompit ainsi la fragile barrière qui séparait du matérialisme la doctrine de la sensation. On connaît le dernier mot de l'école;

elle nie la liberté, la spiritualité de l'âme, le monde des esprits, et ne reconnaît d'autres moyens de science que les sens, d'autres réalités que les corps, d'autres principes que la matière. Helvétius affirme que si l'homme avait la main autrement faite, il perdrait peut-être toute sa supériorité sur les animaux. Saint-Lambert définit l'homme une masse de matière organisée. Ai-je besoin de citer le grossier matérialisme du baron d'Holbach? Condillac, nous en avons pour preuve sa bonne foi, a cru fermement à la liberté, à la spiritualité de l'âme; mais il y a cru plutôt en homme et en chrétien qu'en philosophe. Dans un *Traité sur l'Homme et ses facultés intellectuelles et morales*, le philosophe néglige la question de la liberté et la question de l'âme. Et au fond il n'est rien de plus naturel que cette répugnance de Condillac pour ces sortes de problèmes : comment concilier la liberté et la spiritualité de l'âme avec une théorie qui, posant la sensation comme principe de toute la vie intellectuelle et morale, ne voyait qu'une sensation transformée dans la volonté, le type unique de la liberté, et réduisait l'être humain à une collection de sensations. La croyance de Condillac en ces deux faits fut sans doute sincère et profonde, mais elle resta en dehors de son système, avec lequel elle n'avait rien de commun; c'est ce qui fait que notre auteur fut conduit, sans s'en rendre compte, à ne traiter que sous forme d'appendice de la liberté et de la spiritualité de l'âme. Ses disciples ne se soucièrent guère de l'appendice : c'est qu'en effet la pensée de Condillac était ailleurs.

QUATRIÈME LEÇON.

Helvétius. — Analyse de sa doctrine. — Sa psychologie; l'organisation physique est le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux. — Égalité primitive de toutes les intelligences. — Que l'intérêt est le principe de tous nos jugements et de toutes nos actions. — Que la vertu et le vice ne sont que diverses manières d'entendre l'intérêt. — Que l'intérêt gouverne les nations comme les individus. — Théorie des passions; qu'elles ont toutes leurs principes dans la sensibilité physique. — Réfutation du système d'Helvétius. — Que l'organisation physique n'est pas le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux. — Démonstration de l'inégalité des intelligences. — Que l'intérêt n'est pas le principe de tous nos jugements et de toutes nos actions. — Exemples de dévouement. — Que toutes nos passions ne sont pas égoïstes. — Importance d'une théorie qui rétablit le vrai principe des vertus et des devoirs.

Locke et Condillac avaient posé les principes de la philosophie de la sensation, mais ils n'en avaient pas prévu toutes les conséquences. On pouvait bien dire à ces philosophes : Votre système mène directement au fatalisme, au matérialisme, à l'égoïsme; bien que cela fût vrai, tous deux auraient protesté et protestaient réellement en faveur de leur croyance au bien, à la liberté, à la spiritualité de l'âme. Alors parurent Helvétius et Saint-Lambert, qui ne craignirent pas de produire au grand jour et de développer toutes les conséquences de la philosophie de la sensation. Ils nièrent l'esprit en expliquant la supériorité de l'intelligence humaine par un accident de l'organisation physique et par le concours des causes extérieures; ils nièrent la liberté en faisant des passions l'unique moteur de notre activité; ils nièrent la vertu en réduisant à l'intérêt tout motif d'action réel ou possible.

Le livre *de l'Esprit* produisit à son apparition, dans la société philosophique du XVIII[e] siècle, une immense sensation. Quelques voix s'élevèrent du sein de l'approbation générale pour le condamner. Voltaire protesta par un mot spirituel. « L'auteur nous avait annoncé, dit-il, un livre sur l'esprit; je ne vois qu'un traité sur la matière. » Rousseau avait écrit une réfutation du livre d'Helvétius, mais il la jeta au feu quand il vit l'auteur persécuté. Sauf quelques protestations du génie, la médiocrité accueillit ce livre avec enthousiasme. On vantait devant une femme d'esprit le *système de l'intérêt* : « Cet homme, reprit-elle, a dit le secret de tout le monde. »

Que contient ce livre? Qu'y a-t-il de faux et que peut-il y avoir de vrai dans les idées qu'il exprime? C'est ce que nous examinerons en détail. La doctrine d'Helvétius est renfermée tout entière dans le livre *de l'Esprit*; ses autres ouvrages ne font que reproduire sous une forme affaiblie ce qu'il y dit. Ce traité se divise en quatre discours dont voici l'analyse et l'enchaînement.

Premier discours. — Selon Helvétius, l'homme est un être purement sensible comme l'animal; ce qui fait qu'il lui est supérieur, c'est que la nature l'a doué d'organes plus parfaits. « Si la nature, dit-il, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes, sans arts, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs. » « On a, ajoute-t-il dans une note, beaucoup écrit sur l'âme des bêtes; on leur a tour à tour ôté et rendu la faculté de penser, et peut-être n'a-t-on pas assez scrupuleusement cherché dans la différence du physique et du moral de l'homme et de l'animal la cause de ce qu'on appelle l'âme des animaux. » (Disc. I, ch. 2.)

La sensibilité physique (Helvétius n'en connaît pas d'autre) engendre la mémoire, car la mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée, mais affaiblie.

Le jugement n'est point une faculté à part ; il résulte de la sensibilité et de la mémoire. L'entendement ne comprend pas d'autres facultés. Quant aux facultés actives, Helvétius les réduit toutes aux passions, lesquelles dérivent aussi de la sensibilité physique. Helvétius ne fait pas même mention de la liberté ; qu'en ferait-il ? Il n'en a pas besoin pour expliquer le mécanisme de la vie intellectuelle et morale tel qu'il l'a arrangé. Penser et agir, voilà toute la vie ; le principe de la pensée est la sensation, le principe de l'activité est la passion, c'est-à-dire encore la sensation : dans ce mécanisme si simple, la liberté n'avait aucun rôle à jouer. Telle est, dans ses principaux traits, la psychologie d'Helvétius.

Deuxième discours. — Ces principes posés, il s'agit d'en déduire une doctrine morale. L'homme, n'étant qu'un être sensible, ne peut poursuivre qu'un but dans le cours de sa vie, le plaisir, et encore le plaisir des sens. Le plaisir est donc l'unique motif et la seule loi de nos actions. Après avoir ainsi déduit son principe moral de la définition même de l'homme, Helvétius consulte l'expérience. Il interroge à la fois les jugements et les actes humains ; il fait successivement appel aux individus, à une petite société, à une nation, à une époque, à l'humanité tout entière. De toute part lui vient cette réponse, que l'utile est le bien, que l'intérêt est la vraie mesure de nos jugements et le seul principe de nos actes. L'individu comme la société, les méchants comme les bons, jugent et agissent conformément à ce qu'ils croient leur intérêt. Les vertus et les vices ne sont que différentes manières d'entendre l'intérêt. Les unes sont bonnes en tant qu'utiles, les autres sont mauvaises en tant que nuisibles, soit à l'individu, soit à la société. C'est là la seule distinction à faire entre le bien et le mal.

Écoutons Helvétius : « Quel homme, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde avec une attention scrupuleuse tous les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie que l'on doit ses vertus et ses vices ; que tous les hommes sont mus par la même force ; que tous tendent donc également à leur bonheur ; que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices ? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin, on obéit toujours à son intérêt ; et de là l'injustice de tous nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit. » « Si l'univers physique, dit-il plus loin, est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. » (Disc. II, ch. 2.)

Jusqu'ici le principe de la morale d'Helvétius est fort simple : c'est l'intérêt personnel reconnu comme motif et posé comme règle de toutes nos actions. Mais il semble qu'alors l'auteur devrait rayer de son dictionnaire moral ces mots *vertu*, *justice*, *dévouement*. Car la vertu, la justice et le dévouement impliquent la notion du devoir, qu'Helvétius ne connaît point. Quel est ici le fond de sa pensée ? Faut-il croire que l'homme est en contradiction avec le philosophe, et que le bon sens ramène aux saines traditions une raison égarée et obscurcie par l'esprit de système ? Ou bien, serait-il vrai que, par ces mots, Helvétius n'entend rien qui ne puisse se concilier avec sa doctrine de l'intérêt ? Il suffit d'ouvrir son livre pour voir clairement ce qu'il a voulu dire.

Voici comment il explique la vertu de bienfaisance : « L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est une vue insupportable, et qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir le malheureux. L'homme inhumain, au contraire, est celui pour qui le spectacle de la misère d'autrui est un spectacle agréable. C'est pour prolonger ses plaisirs qu'il refuse tout secours aux malheureux. Or ces deux hommes si différents tendent tous deux à leur plaisir, et sont mus par le même ressort. » (Disc. II, ch. 2.) Il dit ailleurs : « Ce n'est pas que certaines sociétés vertueuses ne paraissent souvent se dépouiller de leur propre intérêt pour porter sur les actions des hommes des jugements conformes à l'intérêt public ; mais elles ne font alors que satisfaire la passion qu'un orgueil éclairé leur donne pour la vertu, et par conséquent qu'obéir, comme toute autre société, à la loi de l'intérêt personnel. Quel autre motif pourrait déterminer un homme à des actions généreuses ? Il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que d'aimer le mal pour le mal... Brutus ne sacrifia son fils au salut de Rome que parce que l'amour paternel avait sur lui moins de puissance que l'amour de la patrie. Il ne fit alors que céder à sa plus forte passion. » (Discours II, ch. 3.)

« La plus haute vertu, dit-il encore, comme le vice le plus honteux, est en nous l'effet du plaisir plus ou moins vif que nous trouvons à nous y livrer... L'homme vertueux n'est donc point celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible ; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. C'est pourquoi l'on approche d'autant plus de la perfection et l'on mérite d'autant plus le nom de vertueux qu'il faut pour nous déterminer à

une action malhonnête ou criminelle un plus grand motif de plaisir, un intérêt plus puissant, plus capable d'enflammer nos désirs, et qui suppose, par conséquent, en nous plus de passion pour l'honnêteté. » (Disc. III, ch. 16.)

Ainsi, la doctrine d'Helvétius est parfaitement claire : la vertu n'est point le sacrifice du plaisir au devoir; l'homme tel que l'a fait Helvétius répugne invinciblement au sacrifice. Être sensible et purement sensible, je ne puis connaître et pratiquer d'autre règle que le plaisir; seulement je sais conformer mon intérêt à celui de l'État; d'autres ne le savent pas; là est toute la différence. La vraie morale a pour but non pas de substituer le devoir à l'intérêt (le devoir est une abstraction inintelligible dans la doctrine d'Helvétius), mais d'accorder l'intérêt privé et l'intérêt général. Ainsi, quand Helvétius parle dans son livre de bienfaisance, de justice, d'amour de la patrie, etc., soyons bien avertis qu'il ne s'agit là d'aucun sacrifice d'intérêt personnel : ces vertus ne sont que des formes diverses de l'intérêt bien entendu.

Ce point clairement établi, Helvétius passe à la recherche des moyens que doivent employer le législateur et le moraliste pour graver la vertu dans l'âme des individus et des sociétés. Mais alors, vivement frappé des maux de toute espèce qui accablent les hommes, il est conduit à se demander comment, obéissant tous à la même loi, à une loi aussi simple, aussi facile à suivre que l'intérêt, les hommes n'arrivent pas tous également à la vertu et au bonheur. D'où vient l'injustice? D'où vient le mal? De l'ignorance. Il ne suffit donc pas que le législateur proclame l'intérêt personnel comme règle unique de conduite; il faut qu'il éclaire les hommes sur leurs vrais intérêts; il faut surtout qu'il leur démontre que la vertu leur est toujours utile. « Tout l'art du législateur, dit Helvétius, consiste à forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. Or, pour composer de pareilles lois, il faut connaître le cœur humain, et préliminairement savoir que les hommes, sensibles pour eux seuls, indifférents pour les autres, ne sont nés ni bons ni méchants, prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les réunit ou les divise; que le sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi, sentiment auquel est attachée la conservation de l'espèce, est gravé par la nature d'une manière ineffaçable; que la sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir et la haine de la douleur; que le plaisir et la douleur ont ensuite déposé et fait éclore dans tous les cœurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices et toutes nos vertus. »

Troisième discours. — Helvétius a bien compris que le moraliste a deux choses à faire : proposer à l'activité humaine le but qui lui convient, et indiquer les moyens propres à l'atteindre. Le but de la vie est fixé dans la doctrine d'Helvétius : c'est le plaisir. Il reste à savoir comment chaque homme peut y parvenir. Le moyen est l'éducation : l'éducation ne doit pas se borner à éclairer l'esprit, car, par l'esprit, l'homme comprend le but; mais il n'y tend pas; il n'y tend réellement que par l'impulsion des passions. C'est donc sur les passions que le moraliste doit agir. Helvétius est donc naturellement conduit dans ce discours à une théorie des passions. Mais il ne va pas droit à son but, et il recherche préalablement si l'esprit doit être considéré comme un don de la nature ou comme un effet de l'éducation. Montrons d'abord en quoi cette question se lie au problème de l'éducation. Le législateur ne se propose pas seulement l'éducation de quelques individus, c'est à tous les hommes que s'adressent ses préceptes et ses théories; mais cela ne peut se faire qu'à une condition, c'est que la nature humaine soit partout identique à elle-même. Il y a donc lieu de rechercher si les différences bien réelles et souvent profondes qui séparent les hommes proviennent de la nature ou de l'éducation. C'est ce que fait Helvétius, et il affirme sans hésiter l'identité de la nature : proposition étrange, mais parfaitement conforme à sa théorie générale. En effet, si, comme le prétend la philosophie de la sensation, l'esprit est une pure capacité, une *table rase*, il emprunte toutes ses facultés et toutes ses idées à l'action des causes extérieures. Or ce sont ces mêmes facultés et ces mêmes idées qui créent les diversités et les inégalités parmi les hommes, toute différence disparaissant dans le vide absolu. Si donc l'inégalité existe (et l'expérience le prouve), elle ne peut venir de l'intérieur; reste alors qu'elle vienne de l'extérieur. C'est ce que fait entendre Helvétius quand il attribue au hasard ou à l'éducation la supériorité et l'infériorité des intelligences. Voici comment Helvétius explique ce résultat. L'esprit se compose de sensations et de souvenirs; la sensibilité et la mémoire sont naturellement égales dans tous les hommes; ce qui fait que ces deux facultés sont supérieures chez les uns, inférieures chez les autres, c'est l'inégalité d'attention. Or l'attention est elle-même forte ou faible selon qu'elle est soutenue ou délaissée par la passion; et la passion ne se développe dans l'âme qu'autant qu'elle est excitée par des agents extérieurs. Helvétius est fort net sur ce point. « Ce n'est pas de la perfection plus ou moins grande des organes des sens et de l'organe de la mémoire que dépend la grande inégalité des esprits. On n'en peut donc chercher la cause que dans l'inégale capacité d'attention. Mais l'attention elle-même dépend de la passion, car elle n'est qu'une passion exclusive, et la passion dépend dans

son développement des circonstances et des causes extérieures. » (D. III, ch. 3.) En vain objecterez-vous que l'expérience prouve chaque jour le contraire, et qu'on découvre une profonde inégalité d'esprit entre des hommes qui ont reçu la même éducation. Helvétius vous répondra que l'identité d'éducation est impossible, parce que chacun a pour précepteur, et la forme de gouvernement sous laquelle il vit, et ses amis, et les gens dont il est entouré, et ses lectures, et ses impressions, et enfin le hasard, c'est-à-dire une infinité d'événements dont notre ignorance ne nous permet pas d'apercevoir l'enchaînement et les causes. « Dans un moment, dit-il, où l'âme paisible de Newton n'était occupée d'aucune affaire, agitée d'aucune passion, c'est pareillement le hasard qui, l'attirant sous une allée de pommiers, détacha quelques fruits de leurs branches, et donna à ce philosophe la première idée de son système... C'est donc au hasard que les grands génies ont dû souvent les idées les plus heureuses. Combien de gens d'esprit restent confondus dans la foule des hommes médiocres, faute ou d'une certaine tranquillité d'âme, ou de la rencontre d'un fontainier, ou de la chute d'une pomme! » (Disc. III, ch. 1.)

L'égalité des intelligences établie, Helvétius reprend le problème de l'éducation. Le secret en est fort simple : Agir sur les passions. Ici Helvétius fait des passions un magnifique éloge. « Elles sont, dit-il, dans le moral ce que dans le physique est le mouvement; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort : ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. » (Disc. III, ch. 4.)

Et quelle est, suivant Helvétius, l'origine des passions? L'amour des plaisirs des sens : il n'est pas une passion qui ne puisse s'y ramener.

« L'avarice naît du désir de se soustraire à une peine.

« L'orgueil n'est en nous que le sentiment vrai ou faux de notre excellence. » C'est dire assez que cette passion est personnelle.

« L'amour et l'amitié. Aimer, c'est avoir besoin... La force de l'amitié est toujours proportionnée au besoin que les hommes ont les uns des autres... Si l'on aimait son ami pour lui-même, nous ne considérerions jamais que son bien-être ; on ne lui reprocherait pas le temps qu'il passe sans nous voir ou nous écrire.

« Le courage. Tout être sensible est essentiellement courageux. » Ce qui signifie qu'on n'est courageux que par la peur de la mort.

La conclusion de cette analyse est que nos passions, fort diverses d'ailleurs, se rencontrent toutes dans l'intérêt personnel de celui qui les éprouve. Là finit à peu près l'exposition systématique des idées d'Helvétius. Le *quatrième discours* est plus littéraire que philosophique, et n'ajoute rien à la doctrine de l'auteur.

De cette exposition je vais extraire quelques propositions qui résument tout le système d'Helvétius, et j'en ferai la base de ma critique.

Est-il vrai, ainsi que le veut Helvétius, que l'esprit dérive tout entier, pensée et activité, de la sensibilité physique?

Est-il vrai que toutes les intelligences soient primitivement égales, et que toute inégalité provienne de l'éducation et du hasard?

Est-il vrai qu'en fait l'intérêt soit le principe invariable et universel des jugements comme des actes humains?

Est-il vrai que, quand le fait serait constant, il pourrait être érigé en droit et devenir une véritable règle morale?

Est-il vrai que le bien et l'utile soient identiques comme l'entend Helvétius? Est-ce en réduisant le bien à l'utile qu'on arrive à cette identité? ou n'est-ce pas plutôt en réduisant l'utile au bien?

Est-il vrai que le meilleur moyen de produire le bien de l'individu ou le bien de la société soit d'éveiller et d'exalter le plus possible l'égoïsme de chacun?

Est-il vrai que les seuls principes actifs de la vie humaine soient les passions? Et que devient la liberté dans un système où l'on affirme « que l'homme vertueux est celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu? »

Enfin, est-il vrai que la source de toutes nos affections et de nos passions soit l'amour du plaisir, et par suite l'égoïsme?

La première proposition résume toute la psychologie d'Helvétius.

C'est la philosophie de la sensation aboutissant à un sensualisme grossier. Condillac avait supprimé toute faculté active, et avait réduit l'esprit à une simple capacité; mais distinguant nettement la sensation, fait intérieur, de l'impression organique, il la posait comme un principe simple et primitif. Il expliquait tout le mécanisme de l'esprit par la sensation, et en cela il avait tort ; mais il n'expliquait point la sensation en la rattachant à un fait de l'organisation animale. Helvétius, qui engendre tous les faits de conscience de la sensibilité, engendre la sensibilité elle-même d'une cause physique, qui est tantôt un accident de notre conformation extérieure, tantôt l'action des objets naturels. Si nous avons admiré Condillac expliquant l'homme tout entier par les métamorphoses de la sensation, que penser d'Helvétius qui attribue à la forme de ses mains la supériorité de l'homme sur les animaux? Dans une analyse de l'homme, est-il possible d'oublier plus complétement l'homme même? Si l'homme doit toute sa grandeur intellectuelle et morale à un principe étranger et extérieur, il est inférieur à ce principe

comme l'effet à sa cause. Il n'est donc plus le roi de la nature, comme le proclament les saintes traditions, d'accord avec le sens commun ; il n'en est que l'esclave. C'est elle qu'il doit adorer, car c'est elle qui l'a créé tout entier. Nous ne démontrerons pas l'absurdité d'une pareille doctrine ; déjà, dans la critique de Condillac, nous avons réfuté la théorie de la sensation et rétabli l'existence même de l'esprit en en constatant l'innéité. Nous tenons pour évident que la sensibilité physique fournit à l'entendement la matière de ses idées et non ses idées elles-mêmes, et que par conséquent elle est la condition extérieure, non le principe des faits de conscience.

Je passe maintenant à une proposition qui appartient à Helvétius, à savoir que le principe des inégalités que nous remarquons entre les hommes est l'éducation ou le hasard. Ce paradoxe, pour être une conséquence directe de sa théorie, n'en est pas plus conforme au sens commun. C'est en supprimant l'innéité de l'esprit qu'Helvétius a été conduit à soutenir l'égalité naturelle des hommes entre eux ; c'est en rétablissant cette innéité que nous pourrions démontrer *à priori* contre Helvétius la profonde inégalité des intelligences. Nous nous contenterons d'en appeler à l'expérience. Il ne faut pas demander à Helvétius comment il se fait qu'avec la même éducation certains esprits diffèrent tellement de nature et de degré. Il nous a déjà dit que l'éducation ne consiste pas seulement dans les principes et dans les méthodes générales, mais aussi dans tous les accidents qui traversent la vie humaine et la diversifient à l'infini ; que par conséquent l'identité absolue d'éducation est chimérique. J'en tombe d'accord ; mais alors j'invoquerai des faits qu'Helvétius niera difficilement. Si son principe est vrai, il suit que la supériorité et l'infériorité de l'intelligence sont constamment et partout en raison directe de l'éducation : or le contraire se voit tous les jours. Combien de natures qui se développent presque sans culture ! combien qui se font jour malgré une mauvaise éducation ! Il en est, d'un autre côté, que l'éducation prend au berceau, entoure des soins les plus délicats et les plus propres à développer le moindre germe d'esprit et de talent, et qui pourtant languissent constamment dans la médiocrité. Cela vient donc de ce qu'indépendamment des secours et des obstacles qu'apporte l'éducation, il est des natures qui ont en elles-mêmes un principe de force, et il en est d'autres qui portent le germe de la faiblesse. Mais, dira-t-on, les obstacles irritent et exaltent le développement des facultés, et il n'y a pas de meilleure éducation que la nécessité? Oui sans doute; mais cela n'est vrai que pour les âmes fortes et les grands génies. Un esprit que la nature a fait grand, grandit encore au sein de la nécessité; un caractère fort se fortifie par la lutte contre les difficultés; mais un esprit médiocre y languit, un caractère faible y succombe. La meilleure éducation du génie est la nécessité, a dit le proverbe; oui, mais du génie seulement.

Helvétius invoque des faits à l'appui de son paradoxe, mais ces faits ne lui donnent pas le droit de conclure. C'est à un accident, dit-il, que les grands génies doivent leurs plus belles découvertes : n'est-ce pas la rencontre des fontainiers de Florence qui a fait découvrir à Galilée la pesanteur de l'air? N'est-ce pas la simple vue de la chute d'une pomme qui inspira à Newton le système de l'attraction universelle? Helvétius se trompe : le hasard est l'occasion, mais non le principe des découvertes de Galilée et de Newton. Bien d'autres avaient contemplé la chute des corps avant le grand philosophe anglais ; il fallait son génie pour en conclure la loi de l'attraction. Il y a plus : si Helvétius avait bien étudié les procédés de l'esprit dans l'invention d'une grande théorie, il aurait vu que le génie même ne suffit pas. L'esprit conçoit ou imagine longtemps à l'avance une hypothèse; le travail se fait sourdement dans les profondeurs de la pensée, et tout à coup l'idée se dégage à l'occasion du premier fait que le hasard offre à l'observation, et de simple hypothèse devient un principe scientifique. La nature, qu'on y songe bien, ne suit pas la même marche que la science : celle-ci va prudemment du fait à l'idée, la nature va le plus souvent de l'idée au fait. Quand la vue de la chute d'une pomme révéla à Newton tout un système, il n'était pas seulement préparé à cette magnifique découverte par la force de son génie, il fallait qu'il eût en outre entrevu vaguement comme une hypothèse probable le principe de l'attraction universelle; autrement un fait aussi vulgaire n'aurait pas eu la vertu merveilleuse de lui révéler une si grande loi. On lui demandait un jour comment il était parvenu à une si haute vérité : *En y pensant sans cesse*, répondit-il. Les faits réveillent plutôt qu'ils ne font naître des idées dans notre esprit. Voilà pourquoi les grands génies voient tant de choses là où le commun des hommes n'aperçoit rien.

J'arrive maintenant à la doctrine morale d'Helvétius. Est-il vrai que la loi de l'intérêt règle les jugements et les actions, soit des individus, soit des sociétés? Il s'agit ici d'une question de fait : voyons donc ce qui se passe dans la conscience de chacun de nous et dans la conscience universelle du genre humain.

Et d'abord que pense le genre humain? Pour mieux saisir sa pensée, je ne le considère pas comme acteur, mais comme simple spectateur ; ce n'est pas sur ses propres actes que je l'interroge, mais sur des actes qui lui sont étrangers et qui se passeraient dans un autre monde que le sien. Je vois d'abord que le langage du genre humain ne s'accorde guère avec celui d'Helvé-

tius. Helvétius ne connaît qu'un principe d'action, la satisfaction de notre sensibilité physique, et tout son dictionnaire moral se réduit à un mot, l'*intérêt*. Le langage du genre humain est plus varié et plus riche ; il y parle de justice, de probité, de devoir, et, de peur qu'on ne se méprenne sur le vrai sens de ces termes, il oppose le bien au mal, le dévouement à l'égoïsme ; il célèbre les sacrifices que coûte la vertu, les saintes douleurs qui accompagnent l'accomplissement du devoir. Or le langage, c'est l'humanité même. Qui sait y lire y retrouve ses pensées et ses sentiments, c'est-à-dire sa vie intime tout entière. Quand le genre humain parle sans cesse du devoir dans ses religions comme dans ses systèmes philosophiques, dans ses législations comme dans ses poésies, qui osera dire qu'il y a contradiction entre ses paroles et ses jugements? Que la vie d'un homme soit perpétuellement en opposition avec son langage, cela est possible, bien qu'on ne l'ait jamais vu ; mais le genre humain ne ment pas ainsi ; il est toujours sérieux et sincère. Si donc il dit vrai, il condamne le système de l'intérêt. Mais voyons les faits.

Le genre humain pense-t-il, avec Helvétius, que les actions ne sont moralement bonnes qu'en raison de leur utilité? Je crois de mon devoir de faire telle action, et je la fais après mûre réflexion ; je la fais avec la conscience que la passion ne m'a pas entraîné, et qu'il n'y a pas eu le moindre calcul d'intérêt personnel ; je la fais uniquement parce que j'ai cru devoir la faire. Mais voilà que cette action me porte préjudice ainsi qu'à la société. C'est là une mauvaise action aux yeux d'Helvétius. Qu'en pense le genre humain? Il pense unanimement que cette action est bonne ; il le pense, bien qu'il ne soit pas intéressé à la juger telle ; il le pense, bien qu'il en ait été comme moi la victime. Changeons l'hypothèse. Je crois de mon devoir de ne pas faire cette même action, et pourtant je la fais, et il se trouve qu'elle produit les meilleurs résultats pour moi comme pour le genre humain. Voilà une bonne action dans le système d'Helvétius. Mais le genre humain proteste contre une pareille qualification, et déclare qu'il y a mauvaise action partout où l'intention est mauvaise. Il honore et recommande le dévouement stérile et même funeste ; il méprise et proscrit l'égoïsme utile et bienfaisant ; il admire une action utile à son auteur, non en raison de son utilité, mais en raison des sacrifices qu'elle a coûtés, et bien qu'elle fût utile à celui qui l'a faite. Y a-t-il eu au monde une vertu plus malheureuse que celle des citoyens qu'on appela les derniers Romains? Brutus, en tuant César, se perd lui-même, et replonge le monde dans l'anarchie et la guerre. Et cependant si Brutus, nourri dans les traditions de l'antique république, a cru devoir délivrer sa patrie de l'homme qui lui avait ravi sa liberté et ses vieilles institutions, qui lui reprocherait cette action? Et si Brutus, comblé de bienfaits par César, a dû étouffer les mouvements d'une tendresse toute filiale, s'il a dû se déchirer les entrailles pour obéir à la voix de cette patrie dont l'image le poursuivait partout, alors qui refuserait son admiration à ce grand effort de la vertu humaine? Au contraire, en vain aurais-je sauvé le monde, si je n'ai voulu sauver que moi-même ; le monde, qui me doit son salut, ne me doit pas son estime. L'histoire a-t-elle jamais compté parmi les actes de vertu l'action de cet homme qui, voulant se venger de son ennemi malade, le guérit en le perçant d'un coup d'épée? Ces faits, et tant d'autres que je pourrais citer prouvent sans réplique que le genre humain professe dans ses jugements la distinction de l'utile et du bien, de l'intérêt et de la vertu.

Maintenant, cette conception du bien et de la vertu ne serait-elle pas un idéal conçu, il est vrai, par la raison, mais que la volonté humaine ne pourrait réaliser? L'homme est-il ainsi fait que la justice et le dévouement n'aient jamais existé qu'en spéculation? Nous avouerons volontiers que le genre humain, qui parle sans cesse de justice et de dévouement, ne se montre ni toujours juste, ni toujours dévoué dans ses actes. Le poëte l'a dit : « La volonté résiste souvent à la raison. » *Video meliora proboque, deteriora sequor*. La vie du genre humain, sa vie réelle et active, n'est qu'un bien pâle reflet de sa croyance. Quelle force et quelle sublimité dans la pensée! quelles faiblesses, quelles misères dans l'action! Oui, cela est douloureux à croire ; la vie du genre humain, si nous la comparons à l'idéal que la raison nous propose, est bien pauvre en vertu. Mais est-ce à dire qu'elle en soit absolument vide? Quoi! dans cet immense mouvement de l'activité humaine, pas un acte de vertu? Je dis un seul ; car, s'il existe, le devoir n'est plus seulement idéal ; la vertu n'est plus un but que la raison propose à la volonté et que la volonté n'atteigne jamais. Puisqu'il s'est trouvé un homme qui a pu être vertueux une fois en sa vie, la vertu n'est donc point au-dessus des forces humaines, elle convient à notre nature ; donc le moraliste et le législateur doivent la prescrire dans leurs codes et leurs livres, et c'est rabaisser la nature humaine que de la soumettre au joug de l'intérêt personnel ; c'est la calomnier que de prétendre qu'elle ne peut suivre d'autre règle de conduite. Le problème se réduit donc à découvrir un acte de vertu. Consultons encore l'expérience. Mais ici, il ne suffit pas de constater l'opinion du genre humain sur une action, et de voir comment il la qualifie. Le genre humain ne peut apercevoir directement les intentions ; il n'en juge que sur

les apparences ou bien d'après l'impossibilité où il est d'attribuer à une action un autre motif qu'un motif désintéressé. Helvétius sait bien qu'il est fort difficile de sonder les véritables intentions de l'agent, et c'est à la faveur de ce mystère qu'il introduit partout son principe de l'intérêt dans l'explication des actions humaines. Pourtant, si le mystère ouvre le champ à toutes les interprétations, il en est que le genre humain repousse à l'unanimité; il en est aussi qui répugnent invinciblement à la raison. Le genre humain a toujours cru à l'héroïsme de Décius, qui, pour ramener la victoire sous les drapeaux de Rome, se dévoue aux dieux infernaux; de Régulus, qui s'arracha à sa famille et à sa patrie pour retrouver à Carthage une mort affreuse; de d'Assas, qui, sous le fer de l'ennemi, s'écrie : « A moi, Auvergne! » pour sauver l'armée. D'âge en âge, le genre humain a célébré ces grands actes de vertu; il n'a jamais pu croire, quoi qu'en aient dit les sophistes de tous les temps, qu'un calcul d'intérêt ait engendré de pareils sacrifices; il n'a jamais souffert qu'on transformât ses héros en marchands habiles. Et en effet, quelle invraisemblance, disons plus, quelle absurdité de supposer que le dévouement ait pour principe l'amour de soi! Le genre humain comprend parfaitement que si l'homme n'est qu'un être sensible, sa vie ne peut avoir d'autre but que le bien-être, d'autre passion que l'amour du plaisir, d'autre intérêt que le soin de sa conservation. Quand donc il voit Régulus s'enfermer volontairement dans un coffre hérissé de pointes, il ne peut croire que ce soit par amour du plaisir; quand il voit d'Assas braver les baïonnettes dirigées contre sa poitrine, il ne peut croire que ce soit par amour de la vie. Nul être n'échappe à la loi de sa nature; le sens commun a toujours pensé que le dévouement répugne invinciblement à la nature de l'être sensible.

La vertu ne frappe le genre humain que quand elle coûte de grands efforts. Sans chercher au loin d'héroïques exemples, nous ne faisons point un pas dans la vie sans y rencontrer un acte de vertu. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car la société ne se conserve et ne se développe qu'à la condition de croire à la justice, à la loyauté, au dévouement, et si cette croyance n'était pas soutenue, fortifiée par les faits, elle ne resterait pas dans le cœur de l'homme, elle aurait le sort de toutes les illusions qui ne tiennent pas devant l'expérience.

Après avoir interrogé l'univers, je m'interroge moi-même, et, rentrant dans ma conscience, je veux sonder le sens de mes jugements et de mes actes moraux. J'aime à faire ce qui m'est utile; je répugne à faire ce qui peut me nuire, cela est vrai. Mais ma raison approuve-t-elle toujours les sympathies et les répugnances de ma sensibilité? N'y a-t-il pas des actes qu'elle déclare bons alors même qu'ils me sont nuisibles, d'autres qu'elle proclame mauvais, bien qu'ils me soient utiles? Ne m'impose-t-elle pas en même temps l'obligation de faire les premiers et de m'abstenir des seconds? Je puis résister à la raison qui oblige, mais n'enchaîne pas un être libre; mais, alors même que je résiste, je sens qu'elle pèse sur ma conscience de tout le poids de son autorité méconnue et qu'elle me punit par le remords des infractions que la passion a arrachées à ma volonté. Je crois donc au devoir aussi bien que le genre humain. Que chaque homme fasse la même expérience, il trouvera au fond de son âme le même sentiment et la même foi.

Maintenant, le devoir passe-t-il en moi de la spéculation à la pratique? Quand je cherche la vertu dans l'histoire, je l'y rencontre à chaque pas; je l'y trouve éclatante et solennelle, parce que l'humanité ne place dans l'histoire que ses héros. Si je la cherche dans la vie commune et individuelle, je l'y trouve encore; mais ici elle ne brille plus du même éclat. L'histoire ne reproduit que les actions mémorables, les hautes vertus et les grands crimes; elle n'accueille point la médiocrité. Dans la vie commune, au contraire, le mal se mêle au bien, le calcul est à côté du dévouement : la réalité est ainsi faite; la vie humaine, sauf quelques exceptions, n'est ni vertu pure, ni pur égoïsme. Quoi qu'il en soit, la vie de chacun de nous est semée d'actes de vertu; à chaque moment l'homme le plus obscur rencontre l'occasion et l'obligation d'être juste, véridique, bienfaisant; il résiste quelquefois, il obéit le plus souvent à la voix de sa conscience. Peut-être serait-il vrai de dire que c'est l'habitude de pratiquer la justice et la bienfaisance qui fait qu'il n'en conserve pas le souvenir. L'homme ne compte ses actes de vertu que lorsqu'ils lui ont coûté de grands efforts de volonté ou le sacrifice de ses plus chères affections. En résumé, l'expérience démontre que la croyance au devoir est le principe de nos jugements moraux et le motif d'un certain nombre d'actions.

Helvétius insiste et dit : « C'est parce que vous ne poussez pas assez loin l'analyse du cœur humain que vous parlez de vertu et de dévouement. Creusez plus avant, et vous trouverez l'intérêt au fond de toute action prétendue vertueuse. » Je l'avoue, l'égoïsme prend souvent le masque du dévouement; il se cache sous des apparences qui séduisent et qui trompent. Il se transforme et devient tour à tour désir des sens, amour de la gloire, vanité, espoir d'une vie future, goût des plaisirs intellectuels, goût des jouissances morales. Le mérite principal d'Helvétius est d'avoir retrouvé l'égoïsme sous toutes ses formes, d'avoir montré que l'opinion est dupe des apparences et qu'elle admire souvent des marchands habiles plutôt que des héros. Je conviens même que nous nous faisons quel-

quefois illusion à nous-mêmes, et que si nous sondions les plus secrets replis de notre cœur, nous verrions que nos intentions ne sont pas aussi pures qu'elles nous le paraissent. Mais enfin n'y a-t-il pas des actions qu'il serait absurde d'expliquer par l'intérêt?

Si je fais une bonne action et que cette action tourne à mon avantage, le spectateur qui me juge a le droit de m'accuser d'égoïsme, parce qu'il ne peut pas voir ce qui se passe dans ma conscience. Mais je suppose que, pour faire le bien, un homme sacrifie ses intérêts et sa vie même, il sera déjà difficile à Helvétius d'expliquer cette action. Pourtant il l'essayera et me demandera si cet homme croit à une vie future. S'il y croit, ne fait-il pas un heureux calcul en sacrifiant une existence si misérable et si vide de bonheur à l'espoir d'une béatitude éternelle? Mais s'il n'y croit point, dirai-je à Helvétius, que devient votre explication? Il y a eu des hommes qui n'ont point cru à l'immortalité de l'âme. Zénon, Cléanthe, Spinosa, Hume, n'attendaient rien d'une vie à venir, et cependant ils cultivèrent la vertu. Je dis plus, je prétends que la croyance à l'immortalité implique la notion du devoir, et que s'il n'existe pour un homme d'autre règle que son intérêt, il n'a pas le droit de faire ce calcul. En effet, pourquoi croit-il à une autre vie? Parce qu'il y a un Dieu et un Dieu juste. Pourquoi croit-il à un Dieu juste? Parce qu'il transporte dans un autre monde l'idée de justice qu'il a recueillie dans ce monde-ci. Supprimez la notion de justice dans la conscience, l'homme conçoit encore un Dieu, mais il le conçoit privé de tout attribut moral. Dieu n'est plus aux yeux de sa raison le principe même de la justice qui punit le mal et récompense le bien; il n'est que la cause de l'univers.

Au reste, ce genre de calcul n'était guère du goût d'Helvétius; il explique bien plus volontiers les actions humaines par un intérêt physique ou moral qui puisse être satisfait dans les limites de cette vie. Il a senti que beaucoup d'actions échappaient à un calcul d'intérêt matériel: aussi a-t-il très-habilement fait intervenir les intérêts moraux. Mais nous allons montrer que dans son système les intérêts moraux ne sont que des fantômes qui ne résistent pas à l'analyse. Ces intérêts sont la vanité, le désir d'estime, l'amour de la gloire, la pitié, la satisfaction d'une bonne conscience.

La vanité a ses jouissances, je le sais, mais le cœur de l'homme ne les sent pas immédiatement; la vanité ne vit que de souvenirs; or, pour que je me souvienne d'une action que j'aurai faite, il ne faut pas qu'elle s'accomplisse dans le dernier moment de ma vie. On dira peut-être que j'en jouis d'avance. Je le veux bien, mais alors je demande quel est le plaisir de la vanité qui puisse compenser les douleurs du trépas.

Le désir d'estime est un motif d'action plus puissant que la vanité; la satisfaction de ce désir est un des plus délicieux plaisirs que l'homme puisse éprouver. Mais l'estime ne s'adresse jamais qu'à un être moral et suppose la notion du juste et de l'honnête. On n'estime pas un homme pour ses avantages extérieurs, pour ses talents, pour son habileté à calculer ses intérêts; on l'estime pour sa probité et son dévouement. Si je fais telle action par calcul d'égoïsme, je n'ai aucun droit à l'estime, et j'ai conscience que je n'y ai aucun droit. Je ne puis donc jouir, avant ou après l'action, d'une récompense que je sens ne pas mériter. Mais, dira Helvétius, tout en sachant que vous n'en êtes pas digne, vous espérez tromper la société par un faux semblant d'héroïsme; vous jouirez donc de l'estime qu'elle aura attachée, à tort, il est vrai, à votre action. Cela est incontestable; mais si j'espère obtenir l'estime des autres, je suppose donc en eux ce qui n'est pas en moi, savoir l'idée de devoir et de mérite, sans laquelle il n'y a pas d'estime possible.

J'en dirai autant de l'amour de la gloire. La gloire appartient à la vertu et non au calcul: l'humanité qui la décerne peut se tromper, mais quand elle couronne le marchand, c'est le héros qu'elle croit couronner.

Helvétius n'a point abusé des mots au point de faire rentrer la jouissance morale dans son principe de l'intérêt; il faut lui rendre cette justice. Mais quelques-uns de ses partisans ont essayé ce raffinement. Il y a des actions, disent-ils, dont l'accomplissement entraîne un plaisir délicieux; il y en a d'autres qu'on ne fait jamais sans ressentir une violente douleur: ce plaisir s'appelle la paix d'une bonne conscience; cette peine se nomme le remords. L'homme de bien agit de manière à éprouver l'une et à se soustraire à l'autre; sa vertu n'est donc encore qu'un calcul, et un calcul d'autant plus habile qu'il ne trompe jamais.

Non, l'homme de bien ne calcule pas, car le remords, comme la satisfaction de la conscience, suppose la croyance au juste et à l'injuste. Pourquoi est-ce que je souffre d'une action, sinon parce que je la juge moralement mauvaise? Pourrais-je en jouir, si je ne la croyais moralement bonne? Quand j'ai fait une bonne action dans un but qui m'est personnel, cette action est toujours bonne matériellement parlant, mais je n'éprouve pas le plaisir exquis que cause une action désintéressée, car ce plaisir ne consiste que dans le sentiment du mérite, et le mérite est tout entier dans l'accomplissement désintéressé de la loi morale. Ainsi, dans ce cas, le calcul ferait évanouir toute espérance de plaisir.

En résumé, il y a des jugements et des actions qu'on ne peut expliquer ni par un intérêt matériel ni par un intérêt moral.

Maintenant nous avons à montrer que, quand même il serait aussi vrai qu'il l'est peu que toutes nos actions

reposent sur un calcul d'intérêt, ce principe ne serait ni une véritable règle morale ni un bon guide dans la conduite de la vie.

La règle de nos actions, telle que la pose Helvétius, peut s'énoncer ainsi : Faire ce qui est utile. Assurément cela peut être en toute occasion un excellent conseil à suivre, mais la raison n'y voit point une loi qui commande impérieusement l'obéissance. Rien ne m'oblige à faire ce qui m'est utile; si je ne le fais pas, je manque de prudence, mais je ne deviens point coupable. Faire ce qui m'est utile n'est pas un devoir imposé, mais un conseil proposé à ma volonté. Le système d'Helvétius, en niant le devoir, détruit toute règle obligatoire, et par conséquent toute vraie morale.

Helvétius a cru sauver la morale de l'incertitude, de l'obscurité et de l'erreur, en substituant l'intérêt au devoir : voyons s'il a réussi. Dans la doctrine de l'intérêt, tout homme se propose l'utile dans ses actions. Mais est-il jamais sûr de l'atteindre? Non, sans doute. Il peut bien, à force de prudence, de combinaisons et de bonheur, multiplier les chances de succès; il est impossible qu'il ne lui en échappe pas quelques-unes, il ne poursuit donc jamais qu'un résultat probable. Au contraire, dans la doctrine du devoir, je suis toujours sûr d'atteindre le but immédiat, le bien moral. J'agis dans le but de sauver mon semblable; si je le perds au lieu de le sauver par mon action, je n'en ai pas moins fait le bien : le bien moral étant l'intention, je puis toujours l'atteindre; quant au bien matériel qui résulte de l'action elle-même, la Providence seule en dispose absolument, et l'expérience ne prouve que trop souvent qu'il échappe à l'intelligence et à la puissance de l'homme. Félicitons-nous que Dieu ait placé notre destinée entre nos mains, en assignant le bien et non l'utile pour but légitime de nos actions. La volonté pour agir, surtout pour agir dans les épreuves pénibles de la vie, a besoin d'être soutenue par la certitude. Qui serait disposé à donner sa vie pour atteindre un but qui ne serait que probable? Helvétius ne sait pas ce qu'il demande quand il réduit toute action à un calcul de probabilités. Il ne songe point quelles incertitudes et quelles anxiétés entraîne un pareil calcul. Le doute est une bien triste préparation à l'action. Comment me déciderai-je à sacrifier mes plus chères affections, à tenter les plus grands efforts, si je ne puis être sûr du but que je poursuis? Sans doute, dans la doctrine du devoir, je puis manquer aussi le résultat matériel, mais au moins j'ai bien agi. Ma vertu stérile peut servir d'exemple à mes semblables, et si elle a été ensevelie dans l'obscurité, elle n'a point échappé au regard de la conscience, qui m'en récompense par un sentiment délicieux. Mais dans le système de l'intérêt, si, en poursuivant l'utile, je manque mon but, que me reste-t-il pour me consoler des douleurs du sacrifice et pour soutenir ma vertu malheureuse et ébranlée? La conscience d'avoir fait peut-être tout ce que la prudence réclamait; je dis peut-être, car je ne suis pas bien sûr d'avoir mis le plus de chances possible de mon côté.

Je passe à un autre point. Helvétius n'est pas le premier qui ait identifié le bien et l'utile : cette doctrine est fort ancienne, et nous la retrouvons dans les écoles les plus opposées. D'une autre part, le sens commun ne répugne pas à cette identité, bien qu'il se prononce énergiquement contre la morale de l'intérêt. Helvétius aurait-il raison sur ce point? Je ne le pense pas. D'abord, quand il serait vrai que le bien et l'utile sont inséparables, il ne s'ensuivrait pas qu'ils sont une seule et même chose. Le bien serait toujours absolu comme la nature même des choses d'où il sort; l'utile ne serait encore que le bien dans son rapport avec l'agent. J'admets donc la relation intime et nécessaire du bien et de l'utile, et je dis que rien n'est plus faux ni plus dangereux que la méthode par laquelle Helvétius identifie le bien et l'utile. Il pose l'utile comme principe, et en fait sortir le bien comme conséquence. Or il y a erreur et danger grave à donner ainsi l'utile comme la mesure du bien, et à dire : Telle action m'est utile; donc elle est bonne en soi, bonne pour les autres. L'utile, n'étant que le bien considéré par rapport à moi, ne peut point être pris pour la mesure du bien; c'est le bien au contraire qu'il faut envisager comme la vraie mesure de l'utile. Je ne suis point éloigné de croire qu'au fond il n'y a de véritablement utile à l'agent que le bien et la vertu; mais n'oublions pas qu'il y a mille manières d'entendre l'utile, qu'il faut distinguer l'utilité apparente et l'utilité réelle, l'utilité relative et l'utilité absolue, l'utilité qui varie comme la position de l'agent et l'utilité qui ne varie point, parce qu'elle répond à l'essence même de notre nature. Par exemple, ce qui est utile à ma sensibilité peut ne l'être pas à mon intelligence, et ce qui sert à l'une et à l'autre peut nuire à mon activité. Bien plus, ce qui m'est utile quand je m'isole par la pensée du commerce de mes semblables, peut m'être nuisible lorsque je rétablis les liens qui m'unissent intimement à la société. Pour juger sainement de l'utilité absolue d'une action, il faut donc que mon esprit se place tout d'abord dans un point de vue élevé; il faut que, tenant compte à la fois de moi-même et de toutes mes facultés, de la société, du théâtre sur lequel je dois agir, j'arrive à concevoir le bien et l'ordre en soi. Dès lors, je réglerai sur ce plan mon propre bien, et je pourrai ainsi déterminer ce qui me convient d'une manière absolue et définitive. Mon bien, dans ce cas, se confond avec le bien; il ne peut y être contraire, car il en découle. La connexion entre les deux termes est si intime et si nécessaire que je puis établir entre eux

cette équation : L'utile = le bien. Mais si je suivais la marche inverse, si, au lieu de régler l'utile sur le bien, je voulais régler le bien sur l'utile, je m'exposerais à ne comprendre ni ce qui m'est vraiment utile ni ce qui est bien en soi; je réduirais le bien aux étroites proportions d'un intérêt variable et fugitif, et, loin d'arriver à l'équation harmonique du bien et de l'utile, je n'en rencontrerais le plus souvent que l'opposition. En un mot, la raison me dit que je ne suis qu'un fragment de l'ordre universel; je gravite donc vers cet ordre comme vers un centre immobile, j'en suis le véritable satellite; l'ordre du monde moral, aussi bien que l'ordre du monde physique, veut que toute force individuelle reçoive d'un principe supérieur la direction de tous ses mouvements.

Helvétius, après avoir établi que le bien se réduit à l'utile et la vertu à l'intérêt, se hâte d'en conclure que le moraliste et le législateur doivent faire appel à tous les intérêts, comme si ce concours d'intérêts individuel pouvait produire l'intérêt général. La conséquence n'est pas moins fausse que le principe. Si c'est l'utile qui résulte du bien, et non le bien qui découle de l'utile, il faut que le législateur en appelle sans cesse au bien, à l'ordre de la société, à l'intérêt général, et jamais à l'intérêt privé. Car l'intérêt privé bien entendu trouve infailliblement son compte dans l'intérêt général; mais l'intérêt général ne s'accommoderait pas toujours de la satisfaction de certains intérêts privés. Si le législateur veut l'ordre et le bonheur dans la société, qu'il n'éveille dans l'âme des citoyens que le sentiment des intérêts généraux. L'exaltation de l'intérêt individuel n'y a jamais produit que l'anarchie et la misère.

J'arrive maintenant à un dernier point de la doctrine d'Helvétius, la théorie des passions. D'abord, il n'est point vrai, ainsi que le prétend Helvétius, que les passions soient les seuls principes actifs de la nature humaine; à force de simplifier le mécanisme de la vie, il l'a faussé. Le principe actif, par excellence, c'est la volonté, qu'oublie Helvétius; car la volonté seule détermine nos actes; la passion intervient sans doute, mais pour disposer, pour provoquer à tel mouvement, jamais pour le produire directement. Voilà ce qui fait que malgré l'influence puissante des passions l'homme conserve sa liberté. L'action des passions est fatale, mais elle n'est qu'indirecte; la vraie et l'unique cause de nos actes, c'est la volonté, principe essentiellement libre. En abandonnant la vie humaine à l'action exclusive des passions, Helvétius en avait donc banni la liberté; mais ce résultat ne l'effrayait guère.

Autre vice dans la théorie des passions. Helvétius, qui entonne un hymne en l'honneur des passions, devrait, ce semble, en comprendre la nature et l'origine. Il n'en est rien. Veut-on savoir quelle est, d'après Helvétius, la source des passions, principes, suivant lui, de tout ce qu'il y a d'élevé dans l'esprit et de généreux dans le caractère? C'est la sensibilité physique. On voit que le système d'Helvétius n'est pas favorable à la dignité et à la grandeur de la nature humaine; il rabaisse la vertu à l'intérêt et la passion à l'amour du plaisir. Mais voyons jusqu'à quel point sa théorie de l'origine des passions est fondée. Je prends d'abord pour exemple les passions mêmes qu'Helvétius a soumises à l'analyse, sauf à voir ensuite s'il n'a pas oublié les passions le moins réductibles à l'amour du plaisir.

Convenons avant tout qu'il y a du vrai dans ce système.

La vanité n'est que le désir d'une certaine jouissance, se renfermant dans une sphère toute personnelle. Je ne connais pas de passion moins sympathique ni moins communicative que la vanité. Helvétius a raison, c'est un pur égoïsme.

L'orgueil n'est qu'une vanité d'un certain genre, qui concentre plus encore dans la sphère de la personnalité toutes nos pensées et toutes nos affections. L'orgueil étouffe toute tendance à l'expansion et à la sociabilité.

Il n'en est pas de même de l'amour. Helvétius n'y a vu qu'une chose, le sentiment du plaisir. Mais, outre ce sentiment, je retrouve dans l'amour un jugement porté sur la beauté de l'objet aimé. Or si le sentiment est égoïste, ce dont je doute, il est certain que le jugement est désintéressé. Quand j'admire le beau dans le monde physique ou dans le monde moral, deux faits se produisent en moi : je juge et je sens; mon jugement n'a rien de commun avec le sentiment délicieux qui le suit, il est profondément impersonnel.

J'en dirai autant de l'amitié. L'amitié est un besoin, et sous ce rapport peut-être renferme-t-elle un germe d'égoïsme; mais de plus l'amitié est un devoir, et comme tel rien n'est plus pur que cette affection. Quand je juge qu'il faut être fidèle à mes amis, c'est sans faire aucun retour sur moi-même.

Mais quand je ne verrais dans l'amour, dans l'amitié, dans la sympathie, dans toutes les affections de nature qu'un besoin et le sentiment de bonheur qui en résulte lorsqu'il est satisfait, devrais-je en conclure, comme le fait Helvétius, que ces passions sont essentiellement égoïstes? Il me semble que la philosophie du dernier siècle a fait un étrange abus du mot *égoïsme*. J'avais toujours cru avec le sens commun que l'égoïsme est la tendance à tout rapporter et à tout sacrifier au moi, que l'orgueil et la vanité sont des passions égoïstes parce qu'elles concentrent toute action, tout sentiment et toute pensée dans la sphère de notre personnalité; mais qu'il n'en est pas de même de l'amour, de l'amitié, de la sympathie et de toutes ces passions dont la nature propre est de s'éteindre dans la solitude de la

vie individuelle et de se développer au contraire dans la société; et j'en avais conclu que les passions qui rapprochent et unissent les hommes n'ont rien de commun avec celles qui les divisent et les détachent les uns des autres, et que si les premières sont vraiment égoïstes, il faut reconnaître dans les secondes un caractère tout différent. Mais Helvétius m'apprend que tout cela est égoïsme. Et pourquoi? Parce que toute passion est un besoin de l'âme humaine. Si c'est là ce qu'Helvétius entend par égoïsme, il est impossible de ne pas être de son avis. Mais à ce compte tout amour est égoïste, même l'amour de Dieu et des hommes, car l'un et l'autre sont un besoin pour certaines âmes. Il est vrai que cet amour peut aller jusqu'à nous faire sacrifier nos plus graves intérêts, notre vie même; mais qu'importe? Helvétius conviendra pourtant qu'il est difficile de taxer d'égoïsme l'acte d'un homme qui se dévoue par tendresse pour son fils. Au reste, la société, qui a toujours poursuivi l'égoïsme, parce qu'elle sait qu'elle n'a pas de plus mortel ennemi, a sans cesse au contraire honoré et encouragé l'amitié, l'amour, la sympathie et toutes les passions qui rapprochent et unissent les hommes.

Je ne pousserai pas plus loin la critique de la théorie d'Helvétius sur les passions. Je crois avoir touché dans cette réfutation à tous les points importants de sa doctrine. Je terminerai cette polémique par une observation.

Un moraliste plus préoccupé de pratique que de théorie pourrait me dire : « Je ne vois pas le but de toute cette polémique. Comme vous, Helvétius reconnaît la vertu; autant que vous il recommande la bonté, la bienfaisance, la véracité, et il est peu d'hommes qui aient donné de meilleurs exemples que ce philosophe. Seulement il rapporte la vertu à un autre principe que vous. Or, peu importe l'esprit dans lequel une action soit faite, pourvu qu'elle se fasse; c'est par des résultats que la société se conserve et se développe; elle vit d'actions et non d'intentions. »

A une pareille objection, voici ce que j'aurais à répondre. Quand il serait vrai que les intentions ne changent pas les actions, si le législateur ne tient compte que des résultats, le moraliste s'inquiète et s'inquiète à bon droit des intentions. Est-il donc indifférent en soi que l'homme fasse le bien par intérêt et par dévouement? Est-il indifférent qu'il agisse en être sensible ou en être moral? La législation regarde avant tout les conséquences d'un acte, et cela doit être, parce que la sphère où elle domine est limitée aux besoins de cette vie et de ce monde sensible. Mais la morale regarde un monde différent du nôtre, où la vraie et seule loi est : Fais le bien, sans égard aux conséquences; où les mouvements externes qui résultent des volitions sont comptés pour rien, où les volitions elles-mêmes sont tout. Ce monde invisible est le sanctuaire impénétrable où l'âme se livre en paix au culte pur et désintéressé de la vertu : c'est là vraiment qu'elle accomplit sa destinée morale, cette destinée dont la vie extérieure et sociale n'est que le grossier symbole. Si la morale de l'intérêt venait jamais à prévaloir dans le monde, quand même elle ne changerait rien à la surface de la société, et que, sous l'impulsion de l'égoïsme, la bienfaisance, le travail, le courage, toutes les vertus sociales, continueraient leur cours, c'en serait fait de la dignité et de la grandeur de la race humaine; elle ne serait plus qu'une des variétés de l'espèce animale, plus intelligente et plus habile que les autres.

J'ai supposé tout à l'heure que la législation pouvait être indépendante de la morale. A y regarder de près, on reconnaît qu'il n'en est rien. Qui a dicté les formules de la loi écrite? Qui a inspiré les axiomes de la tradition? C'est toujours une théorie morale, philosophique ou religieuse. N'est-ce pas la grande et sainte morale du spiritualisme qui, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, a révélé au monde les lois de justice, de bienfaisance, de dévouement que vous rencontrez partout. La doctrine de l'intérêt n'a rien inspiré de semblable. C'est à peine si, trouvant ces formules gravées dans les codes et dans le cœur des hommes, elle a pu les accepter. Et encore est-il vrai de dire qu'elle n'a pu les accepter qu'en les altérant, car il est dans la nature de cette triste doctrine de flétrir tout ce qu'elle touche. Il importe donc beaucoup, même pour la pratique, que les actions humaines soient rapportées à leur vrai principe, et que nos mœurs, nos codes, nos traditions soient mises sous la sauvegarde de la doctrine du devoir. Il est dans la nature de l'esprit humain de remonter des faits aux causes, et, par conséquent, en morale, des actions à leur raison métaphysique. La loi ou la coutume m'appellent à verser mon sang pour la patrie : si la morale me dit que c'est en vertu de mon propre intérêt, j'hésite, car j'ai peine à comprendre qu'il y ait un plus pressant intérêt pour moi que le soin de ma propre vie. Mais si la morale me dicte ce sacrifice au nom du devoir, principe impersonnel, je ne vois plus de mystère, je comprends que le devoir est supérieur à l'intérêt, et je donne ma vie sans hésiter.

CINQUIÈME LEÇON.

Saint-Lambert.— Transition de la morale générale à la morale particulière.—Origine de l'idée du devoir.—Distinction de l'origine logique et de l'origine chronologique.— Que la notion du devoir particulier précède chronologiquement l'idée du devoir général, et que, logiquement, c'est le contraire qui est vrai.— Abstraction immédiate, abstraction comparative.— Psychologie de Saint-Lambert. — Sa définition de l'homme, expression d'un matérialisme grossier, mais pourtant inconséquent.— Fausse définition de la conscience et du bien moral. — Caractère peu systématique de son catéchisme.— Définition vicieuse de la justice.

Il ne suffisait pas d'établir, ainsi que l'avait fait Helvétius, le principe de la morale sensualiste : il fallait encore appliquer ces principes aux divers cas de la vie humaine. Après la morale générale, la morale particulière ; après Helvétius, Saint-Lambert.

La morale générale traite du devoir ; la morale particulière traite des devoirs. Une théorie complète ne se borne point à des considérations générales sur le devoir ; elle ne peut se réduire non plus à un catéchisme des devoirs particuliers ; elle traite à la fois du devoir et des devoirs, en ayant soin de rattacher intimement la morale particulière à la morale générale. Nous sommes donc naturellement conduits à rechercher comment la raison déduit la science des devoirs de la notion même du devoir, et, par suite, quelle est l'origine et quels sont les rapports des idées de devoir général et de devoir particulier.

Je sais que l'homme, dans l'état actuel de son intelligence, conçoit d'une manière générale et absolue qu'il faut faire le bien ; je sais qu'il croit irrésistiblement à cet axiome, et que toutes les subtilités de la doctrine de l'intérêt échouent contre cette croyance nécessaire, immuable, universelle. Je tiens donc le fait pour démontré ; mais je voudrais savoir quelle en est l'origine. En d'autres termes, la notion générale du devoir est-elle une idée primitive ou ultérieure ? Est-elle une conception *à priori* ou une induction de l'expérience ? Et si cette notion n'est pas primitive, d'où vient-elle et comment vient-elle ? Cette question ne trouve naturellement sa place qu'après celles qui nous ont déjà occupés. Nous avons vu, dans l'examen du système de Locke, combien il importe de constater l'existence et les caractères des faits intellectuels avant d'en rechercher l'origine ; il était donc nécessaire de démontrer l'existence et les caractères du principe moral de nos actions avant d'en remonter à la source.

Le problème que nous avons à résoudre, posé dans sa plus grande précision, se réduit à ceci : Le devoir particulier vient-il du devoir général, ou bien est-ce le devoir général qui dérive du devoir particulier ? Par exemple, mon esprit a-t-il compris que je dois obéir aux lois, rester fidèle à mes amis, me dévouer pour ma patrie, avant de comprendre que je dois faire ce qui est bien, ou le contraire est-il vrai ? La même question peut s'agrandir et se traduire sous une forme plus générale. En effet, demander si le devoir général précède et engendre le devoir particulier, ou réciproquement, c'est élever la question de la priorité du général sur le particulier ou du particulier sur le général. A cette question s'en rattachent d'autres fort graves. Ainsi, aux yeux de certains philosophes, le général est une synthèse, le particulier est une analyse ; la question proposée se résoudrait donc dans le problème de la priorité de la synthèse sur l'analyse ou de l'analyse sur la synthèse. En outre, la notion du particulier est considérée par quelques-uns comme une idée acquise, et la notion du général comme une idée innée ; le problème en question se transformerait donc en la célèbre querelle des idées *innées* et des idées *acquises*. Enfin, à la question de la priorité des idées générales sur les idées particulières se rattache un problème qui a retenti dans toute la scolastique sous le nom de problème des *universaux*. Si en effet on admet que toute notion générale soit le résultat d'une abstraction collective de l'esprit, il s'ensuit que la notion particulière a seule une réalité objective, et que l'idée générale ne représente qu'une opération de l'esprit : alors, on tombe dans le nominalisme. Mais si on prétend que la notion particulière suppose la notion générale, et qu'elle en vient par conséquent, comme on peut toujours transporter aux choses elles-mêmes les rapports que l'esprit a découverts entre les idées, il est rigoureusement vrai que le général est la raison d'être du particulier, ce que soutenait le réalisme. D'après cela, il est facile de voir que la question que nous traitons n'est point un problème isolé : elle attire à elle un grand nombre de questions auxquelles se rattachent encore de nombreux problèmes, en sorte que, par ses rapports tant indirects que directs, cette question enveloppe la philosophie tout entière. Et c'est ce que l'histoire nous démontre, en nous présentant les systèmes les plus vastes et les plus complets, l'empirisme et l'idéalisme, comme deux solutions opposées de cette même question.

Dès que nous aurons résolu le problème de la priorité du particulier ou du général, il nous sera facile d'en déduire comme corollaire la réponse aux diverses questions que nous venons d'y rattacher. Ce problème est grand et difficile ; sa difficulté nous est révélée par la diversité des solutions et plus encore par la force des arguments sur lesquels se fonde chaque solution. Et en effet, ne semble-t-il pas évident tout d'abord que j'ai pensé que deux arbres plus deux arbres font quatre arbres avant de penser que deux et deux font quatre ? Et si cela est, n'en puis-je pas conclure que

pour ce cas au moins le particulier précède le général? D'un autre côté, comment sais-je que deux arbres plus deux arbres font quatre arbres, si ce n'est en vertu de ce principe que deux et deux font quatre? La vérité générale est donc ici le principe de la vérité particulière, non-seulement dans la nature des choses, mais encore dans mon esprit : or le principe est nécessairement antérieur à la conséquence; donc le général précède le particulier. Ainsi, d'une part, priorité évidente du particulier sur le général, de l'autre, priorité non moins évidente du général sur le particulier, et cela dans le même exemple; n'est-ce pas là une contradiction absolue et impossible à résoudre?

Certains philosophes ont compris que l'esprit ne s'élève pas brusquement à la vérité générale, et qu'il a besoin d'un intermédiaire, à savoir, la vérité particulière. Ils en ont conclu que non-seulement le général vient après le particulier, mais qu'il vient du particulier.

D'un autre côté, l'impossibilité de se rendre compte de la notion individuelle sans y faire intervenir l'idée générale, a conduit les philosophes les plus éminents à poser les idées générales comme principes de toutes nos idées particulières, et par conséquent à soutenir la priorité absolue du général sur le particulier.

Reprenant la question sous une forme un peu différente, les uns ont dit : Toute vérité générale est une synthèse, toute vérité particulière est une analyse. Or la synthèse présuppose toujours l'analyse; donc le particulier est antérieur au général.

Vous vous trompez, ont répondu les partisans de l'opinion contraire. Sans doute certaine synthèse suppose toujours l'analyse; mais l'analyse elle-même suppose une synthèse primitive qui lui sert de base et de substance. Si donc vous aviez distingué cette synthèse primitive, condition de toute analyse, d'avec la synthèse ultérieure qui en est le résultat, vous auriez reconnu comme nous la priorité absolue de la synthèse sur l'analyse et par suite du général sur le particulier.

Enfin, poursuivant la même question sous une forme encore différente, des philosophes ont dit : La totalité des connaissances humaines est le produit pur et simple de l'expérience : donc toutes nos idées sont acquises, les idées générales comme les autres. Cela est faux, ont répondu d'autres philosophes : loin que l'expérience nous fournisse toutes nos idées, elle ne peut nous en donner aucune sans le secours de la raison; loin que toutes nos connaissances soient acquises, il n'en est aucune que l'esprit puisse acquérir sans l'intervention de certains principes innés.

En résumé, priorité absolue du particulier sur le général, tel est le principe de l'empirisme; priorité du général sur le particulier, tel est le principe de l'idéalisme. La raison flotte entre ces deux doctrines, et l'histoire fait comme la raison : elle les accueille avec une égale faveur. Voyons si, en pénétrant à une certaine profondeur dans la question, nous ne pourrions pas résoudre l'énigme.

La vraie solution ne fait pas l'ombre d'un doute quand on l'applique à certains exemples. Ainsi, soit l'idée générale de livre, et l'idée particulière de tel ou tel livre. Il est évident qu'ici l'esprit va de l'idée particulière à l'idée générale, car l'idée générale de livre se forme ultérieurement dans l'esprit par une abstraction successive de certaines qualités communes à plusieurs cas particuliers. Donc l'idée générale de livre suppose l'idée particulière de livre, sans en être supposée d'aucune manière; elle en dérive comme d'une origine immédiate et directe. Même expérience à faire, même conclusion à porter sur les idées d'arbre, d'animal, d'homme, d'être, etc., etc., et d'un très-grand nombre d'idées générales. Essayons de généraliser le résultat. Quel est le caractère des idées générales dont nous venons de constater l'origine? Toutes ont cela de commun qu'elles sont contingentes; j'étends donc ma conclusion à la classe entière des idées générales contingentes, et je leur assigne pour origine, pour antécédent, pour principe, quel que soit le sens qu'on attache à ce mot, les idées particulières.

Mais au-dessus de ces idées générales, je rencontre des conceptions d'un caractère tout différent. Les axiomes de géométrie, tels que : Le tout est plus grand que la partie, deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, etc.; les principes de métaphysique et de physique, tels que : Tout phénomène se rattache à une substance, tout fait suppose une cause, etc.; les axiomes moraux, tels que : Tout être a une destinée, notre destinée ne peut être que conforme à notre nature, il faut faire ce qui est dans l'ordre, etc., etc.; toutes ces vérités sont générales, mais de plus nécessaires : or toute la question se réduit maintenant à savoir si cette classe d'idées a aussi pour origine telle notion particulière, car l'idée générale du devoir pouvant se formuler dans la proposition suivante : Il faut faire ce qui est bien, n'est pas simplement une idée générale; elle est de plus nécessaire, et rentre par conséquent dans la catégorie des idées dont l'origine nous est encore inconnue.

Cela posé, cherchons l'origine des idées générales nécessaires. Le problème est toujours celui-ci : Étant donnés deux termes, le général et le particulier, lequel est l'antécédent de l'autre? Mais n'y a-t-il pas une distinction à faire avant de résoudre la question? La diversité contradictoire des solutions, le caractère d'évidence qu'elles renferment malgré leur opposition formelle, nous avertissent assez que les mots *origine*, *antécédent*, *priorité*, *principe*, sont susceptibles d'un double sens, que chaque solution pourrait bien être parfaitement juste, selon le point de vue dans lequel

la question a été abordée. Voici la distinction à faire. Quand les vérités qui composent le domaine intellectuel passent dans notre esprit pour la première fois, elles n'entrent pas toutes simultanément, elles entrent en se succédant : les unes précèdent, les autres suivent. Or toute vérité qui en précède une autre en peut être dite l'origine d'une certaine manière. Mais ce rapport entre deux vérités n'est pas le seul, n'est pas le plus sérieux qu'elles puissent soutenir entre elles. Si nous considérons non plus l'ordre de ces deux vérités dans l'esprit, mais leur ordre dans les choses mêmes, nous pourrons découvrir que l'une est la raison et la condition d'existence de l'autre, en sorte que celle-ci ne soit point possible sans celle-là. Or toute vérité qui est ainsi principe par rapport à une autre peut encore en être dite l'origine d'une autre manière : dans le premier cas, il y a simplement origine chronologique; dans le second, il y a origine logique.

Appliquons cette distinction à la question qui nous occupe, et particulièrement à l'exemple cité précédemment. Quand je cherche si le particulier précède le général ou si le général précède le particulier, j'ai à voir s'il s'agit d'antériorité logique ou chronologique. Par exemple, la vérité particulière : Deux arbres plus deux arbres font quatre arbres, est-elle l'antécédent de la vérité générale : Deux plus deux font quatre? et dans quel sens? La réponse ne saurait être douteuse. Mon esprit n'a pas conçu *à priori* et indépendamment de toute observation des objets sensibles la vérité générale : Deux plus deux font quatre; sans la connaissance empirique, il n'aurait jamais conçu le principe. Il est donc évident qu'ici la vérité particulière précède la vérité générale dans l'ordre de succession intellectuelle, et doit en être dite l'origine ou l'antécédent chronologique. Mais si je considère sous un autre point de vue le rapport de la vérité générale et de la vérité particulière, je trouve que deux arbres plus deux arbres ne font quatre arbres que parce que deux et deux font quatre. La vérité particulière n'existe donc qu'en vertu de la vérité générale, qui en est alors le principe et la raison. Il n'est donc pas moins évident que, dans l'ordre même des choses, la vérité générale précède la vérité particulière, et doit en être regardée comme l'origine ou l'antécédent logique. Si je prenais tout autre exemple, pourvu qu'il fût choisi dans l'ordre des vérités générales nécessaires, j'arriverais au même résultat.

Ainsi il n'y a point de contradiction à soutenir que le général est l'origine du particulier, et le particulier l'origine du général : car toute vérité particulière a pour origine logique une vérité générale, et toute vérité générale a pour origine chronologique une vérité particulière. Le particulier n'a point d'origine chronologique; le général n'a point d'origine logique. Chaque ordre de vérités est primitif en tant que sous ce rapport il est sa propre origine à lui-même. Entendons-nous bien. Je veux dire par là que chaque ordre de vérités ne peut avoir pour antécédent qu'une vérité de même nature. Une vérité particulière peut avoir pour origine une vérité plus particulière; de même une vérité générale peut avoir pour origine une vérité plus générale. Il résulte de là qu'il y a dans l'ordre du général, comme dans l'ordre du particulier, des vérités premières qui ne peuvent avoir d'antécédent. Si on me demandait l'origine d'un axiome mathématique, je répondrais : Cet axiome a pour origine chronologique une connaissance particulière; mais comme vérité première il n'a point d'origine logique. On objectera peut-être qu'une vérité primitive pour l'esprit ne l'est point en elle-même, et que la faiblesse de notre intelligence fait que nous considérons comme telles des vérités dérivées. J'en conviens; mais que conclure de là, sinon que l'esprit remonte difficilement aux vérités absolument premières? Pour pouvoir soutenir que tout principe a un antécédent logique, il faudrait prouver qu'il n'y a pas de principe qui ne soit susceptible d'être expliqué ou démontré; ce qui détruirait la possibilité de toute explication et de toute démonstration.

En résumé, on voit qu'une vérité générale (nécessaire, bien entendu) ne peut avoir d'autre antécédent logique qu'elle-même ou une vérité de même nature, et qu'une vérité particulière n'a pas non plus d'autre origine qu'elle-même ou une vérité de même espèce. Cela nous fait facilement comprendre l'erreur des philosophes qui ont tenté soit de faire sortir le général du particulier, soit de tirer le particulier du général. Il y a sans aucun doute une étroite dépendance entre ces deux ordres de vérités; ce qui le prouve, c'est que toute vérité générale a son antécédent chronologique dans une vérité particulière, et que toute vérité particulière a son antécédent logique dans une vérité générale. Mais cette dépendance n'en détruit pas la profonde distinction. Le général ne s'engendre point du particulier pas plus que le particulier ne s'engendre du général. Tout l'effort des systèmes du passé a été de conclure de la dépendance à la génération, effort impuissant, parce qu'il était tenté contre la nature même des choses. Le premier soin de la philosophie nouvelle doit être de rétablir les faits là comme ailleurs, de maintenir à la fois l'étroite dépendance et la profonde distinction de ces deux ordres de notions. Ce point est d'une extrême importance; c'est de là que vient toute erreur et toute vérité en philosophie. Nous ne saurions donc trop y insister.

Leibnitz a dit avec un sens profond : Il n'y a rien d'inné dans l'entendement si ce n'est l'entendement lui-même. Il réfutait ainsi les partisans des *idées innées* et les partisans de la *table rase;* il montrait que si toutes nos idées nous viennent avec le secours

de l'expérience, elles ne viennent pas pour cela de l'expérience. Il n'y a pas d'idées innées puisque l'idée est un acte de l'esprit et que l'esprit n'entre point en action sans l'excitation de la sensibilité; mais il y a une raison innée, avec ses lois et ses nécessités, indépendantes de l'expérience. Cette raison se développe en vertu de sa propre force, mais elle a pour condition de développement la sensibilité. Elle n'en vient pas, tant s'en faut, car elle la domine, la contredit, la juge et la réforme, mais elle ne va pas sans son secours.

Comment se fait-il qu'une vérité si simple ait été méconnue pendant si longtemps? En voici la cause. Tout se tient, tout se mêle dans la vie réelle de la pensée; la raison ne conçoit pas sans les sens, les sens ne perçoivent pas sans la raison; l'acte complet de la pensée n'est pas une pure conception ni une pure sensation; il est l'un et l'autre à la fois. Il peut bien arriver que tantôt la sensation enveloppe la conception dans l'acte de la pensée, et que tantôt au contraire ce soit la conception; il n'en est pas moins vrai que l'expérience ne va pas sans la raison ni la raison sans l'expérience. Quand la psychologie aborde l'analyse de la pensée, elle la brise et la divise en ses deux fragments, qui sont l'élément empirique et l'élément rationnel; elle fait ainsi parce que, pour bien connaître, il faut décomposer. Elle a donc raison; mais elle ne comprend pas toujours que cette abstraction est tout artificielle, et que les éléments qu'elle sépare s'unissent intimement et se fondent dans une seule et même réalité; en sorte que chaque élément n'a de vie, de mouvement et de vérité que dans le tout. C'est ce qu'un exemple nous fera clairement comprendre. Soient les deux vérités suivantes; l'une particulière: J'ai une destinée; l'autre générale: Tout être a une destinée. Maintenant que nous exprimons ces deux vérités par deux propositions bien distinctes, nous sommes tentés de les considérer comme deux actes complets de la pensée: or c'est là une illusion qui résulte d'un artifice d'analyse. Dans la réalité primitive, ces deux vérités se confondaient et ne formaient qu'un seul jugement: ce qui le prouve, c'est que l'une de ces vérités implique l'autre. Saurais-je que tout être a une destinée si je ne connaissais aucun être déterminé? Non. Comprendrais-je que tel être a une destinée si je ne concevais en même temps que tout être a une destinée? Pas davantage. Remarquez bien que non-seulement je crois à ma destinée, mais que ma croyance est nécessaire et irrésistible. Ainsi, l'idée de ma destinée personnelle est dans ce jugement général: Tout être a sa destinée; d'un autre côté, la croyance nécessaire à la destinée de tous les êtres est aussi dans ce jugement particulier: J'ai nécessairement une destinée. Il est donc vrai que l'un de ces jugements n'est pas possible sans l'autre. C'est là un signe infaillible pour nous que ces deux jugements ultérieurs ne sont que les deux fragments d'un acte primitif de la pensée.

Il nous reste à appliquer cette théorie à la question de l'origine du devoir. Conformément aux principes que nous venons d'établir, nous devons conclure que le devoir général a son origine chronologique dans le devoir particulier, et que le devoir particulier a son origine logique dans le devoir général. Voyons si les faits confirment cette conclusion.

Si je n'avais connu aucun devoir, aurais-je quelque idée du devoir en général? Non, sans doute; la première fois que j'ai conçu le devoir en général, ce n'a pu être qu'à l'occasion de tel ou tel devoir particulier; je n'ai compris ce principe qu'à propos du fait, et dans le fait même. Le principe de justice m'a été révélé dans une action juste; le principe de dévouement n'a pu m'apparaître que dans une circonstance qui aura réclamé un sacrifice de ma part. Le devoir général a donc pour antécédent chronologique le devoir particulier.

D'une autre part, n'est-il pas vrai que le devoir particulier suppose le devoir général, à peu près comme la conséquence implique le principe? Je dois rendre à chacun ce qui lui appartient: pourquoi? Parce que cela est juste. Je dois servir ma patrie: pourquoi? Parce que cela est juste. Je dois honorer mes parents, rester fidèle à mes amis, toujours parce que cela est juste. La formule générale: Il faut faire ce qui est juste, est donc le principe, la raison de tout devoir particulier; à ce titre, elle en est l'origine logique. Il y a plus: que l'on ne croie pas que je comprenne clairement un devoir particulier avant d'avoir quelque sentiment du principe même du devoir. Tout cas particulier de devoir ne peut être, jusqu'à ce que le principe du devoir y soit descendu, qu'une occasion, une matière fournie au devoir: c'est en vertu de ce principe seulement que le fait se transforme en devoir. Tout devoir particulier renferme implicitement un fait et un principe: le fait, c'est la matière du devoir; le principe, c'est le devoir même. Quand je dis: Je dois obéir aux lois, j'énonce deux propositions dans une. Ces deux propositions sont: Je dois faire ce qui est juste, c'est-à-dire obéir aux lois; je dois faire ce qui est juste, principe du devoir; obéir aux lois, matière du devoir seulement. Il en est de même de tout devoir particulier; il renferme toujours un fait et un principe. Le fait est divers à l'infini; le principe est un. Le fait varie selon les temps, les lieux, le génie des peuples; le principe reste le même; il passe d'une forme à l'autre, retirant à celle-ci pour communiquer à celle-là la vertu qui en fait un devoir. Il y a certaines formes sous lesquelles le devoir aime à se produire et qu'il n'abandonne qu'à regret; il en est d'autres qu'il quitte, après y avoir fait un court séjour, jamais il ne s'unit

à la forme au point de s'y personnifier. Voilà ce qui explique les progrès de la loi morale dans l'humanité, et comment elle conserve son principe à travers les formes les plus diverses. Et en effet, il n'y a qu'une manière de changer pour la loi morale ; comme elle a un caractère absolu, être, pour elle, c'est être immuable : elle peut donc changer dans sa forme, jamais dans son principe. L'histoire est pleine de ces transformations ; elle nous montre comment la loi morale se renouvelle en dépouillant sa vieille forme pour en revêtir une nouvelle. Qui ne sait, peuple ou individu, quel douloureux effort nous coûte cette transition nécessaire ? Combien de grands esprits, combien de nobles cœurs ont résisté dans tous les temps à ces révolutions qui emportent les vieilles vertus et les vieux autels ! Caton avait identifié le devoir avec la loi républicaine ; la république succombe, et Caton se déchire les entrailles. Assurément ce suicide mérite notre respect ; mais je ne crains pas de le dire, ce grand citoyen a moins bien compris le devoir que le Romain obscur qui, après avoir couvert la république de son corps tant que dura la bataille, se résigna à la tyrannie, et voulut servir sa patrie, même sous la domination des Césars.

Le principe du devoir préexiste dans l'âme de l'homme à toute application ; mais il y sommeille, jusqu'à ce qu'un fait extérieur l'excite et le provoque à une manifestation précise et positive. Ce fait ne l'engendre pas, puisqu'il le trouve à l'état de germe dans le cœur ; mais sans ce fait le principe dormirait à tout jamais dans les profondeurs de la conscience. Et même, après une première manifestation, si le fait vient à disparaître, le principe rentre dans son obscurité et attend une nouvelle occasion pour se produire. Il faut à l'esprit du temps et des efforts pour traduire ce principe tout instinctif en une formule qui en exprime l'essence pure, c'est-à-dire le devoir considéré à part de toutes ses applications. Il nous resterait donc à savoir comment il parvient à cette formule et comment s'opère la transition du concret à l'abstrait, du primitif à l'actuel. Si nous y réussissons, nous aurons embrassé les diverses phases que parcourt la pensée morale dans son développement.

Comment l'esprit passe-t-il du concret à l'abstrait ? Par l'abstraction, qui brise le concret et en tire la notion abstraite. Mais il y a deux manières d'abstraire, l'une qui ne permet d'arriver à la vérité générale que par une série d'observations et de comparaisons ; l'autre qui consiste à s'élever brusquement, et à l'aide d'un seul fait, au principe. A la première, on donne le nom d'*abstraction comparative*, à la seconde le nom d'*abstraction immédiate*. Par laquelle de ces deux abstractions l'esprit s'élève-t-il à l'idée générale de devoir ?

Nous devons un très-grand nombre de vérités générales à l'abstraction comparative ; nous lui devons toutes les lois empiriques. Mais il est certaines vérités auxquelles il est impossible de supposer que l'esprit soit parvenu au moyen de ce procédé. Ainsi, il est évident que, pour pouvoir affirmer que le tout est plus grand que la partie, il ne m'a point fallu parcourir et comparer un grand nombre de cas. L'observation d'un seul phénomène a suffi à ma raison pour concevoir que le tout est plus grand que la partie ; je dis *concevoir*, et non pas *conclure*, car un seul fait ne fournit pas une matière suffisante à la conclusion, surtout à une conclusion certaine. De même, une seule observation me conduit à affirmer que tout fait a une cause. Je pourrais répéter la même expérience sur toutes les vérités générales qu'on nomme axiomes, et j'arriverais au même résultat. Je n'insiste pas, je fais seulement remarquer qu'ici l'abstraction, pour être immédiate, n'en est pas moins sûre. Lorsque, sur un seul fait, j'affirme que tout phénomène a une cause, peut-on m'arrêter en me disant que je n'ai pas le droit de passer si vite à la vérité générale ; que, pour être bien sûr que tout fait a une cause, je devrais attendre que l'expérience m'eût montré un grand nombre de cas où se révèle la relation de l'effet à la cause ? Non certainement. Personne ne songera à mettre en doute mon affirmation. La raison de cette absolue certitude est que je juge nécessairement que tout fait suppose une cause. Quand j'affirme que telle chose que je n'ai pas vue est vraie, on peut douter de mon jugement, surtout s'il n'est pas fondé sur de nombreux antécédents ; mais quand je dis que telle chose est nécessairement vraie, mon affirmation n'a pas moins d'autorité que si je l'avais vue.

Appliquons cette théorie à la question morale. Comment l'esprit passe-t-il du devoir particulier au devoir général ? Est-ce par une abstraction immédiate ou comparative ? Ai-je besoin de connaître un grand nombre de devoirs pour comprendre et croire que tout devoir est obligatoire ? Non, sans doute, l'expérience d'un seul devoir suffit. La croyance au principe du devoir est nécessaire, ce qui fait qu'elle n'est pas susceptible de degrés, ct ne peut devenir plus forte ou plus faible, selon le plus ou moins grand nombre de devoirs que j'ai pratiqués. A aucune époque de ma vie je n'arrive à connaître la liste complète de mes devoirs ; chaque jour m'en révèle un nouveau : or ce nouveau devoir ne complète ni ne fortifie ma croyance au principe même du devoir. Cela vient, encore une fois, de ce que le devoir général n'est pas simplement la collection des devoirs particuliers ; ce n'est pas un fait général dans lequel viennent se réunir tous les faits individuels, c'est un principe. Voilà pourquoi il comprend tous les devoirs réels et possibles, et les domine avec une égale autorité ; voilà pourquoi aussi la formule

du devoir général, quelque haute qu'elle soit, se retrouve au fond de tous les cœurs; il n'est pas besoin de science pour que chacun se dise : Fais ce que dois, advienne que pourra; la conscience suffit.

Maintenant que nous avons indiqué l'origine et les rapports des deux idées du devoir particulier et du devoir général, et montré par conséquent comment la morale générale se rattache à la morale particulière, nous allons aborder l'analyse et la critique de Saint-Lambert.

L'ouvrage de Saint-Lambert est précédé d'un discours préliminaire dans lequel l'auteur traite des progrès de la philosophie morale, et en passe rapidement en revue les divers systèmes. Rien de plus incomplet et de plus superficiel que ce tableau. Pythagore, Socrate, Platon, les stoïciens, le christianisme, n'y figurent que pour mémoire, et leurs doctrines sont traitées avec tout le mépris que méritent de vaines abstractions. La vraie morale est tout entière, suivant Saint-Lambert, dans Épicure, dans Locke et dans Helvétius. Vient ensuite une courte analyse de l'homme, où il reproduit, en les exagérant, les principes de Condillac et d'Helvétius; puis une analyse de la femme, spirituelle et délicate, mais superficielle. L'ouvrage continue par trois mémoires consacrés à définir et à développer quelques vues générales sur le secret de rendre les peuples heureux et dociles au joug des lois. Vient enfin, pour terminer, le célèbre *Catéchisme universel :* l'auteur y traite d'abord de la morale en général, du *bien*, du bonheur, des passions; il énumère ensuite les principaux devoirs de l'homme. Cette dernière partie sera particulièrement l'objet de notre critique. Toutefois, comme nous avons rencontré dans sa doctrine générale des principes que nous n'avions pas encore eu l'occasion d'apprécier, nous insisterons sur quelques propositions préliminaires.

Saint-Lambert n'a pas fait un traité régulier et didactique à l'exemple de Condillac et d'Helvétius; il a voulu dissimuler l'austère gravité des idées philosophiques sous la forme légère du roman et de l'allégorie. Cette prétention a fait que, sans beaucoup gagner en intérêt, son livre a perdu en vigueur et précision.

Il débute dans son analyse de l'homme par un chapitre dont la force et la concision rappellent Montesquieu. « L'homme, en entrant dans le monde, n'est qu'une masse organisée et sensible. Il reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit qui sera peut-être celui d'un Locke ou d'un Montesquieu, ce génie qui maîtrisera les éléments et mesurera les cieux... L'homme est sensible au plaisir et à la douleur; ses sentiments sont la source de ses connaissances et de ses actions. Plaisir, douleur, voilà ses maîtres, et l'emploi de sa vie sera d'éviter l'un et de chercher l'autre. » Et ailleurs : « Les premiers objets qui ont frappé nos sens nous ont donné nos premières idées, et nos besoins nous y ont fait faire attention. Ces idées répétées et de nouveaux besoins nous ont fait naître nos sentiments et nos pensées. C'est ainsi que la nature a créé notre âme. »

Tout ce passage est curieux, en ce qu'il est la formule la plus nette et la plus hardie du matérialisme, tel qu'il devait sortir de la doctrine de la sensation. Je me propose de réfuter rapidement ce système, et surtout de montrer ce qui lui manque pour être l'expression du matérialisme absolu.

Selon Saint-Lambert, l'homme est tout entier dans le corps. L'âme est un mot dont on se sert, dont se sert l'auteur lui-même, sans y attacher un sens précis. Si on entend par là un principe distinct et séparé du corps, l'âme n'est qu'une abstraction chimérique; elle n'est pas sans doute simplement la réunion des organes corporels; mais elle est ce qui résulte de l'action réciproque de ces divers organes, elle est la vie même. En définitive, tout se réduit donc au corps, mais au corps organisé et animé. La doctrine que j'expose ici ne s'inquiète pas de savoir ce qui constitue cette masse organisée qu'on appelle le corps, si elle se réduit à de pures molécules matérielles, ou si elle se compose à la fois de matière et de forces sans lesquelles il serait impossible d'expliquer la vie. Elle ne recherche pas quelle est la nature, le nombre et le rôle de ces forces, si elles sont purement mécaniques, ou mécaniques et végétales, ou mécaniques, végétales et animales, de telle sorte que chaque force particulière ait sa fonction propre dans la vie générale. Cette doctrine, en un mot, n'entre pas dans l'analyse du corps; elle ne descend pas jusqu'aux derniers éléments et aux principes mêmes de l'organisation; elle prend le corps tel que la réalité le lui donne, organisé et vivant, et elle dit : Voilà l'homme tout entier.

Assurément un pareil matérialisme est déjà une profonde erreur. Car nier l'âme comme principe indépendant du corps, comme force distincte des forces organiques, c'est détruire l'unité, la liberté, la spontanéité de l'être humain. C'est réduire la science à l'impossibilité d'expliquer tout un ordre de phénomènes, les phénomènes moraux ; et comme il est dans l'esprit humain de nier ce qu'il ne peut expliquer, c'est le condamner par cela même à nier tous ces faits. Je ne veux point engager une polémique contre cette doctrine, que l'on a tant de fois réfutée; je la laisse se débattre contre les faits qui démontrent sans réplique l'influence du moral sur le physique, et j'attends qu'elle explique cette influence, sans avoir besoin de recourir à un principe distinct et séparé du corps. J'insiste seulement sur un point qui n'a pas été assez remarqué.

Ce matérialisme, quand on y regarde de plus près, laisse apercevoir un défaut de rigueur. Il cache dans

son sein un germe de spiritualisme, qui, bien constaté par des adversaires habiles, finirait par le ruiner. Vous réduisez l'homme, pourrait-on dire à Saint-Lambert, à n'être qu'une masse organisée, et vous en concluez qu'il est pure matière. Mais entre le corps organisé et la matière simple il y a un abîme. Le corps organisé suppose comme principe de formation une matière sans doute, mais aussi une force, dans le minéral une force purement mécanique qui agrége les molécules; dans le végétal, une force plus riche et plus puissante qui assimile les substances étrangères à la substance du corps; dans l'animal, une force encore supérieure, principe de sentiment, d'activité et même d'intelligence pour les êtres qui en sont doués. Vous voyez donc bien que la force coexiste à la matière dans toute organisation; vous reconnaissez donc implicitement des forces, puisque le point de départ de votre matérialisme n'est pas la simple molécule matérielle, mais une masse organisée; et si vous reconnaissez des forces, vous n'êtes plus matérialiste; vous inclinez vers un spiritualisme timide et inconséquent; vous y inclinez, quoi que vous puissiez dire, par une nécessité logique. Vous avez franchi l'abîme qui sépare la matière de la force; il ne serait plus difficile de vous conduire jusqu'à l'esprit; car de la force à l'âme, de l'âme à l'esprit, la transition est légère.

Voilà pour la nature de l'homme. Saint-Lambert s'occupe ensuite de sa destinée et de ses devoirs : comme Helvétius, il établit que l'homme étant un être sensible n'a d'autre destinée que le plaisir, d'autre devoir que de faire ce qui peut le rendre heureux. Seulement il y a une vraie et une fausse manière d'entendre le bonheur; c'est de là que vient la différence de conduite et le bien et le mal parmi les hommes. Nous citerons seulement les propositions où Saint-Lambert nous a paru développer sous un point de vue nouveau la doctrine de l'intérêt. Écoutons-le définir la conscience : « C'est le sentiment triste ou agréable que nous éprouvons, d'après le jugement que nous portons de nos actions. Puisqu'elle est l'effet du jugement que nous portons de nos actions, et que l'opinion dicte souvent nos jugements, il s'ensuit que les actions que nous nous reprochons le plus sont celles que l'opinion condamne, et que nous nous reprochons rarement celles qu'elle ne condamne pas. On ne peut pas nier qu'en effet l'opinion change quelquefois en crimes des fautes légères, et qu'elle exagère le remords. » Jusque-là la définition est assez vraie; mais voici qui la gâte entièrement. « Cependant, il est très-vrai qu'indépendamment de l'opinion, la conscience nous reproche celles de nos actions qui pourraient avoir pour nous des suites fâcheuses. Elle n'est guère, dans l'enfance, que la crainte du fouet ou l'espérance des dragées; et, dans tous les âges, elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivront nos fautes, ou l'espérance du prix attaché à nos vertus. L'homme qui pense que ses imperfections seront impunies s'en permet beaucoup : un despote, entouré de flatteurs qui le préservent du sentiment de la honte et le rassurent sur les dispositions de son peuple, enlève sans honte et sans remords les femmes et les propriétés de ses sujets; un jeune homme entouré de parents coupables à qui tout réussit a de la peine à se faire une conscience. »

On voit que Saint-Lambert fait de l'opinion générale le guide de la conscience, et par suite la mesure absolue de la qualité morale de nos actions. Il a choisi là, il faut en convenir, un guide bien peu sûr pour la conscience, et une mesure bien variable de la moralité humaine : l'opinion n'est pas toujours facile à constater, et sur bien des points de morale elle se tait; pourtant je conçois qu'elle puisse servir de règle dans les cas où l'autorité de l'évidence nous manque. Mais partout où l'évidence se montre, qu'avons-nous besoin de l'opinion?

Il y a dans le passage que nous avons cité une erreur bien plus grave. « L'homme qui pense, dit Saint-Lambert, que ses imperfections seront impunies s'en permet beaucoup. » Il n'est pas question de savoir si la certitude ou l'espoir de l'impunité dispose à faire le mal, nous ne voyons que trop que telle est la faiblesse de la nature humaine; mais nous demandons si, quand l'homme fait le mal, dans l'espoir d'échapper à une peine, il parvient à étouffer ses remords? Or il est évident que le coupable ne trompe point sa conscience aussi facilement que la surveillance des lois. Il n'est pas vrai, comme le soutient Saint-Lambert, que le jeune homme entouré de parents coupables à qui tout réussit ait de la peine à se faire une conscience.

En outre, Saint-Lambert se borne à prétendre que l'opinion dicte souvent nos jugements. Elle ne les dicte donc pas toujours; et, quand elle ne les dicte pas, quel moyen nous reste-t-il de distinguer le bien du mal? La conscience ne peut suppléer à l'opinion, car la conscience, d'après l'auteur, n'est que l'écho dans la sensibilité du jugement porté par la raison, et Saint-Lambert nous a dit que la raison n'avait d'autre guide que l'opinion.

Enfin, et ceci est autrement grave, Saint-Lambert fait de l'opinion non-seulement la mesure, mais encore le principe de la moralité de nos actes : par conséquent, une action est bonne ou mauvaise par cela même que l'opinion publique l'approuve ou la blâme; elle est indifférente si l'opinion ne prononce pas. Est-il besoin de faire observer que l'opinion juge jusqu'à un certain point du bien et du mal, mais qu'elle ne constitue ni l'un ni l'autre.

Passons au catéchisme. Saint-Lambert y énumère nos devoirs envers nous-mêmes, envers la famille,

envers la société. Il oublie les devoirs religieux, et le nom de Dieu n'est pas prononcé dans un catéchisme destiné à l'éducation. La forme de ce catéchisme laisse d'ailleurs à désirer : il n'a ni la simplicité qui convient à un catéchisme, ni la sévère précision qu'exige un traité scientifique. Si Saint-Lambert voulait mettre son livre à la portée des intelligences faibles, pourquoi a-t-il procédé par définitions? La définition, source de lumière pour l'esprit quand il est parvenu à un certain degré de force, ne laisse que trouble et qu'obscurité dans l'intelligence des enfants; l'abstrait est le principe de toute définition : or l'enfance ne saisit point la vérité sous la forme abstraite; pour qu'elle la comprenne, il faut qu'on la lui montre en images et en exemples. D'un autre côté, si Saint-Lambert voulait conserver sous des formes populaires la rigueur scientifique, il devait d'abord rattacher tous les devoirs qu'il énumère à une formule générale, et définir ensuite plus exactement chaque devoir. Puisqu'il avait la prétention de faire un catéchisme de raison, et pour la raison, il devait s'efforcer de réunir toutes les pratiques morales en un système; il leur aurait donné par là un caractère rationnel. Mais entrons un peu dans l'analyse de ce catéchisme.

Devoirs de l'homme envers lui-même. « Si tu vivais seul, dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordonnerait d'exercer tes membres pour conserver tes forces, et rester en état de te défendre contre les animaux, ou d'en faire ta proie.

« Tu choisirais d'abord des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur.

« Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais ton mal, et tu serais affligé.

« Si tu prenais l'habitude d'agir sans réfléchir, tu aurais à craindre toute la nature et toi, et tu ne goûterais pas le repos.

« Si tu sentais que tu as perfectionné ta raison assez pour distinguer ce qui serait utile ou dangereux pour toi, tu serais content de toi. »

Quoi! tous nos devoirs envers nous-mêmes se réduisent à faire tout ce qui contribue à notre bonheur! Mais n'y a-t-il donc que le sentiment de l'utile, même pour l'homme qui vit dans la solitude? Au-dessus de ce sentiment, n'y a-t-il pas le sentiment de notre dignité personnelle, et surtout le sentiment de l'ordre et du bien? Je puis être tempérant, courageux, actif, prudent, dans le but de faire mon bonheur; mais, en ce cas, je sais que je n'ai point obéi à un devoir. Je l'ai fait par convenance personnelle, et non par obligation, car nul n'est obligé à faire son propre bonheur. Mais je puis aussi faire preuve de tempérance, de courage, d'activité, de prudence, parce que toutes ces choses sont conformes à l'ordre et au bien; dès lors, j'y vois autant de devoirs à remplir. Dans le système de Saint-Lambert, la morale individuelle ne renferme pas un seul précepte obligatoire.

Devoirs envers les hommes. « Êtes-vous jeune ou vieux, riche ou pauvre, puissant ou faible, ignorant ou éclairé, mortel! vous devez à tous les mortels d'être juste.

« Vous désirez qu'ils ne vous offensent ni dans vos biens, ni dans votre personne, ni dans votre honneur; respectez donc leurs biens, leur personne, leur honneur. »

Ainsi Saint-Lambert définit la justice une disposition à se conduire envers les autres comme nous désirons qu'ils se conduisent envers nous. Cette définition est juste, mais elle ne va pas au fond des choses. Pourquoi, en effet, ai-je le devoir de faire aux autres ce que je désirerais qu'ils me fissent? Il me semble que ce devoir n'existe pas d'un être à un être d'une nature différente, par exemple, d'une personne à une chose. La justice est fondée sur une équation; toute équation suppose l'égalité absolue des deux termes. La justice n'existe donc qu'entre égaux : elle doit régner parmi les hommes, parce que tous les hommes sont égaux. Mais en quoi consiste cette égalité? Les hommes ne sont égaux ni en force, ni en intelligence, ni en vertu; mais ils sont égaux en liberté. Or la liberté n'est pas un pur accident de la nature humaine, elle en est le fond même; elle est l'homme tout entier. Ainsi, de l'identité de liberté naît l'égalité, et de l'égalité sort la justice. Faute d'être appuyée sur ce principe, la définition de Saint-Lambert est arbitraire.

Mais cela ne suffit pas encore pour que la définition de la justice soit absolument vraie. Il n'y a de justice qu'entre égaux; mais toute réciprocité de désir ou de volonté entre égaux ne constitue pas un devoir de justice. Je puis, dans un moment de délire, désirer que mon voisin me donne la mort : est-ce une raison pour me croire obligé à le faire mourir s'il le demande? Assurément la justice ne m'obligerait point à commettre un meurtre; tout au contraire, elle me le défendrait. Pourquoi cela? Parce que là où n'est plus la raison, la justice cesse. Oui, sans doute, il y a obligation pour moi à faire aux autres ce que je voudrais qu'ils fissent à mon égard, mais à la condition que ma volonté soit raisonnable. Si elle est aveugle, si elle pousse ma main à une action désastreuse, non-seulement je ne suis point obligé à faire aux autres ce que je voudrais qu'ils me fissent, mais je suis obligé à ne point le faire. En définitive, nul n'est obligé à faire que ce qui est ou ce qui paraît conforme à la raison. Peu importe que nos semblables et nous-mêmes ayons

tel désir ou telle volonté, nous ne devons consulter avant d'agir que la raison. Si nous nous croyions toujours obligés à faire ce que nous désirons des autres dans notre faiblesse ou dans notre aveuglement, que de maux nous pourrions leur causer!

Nous nous bornerons à cette critique du principe du Catéchisme universel. C'était la seule partie qui appelât une réfutation. Quant aux devoirs même dont ce livre contient l'énumération, il est impossible de les contester. Ce catéchisme de Saint-Lambert ne consacre pas des devoirs nouveaux; il reproduit les prescriptions de toute science morale : la seule chose nouvelle est le principe auquel il la rapporte. C'est ce principe seul que nous avons dû attaquer. Notre auteur recommande la vertu comme l'avait fait Helvétius, comme l'ont fait tous les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent; mais il la recommande au nom de l'intérêt. Il faut même convenir qu'il a compris dans son catéchisme des devoirs que la morale de l'intérêt n'avait jamais acceptés jusqu'à lui. Elle est de Saint-Lambert cette belle parole : « Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne. »

SIXIÈME LEÇON.

Hobbes.— Droit naturel exposé dans le livre *Du Citoyen*.— Hypothèse de l'état de nature.— Droit de tous sur tout.— Guerre universelle.— Nécessité du despotisme.— Droit absolu du plus fort.— Réfutation.— Que Hobbes a eu tort de débuter par la question de l'origine historique du droit, et pourquoi.— Distinction de l'origine logique et de l'origine historique du droit.— Fausse origine historique.— Que l'homme est essentiellement sociable, quoi qu'en ait dit Hobbes.

Notre but, dans ce cours, a été de suivre dans ses développements, la philosophie de la sensation, depuis les premiers principes de la métaphysique jusqu'aux dernières conséquences de la morale et de la politique. Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, représentent différentes phases de ce grand mouvement. Locke a posé le principe de la sensation; Condillac l'a démontré avec plus de rigueur et énoncé avec plus de précision; Helvétius en a tiré les maximes de la morale générale; Saint-Lambert en a déduit les règles de la morale particulière. Restait donc, pour que la philosophie de la sensation eût achevé son mouvement, qu'elle passât dans le droit civil et dans le droit politique. Elle commençait à entrer dans cette dernière période de son développement lorsque la révolution française suspendit brusquement son cours. Ce grand événement, qui agita et changea le monde, n'était pas étranger à la philosophie de la sensation. C'est elle-même qui l'avait produit; mais comme elle ne l'avait produit qu'avec le concours des passions populaires, elle dut en céder la direction à cette autre puissance. Quand le calme revint, la philosophie de la sensation renoua la chaîne des traditions, et continua son cours avec un nouvel éclat. Elle eut pour organes dans le droit civil et dans le droit pénal le célèbre Bentham, et dans le droit politique notre compatriote Destutt-Tracy. Il ne nous appartient pas, à nous, les représentants d'une autre philosophie, d'engager une polémique contre d'illustres adversaires que l'âge a désarmés. C'est dans l'histoire que nous chercherons une doctrine politique engendrée du principe de la sensation. Ce principe, en effet, n'est pas né d'hier; déjà il s'était produit avec éclat avant le XVIII[e] siècle; déjà il s'était rencontré un homme qui en avait déduit les conséquences sociales et politiques avec une rare intrépidité. Le livre *Du Citoyen*, le traité *de l'Empire*, émanent de l'esprit qui a engendré la métaphysique de Condillac et la morale d'Helvétius. L'analyse et la critique de ces deux monuments rentrent donc dans l'histoire de la philosophie de la sensation.

Toute philosophie de la sensation nie la liberté et les droits de l'homme; elle aboutit donc nécessairement au despotisme, quelle qu'en soit la forme, monarchique, aristocratique ou démocratique. Hobbes avait vécu au milieu des tempêtes politiques, il avait vu sa patrie déchirée par la guerre civile; il était sorti de ce spectacle saisi de tristesse et de pitié. Pour guérir la société de l'anarchie, il ne trouva d'autre remède que le pouvoir absolu d'un seul homme. C'est à la philosophie de la sensation qu'il dut sa doctrine du pouvoir absolu; c'est l'expérience de la guerre civile qui le fit songer à remettre ce pouvoir entre les mains d'un seul.

Hobbes a posé les principes du droit civil dans le traité *Du Citoyen;* dans le livre *de l'Empire*, il a établi les principes du droit politique.

Analyse du traité *Du Citoyen*. Le droit civil n'est que le droit naturel écrit; nous en retrouvons la formule, soit dans les codes, soit dans les traditions, soit dans les mœurs de toute société. Partout, et sous toutes les formes, il est prescrit de respecter la personne d'autrui, sa propriété, son travail; partout on a consacré le droit de donation, de transmission héréditaire. Mais tandis que le légiste s'enferme dans la lettre de la loi, tandis que le jurisconsulte se contente d'en pénétrer l'esprit, le philosophe en recherche l'origine. C'est ce qu'a fait Hobbes dans les premières pages de son livre.

Le principe d'où dérive toute sa doctrine sur le droit civil est la définition de l'homme. Hobbes compose l'entendement de trois facultés, le sens, l'imagination

et la raison. L'imagination n'est que le souvenir de la perception sensible ; la raison n'est que le raisonnement opérant sur les données de la perception et de l'imagination. Quant aux facultés actives, Hobbes ne reconnaît que des besoins et des désirs : ce qu'on appelle la volonté n'est que le dernier désir ; le but de tous les besoins et de tous les désirs de l'homme est le plaisir ; le plaisir est donc sa vraie destinée et sa loi unique, principe de tous ses droits et de tous ses devoirs. Cela posé, voyons comment Hobbes en déduit une théorie du droit civil.

« La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques supposent ou demandent, comme une chose qui ne doit pas leur être refusée, que l'homme est un animal politique, ζῶον πολιτικὸν selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là, ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que, pour la conservation de la paix et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien, sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certaines parties et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non par une disposition nécessaire de la nature. » Et la raison que Hobbes en donne, c'est que ce n'est pas pour le bien des autres, mais pour le sien propre, que chacun s'associe. « C'est une chose tout avérée, dit-il, en terminant sa démonstration, que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres. »

Et d'où vient cette crainte ? « La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire, ce qui fait que nous ne pouvons attendre des autres ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté ; car si nous considérons les hommes faits, et prenons garde à la fragilité de la structure du corps humain (sous les ruines duquel toutes les facultés, la force et la sagesse qui nous accompagnent demeurent accablées), et combien aisé il est au plus faible de tuer l'homme du monde le plus robuste, il ne nous restera point de sujet de nous fier à nos forces, comme si la nature nous avait donné par là quelque supériorité sur les autres : ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales. Tous les hommes sont donc naturellement égaux ; l'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile. » Nous venons de voir qu'outre l'égalité naturelle, Hobbes assigne encore pour cause à la crainte mutuelle que s'inspirent les hommes la volonté réciproque de nuire. Voici comment il explique cette volonté : « La volonté de nuire en l'état de nature ne procède pas toujours d'une même cause, et n'est pas toujours également blâmable ; il y en a qui, reconnaissant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils se permettent à eux-mêmes, et c'est là vraiment un effet de modestie et de véritable estimation de ses forces ; il y en a d'autres qui, s'attribuant une certaine supériorité, veulent que tout leur soit permis, et que tout l'honneur leur appartienne, en quoi ils font paraître leur arrogance : en ceux-ci donc la volonté de nuire naît d'une vaine gloire et d'une fausse estimation de ses forces ; en ceux-là elle procède d'une nécessité inévitable de défendre son bien et sa liberté contre l'insolence de ces derniers. » Ainsi, dans la doctrine de Hobbes, la nature appelle tous les hommes au combat, les bons comme les méchants, les méchants pour attaquer, les bons pour se défendre. « Parmi tant de dangers, auxquels les désirs naturels des hommes nous exposent tous les jours, il ne faut pas trouver étrange que nous nous tenions sur nos gardes, et nous en usons malgré nous de la sorte ; il n'y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue ; il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison ; lorsque par toutes sortes de moyens on travaille à sa conservation propre, on défend son corps de la mort et des douleurs qui la précèdent : or, tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste et fait à très-bon droit. »

Après avoir établi la légitimité du but, qui est la conservation, Hobbes, toujours entraîné par la logique, démontre la légitimité des moyens. « Ce serait en vain, dit-il, qu'on aurait droit de tendre à une fin si on n'avait aussi le droit d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir ; il s'ensuit que, puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver. »

Le droit des moyens accordé, Hobbes démontre que c'est à celui du salut duquel il s'agit de juger de la nécessité des moyens. « Si c'est une chose qui choque la droite raison que je juge du danger qui me menace, établissez-en donc juge quelque autre. Cela étant, puis-

qu'on autre entreprend de juger de ce qui me regarde, pourquoi, par la même raison et selon l'égalité naturelle qui est entre nous, ne jugerai-je point réciproquement de ce qui le touche? Je me trouve donc fondé en la droite raison, c'est-à-dire dans le droit de nature, si j'entreprends de juger de son opinion, d'examiner combien il importe que je la suive à ma conservation. »

Voilà donc trois principes clairement démontrés :

Tous ont droit sur tout par suite de l'égalité naturelle qui règne entre eux.

Tous ont un égal besoin de faire valoir ce droit nécessaire à la conservation de chacun.

Chacun est juge de la convenance des moyens à employer pour atteindre ce but.

De là résulte la nécessité de la guerre, d'une guerre universelle et indestructible. « L'état naturel des hommes, dit Hobbes, avant qu'ils eussent formé des sociétés, était une guerre perpétuelle, et non-seulement cela, mais une guerre de tous contre tous. »

Hobbes démontre sans peine qu'un pareil état est intolérable. « Il est aisé de juger combien la guerre est mal propre à la conservation du genre humain, ou même de quelque homme que ce soit en particulier. Mais cette guerre doit être naturellement d'une éternelle durée, en laquelle il n'y a pas à espérer, à cause de l'égalité des combattants, qu'aucune victoire la finisse ; car les vainqueurs se trouvent toujours enveloppés dans de nouveaux dangers, et c'est une merveille de voir mourir un vaillant homme chargé d'années et accablé de vieillesse. »

Il conclut, avec raison, qu'il faut sortir de cet état, qu'il faut en sortir à tout prix, et, pour en fournir les moyens, il consacre le droit de conquête et de servitude. « On cherche des compagnons, qu'on s'associe de vive force ou par leur consentement. La première façon s'exerce quand le vainqueur contraint le vaincu à le servir par la crainte de la mort ou par les chaînes dont il le lie. La dernière se pratique lorsqu'il se fait une alliance pour le mutuel besoin que les parties ont l'une de l'autre, d'une volonté franche et sans souffrir de contrainte. Le vainqueur a droit de contraindre le vaincu, et le plus fort d'obliger le plus faible, s'il n'aime mieux perdre la vie, à lui donner des assurances pour l'avenir qu'il se tiendra dans l'obéissance. »

Hobbes passe de là aux précautions que doit prendre nécessairement le vainqueur envers le vaincu, le plus fort envers le plus faible. Ces précautions sont indispensables, car le droit de se protéger vient du danger que l'on court. Ce danger vient du sentiment que tous conservent de l'égalité qui est entre tous. Or, dès que le vaincu, ou le plus faible, pourrait se venger du vainqueur, il le ferait en vertu de ce sentiment d'égalité, s'il n'était lié d'avance par les précautions de ses adversaires.

La conclusion définitive de tous ces raisonnements est que, « dans l'état naturel des hommes, une puissance assurée, et qui ne souffre point de résistance, confère le droit de régner et de commander à ceux qui ne peuvent pas résister ; de sorte que la toute-puissance possède immédiatement et essentiellement le droit de faire tout ce que bon lui semble. »

Toutes ces propositions forment, par un enchaînement rigoureux, un raisonnement auquel il est impossible de répondre si on accepte les prémisses. La société a commencé par la guerre de tous contre tous ; la guerre est le plus grand des maux ; le seul remède efficace est le pouvoir absolu ; plus ce pouvoir est fort, mieux l'ordre est assuré, et avec l'ordre le bonheur de la société ; on ne saurait donc trop armer le pouvoir.

Telle est la substance des idées contenues dans le premier chapitre du livre *Du Citoyen*. Hobbes y établit, comme on voit, les principes du droit civil et du droit politique. Avant de passer à l'analyse du deuxième chapitre, qui est consacré au développement des conséquences, il convient d'apprécier la théorie générale du philosophe anglais. Nous aurons donc à examiner les trois propositions suivantes, dans lesquelles se résume cette théorie :

Est-il d'une bonne méthode de remonter à l'état de nature pour y trouver l'origine du droit civil et du droit politique, au lieu de la chercher dans l'état social proprement dit?

L'hypothèse de l'état de nature a-t-elle conduit Hobbes à la vraie origine du droit?

La société est-elle le résultat d'un accident, ainsi que le prétend Hobbes, ou bien n'est-elle pas plutôt naturelle et essentielle à l'homme?

Les questions d'origine ont un vif attrait pour l'esprit humain. L'ancienne philosophie de la nature négligeait l'observation des phénomènes et des lois du monde matériel pour se préoccuper de son origine. La philosophie de l'esprit a aussi fort longtemps recherché l'état primitif de nos idées avant d'en étudier l'état actuel. Enfin, dans la science politique, la question de l'origine a attiré tout d'abord l'attention des publicistes ; ils ont demandé quels ont été les droits et la condition de l'homme avant l'établissement de la société, au lieu d'étudier sérieusement l'homme sous la seule forme qu'il présente à l'observateur, sous la forme sociale, et de chercher dans cet état même l'origine de ses droits et de ses devoirs. Était-ce procéder rationnellement? Non : le résultat prouve le contraire. Je ne conteste pas l'intérêt ni même l'importance des recherches sur l'origine ; elles ont leur place dans la science, mais elles n'en marquent pas le point de départ. La raison et l'expérience veulent que l'on s'oc-

cupe des choses elles-mêmes avant d'en rechercher l'origine, et que l'étude de l'actuel précède celle du primitif. Tant que la philosophie de la nature débuta par la recherche de l'origine des choses, elle n'enfanta que de vaines hypothèses ; non-seulement l'origine des choses lui échappa, mais, comme elle essayait de déduire de ses théories sur l'origine la science de la réalité elle-même, elle méconnut, défigura cette réalité, et, à la place d'une véritable histoire de la nature, elle fit un roman. Quand, après trois mille ans d'impuissance, la philosophie de la nature voulut bien descendre des hauteurs de la spéculation à l'observation de la réalité, elle produisit ce que nous avons vu, les grands résultats de la chimie et de la physique modernes. La philosophie de l'esprit s'engagea longtemps dans la question de l'origine des idées ; on sait ce qu'il en advint. Les meilleurs esprits disputèrent sans s'entendre sur les *idées innées* et les *idées acquises*. Au xviiie siècle même, au siècle de l'expérience, Locke et Condillac ouvrirent la route à toutes les hypothèses en débutant par la question de l'origine. La philosophie de l'esprit ne fut définitivement constituée que le jour où la science reconnut la nécessité d'étudier les idées, leurs divers caractères, leurs conditions et leurs lois de formation, avant de s'enquérir de leur mystérieuse origine. J'ai montré dans la critique de Locke pourquoi il importe tant d'étudier l'état actuel avant l'état primitif de l'entendement. Je puis maintenant restreindre cette vaste question de la propriété de l'actuel sur le primitif dans les limites du sujet qui m'occupe.

C'était une erreur de méthode de rechercher l'origine du droit avant d'en constater la nature et le caractère ; c'en était une bien plus grave d'en rechercher tout d'abord l'origine historique. En effet, l'origine du droit est double : il y a l'origine logique et l'origine historique. L'origine logique du droit, c'est la nature même de l'homme, à qui sa qualité d'être libre et raisonnable confère des droits et impose des devoirs : cette origine-là est indépendante des lieux, des temps et des divers états de société par lesquels l'homme passe. Pour la découvrir et la mettre en lumière, il n'est pas besoin d'érudition, il suffit de lire dans la conscience du genre humain. Mais, quant à savoir quelles causes historiques ont déterminé l'apparition du droit, soit dans les codes, soit dans les traditions, soit dans les mœurs, et dans quelles circonstances sociales ce fait s'est produit, c'est ce que l'expérience seule et l'érudition pourraient nous apprendre. Sur ce point, la conscience est muette et le raisonnement insuffisant. Il y a plus : l'expérience historique nous abandonne lorsque nous essayons de remonter trop avant dans la nuit des temps, et nous ne pouvons que balbutier des hypothèses sur l'état véritablement primitif des sociétés. Ainsi, de ces deux questions, origine logique et origine historique du droit, la première est simple, d'une solution directe et positive ; la seconde, au contraire, quelques efforts d'érudition et d'esprit qu'on tente pour la résoudre, restera un texte perpétuel aux conjectures.

Voyons maintenant où cette méthode vicieuse a conduit notre philosophe. Hobbes n'est pas le seul qui ait posé la question de l'origine des sociétés comme le point de départ de la science politique. Presque tous les publicistes du xviiie siècle, Rousseau à leur tête, procèdent de la même manière : on connaît les résultats. Rousseau, malgré les intentions les plus libérales, est arrivé à consacrer le despotisme de tous sur chacun ; l'apôtre de la tolérance, le défenseur de la liberté religieuse, a condamné à mort le citoyen qui ne déclare point sa religion à l'État. La force est dans le système de Hobbes le principe des droits et des devoirs, la source de toutes les institutions, la base de l'ordre social. Voilà assurément, dans l'une et l'autre doctrine, de détestables conséquences ; et si elles ont été rigoureusement déduites du principe, elles suffisent pour l'accabler. Or il est évident que la méthode étant donnée, tout le reste devait s'ensuivre. Hobbes et Rousseau, cherchant d'abord l'origine historique du droit, devaient rencontrer par hypothèse un fait vrai ou faux, d'où ils voudraient ensuite déduire le droit.

Rousseau a imaginé un état primitif où l'homme vivait parfaitement heureux sous l'empire des lois de la nature ; mais un jour cet âge d'or de l'humanité disparaît et emporte avec lui tous les droits de l'individu, qui entre alors nu et désarmé dans ce que nous appelons l'état social ; mais l'ordre ne peut régner dans une société sans lois, et puisque les lois naturelles ont péri dans le naufrage des mœurs primitives, il faut en créer de nouvelles. C'est alors que la volonté des hommes intervient, et qu'à la place des lois de la nature elle institue des lois de convention. Ces lois règlent les droits et les devoirs de chacun, et deviennent la source de toute justice dans la société. La loi n'est donc plus, comme l'avait cru jusque-là la raison du genre humain, la justice absolue exprimée et promulguée par la volonté des hommes, elle est cette volonté même ; en sorte qu'un fait qui n'est, qui ne peut jamais être que la condition officielle de la loi, en devient le principe même et la raison. Et quelle est l'origine de cette proposition étrange, qui est la conclusion définitive du *contrat social ?* l'hypothèse de l'état de nature. Et comment Rousseau a-t-il été conduit à cette hypothèse ? en se préoccupant de l'origine historique du droit.

Hobbes ne procède pas autrement. La recherche préalable de l'origine historique du droit le conduit à l'hypothèse de l'état de nature, où tous ont droit sur tout ; de là résulte une guerre universelle et indestruc-

tible, à moins que chaque individu n'y mette fin en abdiquant ses droits en faveur du despotisme. C'est ici qu'on peut se donner le spectacle de la puissance des méthodes. Si Hobbes et Rousseau, abordant l'actuel avant le primitif, avaient étudié d'abord la société, s'ils avaient constaté les caractères des droits et des devoirs de l'homme dans l'état social, ils auraient été conduits à reconnaître que toutes les institutions et toutes les lois ont leur racine dans un droit bien supérieur aux caprices de la volonté humaine et aux accidents de la force matérielle, dans un droit inhérent à la nature humaine, et comme elle immuable et sacré.

Autre objection. La théorie de Hobbes sur l'origine du droit n'est pas seulement une hypothèse, c'est une erreur qui révèle une profonde ignorance de la nature humaine et de l'histoire. Assurément nous n'avons pas la prétention de savoir quel a été l'état primitif de la société; mais aussi loin que nous puissions remonter dans la nuit des origines, nous trouvons la croyance au droit veillant sur le berceau de toute société. Sans doute l'empire de la force a été grand dans les temps anciens; elle a souillé de son intervention toute institution et tout pouvoir naissant. Mais si rien ne s'est fait sans elle, rien ne s'est fait par elle non plus. Il n'est pas un pouvoir au monde si imbécile, si brutal, si misérable qu'il nous apparaisse dans l'histoire, qui n'ait demandé à la raison, à la justice, à la religion ses titres de légitimité; il n'en est pas un qui ait réclamé au nom de la force pure le respect et l'obéissance des peuples. Tous les gouvernements ont fait consacrer dans les temples le pouvoir conquis sur les champs de bataille. On ne pourrait citer un seul souverain qui ait dit : Je suis fort, je suis craint, cela me suffit : je me repose sur ma force comme sur un droit inébranlable. Les gouvernements les plus forts, ceux mêmes qui avaient arraché le pouvoir par la violence des mains de leurs adversaires, se hâtaient d'effacer la souillure de la force par la consécration du droit.

Il me reste maintenant à établir contre la doctrine de Hobbes le principe de la sociabilité. Est-il bien vrai que les hommes ne s'associent, comme il le dit, « que par accident et non pas par une disposition nécessaire de la nature? »

Je pourrais d'abord lui répondre : Quand vous dites que l'homme n'est pas naturellement sociable, vous raisonnez dans une hypothèse. Quelle expérience vous donne le droit d'affirmer que l'homme n'est pas né pour la société? Je dis plus : quel fait vous autorise à mettre en question la sociabilité humaine? Prenez bien garde que l'homme que vous faites passer ainsi par un état naturel, avant de l'initier à la société, ne soit qu'un être de raison. Avez-vous jamais surpris la nature humaine se développant autre part que dans la société? La différence des temps, des lieux, des races, a modifié le principe de sociabilité, et lui a fait contracter les formes les plus diverses; mais le principe a subsisté sous ces diversités, il a vaincu toutes les résistances, il a dompté tous les obstacles; s'il a semblé s'éclipser à chaque révolution mémorable qui s'est opérée, et se perdre dans une dissolution générale, il a reparu sous une nouvelle forme, il est vrai, mais plus puissant et plus saint que jamais. Cela étant, n'ai-je pas le droit d'en conclure que l'homme est naturellement sociable? Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit partout et toujours dans les diverses phases de la vie de l'humanité, sinon une loi? Est-ce autrement que l'on constate les lois qui gouvernent le monde matériel?

Je sais bien que Hobbes, partant d'une notion fausse de la nature humaine, ne pouvait admettre le principe de la sociabilité sans contredire la conséquence extrême de son système. La légitimité du despotisme supposait l'état de guerre; l'état de guerre résultait de la volonté réciproque de se nuire : or, cette volonté était en contradiction manifeste avec le principe de sociabilité. Qu'a fait Hobbes pour se délivrer de ce principe? Il a réduit l'homme à un être sensible, et encore grossièrement sensible : de là l'égoïsme, la guerre et le despotisme. Pour nous, qui n'avons aucun intérêt à mutiler la nature humaine, nous allons essayer de joindre l'observation psychologique à l'expérience historique, pour démontrer plus complètement l'existence du principe de sociabilité.

Ce principe se révèle dans tous les faits de la vie humaine, dans nos penchants, dans nos sentiments, dans nos idées.

Il est bien vrai que souvent nous aimons la société pour les avantages qu'elle nous procure; mais il n'est pas moins vrai que nous l'aimons et la recherchons indépendamment de tout calcul. La solitude nous attriste, la prison nous épouvante, lors même que nous sommes assurés d'y trouver une vie douce et commode. C'est que le goût de la société est instinctif, et que la solitude n'est pas moins mortelle à la vie de l'être moral que le vide absolu ne l'est à la respiration de l'être physique. Et que deviendrait, sans la société, l'un des principes les plus actifs de notre sensibilité, la sympathie? Ce penchant de notre nature fait que toutes les joies se mêlent et que toutes les douleurs se confondent; il établit entre tous les hommes une communion de sentiment par laquelle chacun vit en tous et tous vivent en chacun. Or, qui serait assez aveugle pour ne point voir là un appel énergique de la nature à la société? Et notre pensée, qui dans ses combinaisons profondes et dans ses hautes abstractions sait embrasser le genre humain dans la totalité du temps et de l'espace, n'annonce-t-elle pas aussi que la destinée de l'homme est toute sociale? L'homme comprend l'univers entier dans sa pensée comme dans sa

sympathie ; il voit dans le genre humain un seul être en qui vivent tous les individus comme dans leur substance commune. Chose admirable ! Dieu n'a point laissé à la sagesse ou à l'expérience de l'homme le soin de former et de conserver la société : il l'a fait sociable, essentiellement sociable par son intelligence, par ses penchants et par ses affections ; il a voulu que la sociabilité fût une loi de sa nature, une loi si impérieuse qu'aucune tendance à la singularité, aucun dégoût, aucune souffrance, ne pussent la faire oublier. En résumé, l'homme est né sociable comme il est né intelligent, comme il est né sensible, et c'est commettre une grave erreur que d'attribuer, comme le fait Hobbes, à une cause accidentelle, la réunion des hommes en société.

SEPTIÈME LEÇON.

Définition de la *droite raison*. — Qu'entend Hobbes par lois de nature. — Droit de propriété. — Quel en est le principe ? — Est-ce la loi, est-ce la production, est-ce le fait d'occupation première ? — Vrai principe du droit de propriété. — Droit de donation. — Erreur profonde de Hobbes sur le caractère des contrats extorqués par la crainte. — Du serment. — Que le serment n'oblige pas plus qu'un simple contrat. — Quelle est la valeur propre du serment ? — Deuxième loi de nature. — Un contrat est-il obligatoire, comme le veut Hobbes, pour l'une des parties lorsque l'autre a l'intention de le violer ? Définition de l'*injure*. — L'*injure* n'est pas seulement ce qui est contraire à une convention. — Est-il vrai qu'on ne fait point injure *à celui qui veut la recevoir ?* — Autre loi de nature.

Nous passons maintenant des principes aux conséquences ; nous joindrons partout la critique à l'exposition.

Hobbes énumère et démontre un certain nombre de propositions dont l'ensemble compose le droit civil. C'est ce que Hobbes appelle la loi de nature. « Puisque tous accordent que ce qui n'est point fait contre la droite raison est fait justement, nous devons estimer injuste tout ce qui répugne à cette même droite raison (c'est-à-dire tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne et forte ratiocination sur des principes véritables). Or, nous disons que ce qui est fait contre le droit est fait contre quelque loi. Donc la droite raison est notre règle, et ce que nous nommons la loi naturelle ; car elle n'est pas moins une partie de la nature humaine que les autres facultés et puissances de l'âme. Afin donc que je recueille en une définition ce que j'ai voulu rechercher en cet article, je dis que la loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire ou à omettre pour la conservation de notre vie, et des parties de notre corps. »

A entendre ainsi parler Hobbes de loi naturelle et de droite raison, nous pourrions croire que notre philosophe est en contradiction avec lui-même. Mais un examen plus attentif va nous convaincre qu'il ne dit rien qui ne soit au fond parfaitement conforme à sa doctrine. La loi naturelle, dit-il, est ce que dicte la droite raison. Mais qu'entend-il par la droite raison ? Il s'est déjà expliqué en disant que « tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne et forte *ratiocination* sur des principes véritables répugne à la droite raison. » Il va s'expliquer plus clairement encore : « Par la droite raison en l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable de la ratiocination que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage ou quelque utilité aux autres hommes. » Ainsi la droite raison n'est que le raisonnement appliqué aux actions qui peuvent devenir utiles ou nuisibles. Or, le raisonnement n'opère que sur des principes donnés, Hobbes le reconnaît formellement ; ces principes étant, d'une part, l'hypothèse de l'état de nature, et de l'autre, une fausse notion de la nature humaine, le raisonnement en déduit rigoureusement ce que Hobbes appelle les lois de nature. Hobbes n'a jamais songé à la vraie raison, à cette faculté supérieure qui élève l'esprit aux premiers principes des choses, aux principes absolus du vrai, du beau et du juste.

J'arrive maintenant aux propositions par lesquelles Hobbes exprime chaque loi de nature.

Première loi. Il établit d'abord que c'est par la droite raison que nous passons de l'état naturel à l'état social : « La première et fondamentale loi de nature, dit-il, est qu'il faut chercher la paix si on peut l'obtenir, et rechercher le secours de la guerre si la paix est impossible à acquérir. » Mais quel est le moyen d'arriver à la paix ? « C'est une des lois naturelles qui dérivent de cette maxime fondamentale, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a sur toute chose, mais qu'il en faut quitter une partie, et la transporter à autrui. Car si chacun retenait le droit qu'il a sur toutes choses, il s'en suivrait nécessairement que les invasions et les défenses seraient également légitimes (étant une nécessité absolue que chacun tâche de défendre son corps, et ce qui sert à sa conservation), et par ainsi on retomberait dans une guerre continuelle. Il est donc contraire au bien de la paix et à la loi de nature que quelqu'un ne veuille pas céder de son droit sur toute chose. »

Cette proposition est une conséquence rigoureuse du principe que Hobbes a posé. Car, s'il est vrai que, primitivement, tous les hommes étant égaux, chacun ait droit sur tout, comme c'est de ce droit que naît

parmi eux la guerre, le premier pas fait hors de la guerre ne peut être que l'abandon volontaire d'une partie de ce droit. Mais l'état de nature, tel que Hobbes l'a conçu, est faux et imaginaire, ainsi que nous l'avons montré; il est faux que primitivement tous les hommes aient droit sur tout, et puisque nous ne reconnaissons pas ce principe fondamental de son système, nous ne croyons pas non plus à l'abandon nécessaire de droits qui nous paraissent fictifs. Quant aux vrais droits de l'homme, ils sont sacrés et imprescriptibles : nulle puissance ne doit y toucher; nulle volonté ne peut les détruire ou les restreindre. L'homme ne tient ses droits, ni de la société, ni d'un état antérieur à la société; il les a reçus de Dieu même, qui l'a créé libre et raisonnable. Voilà pourquoi personne, pas même celui qui les possède, n'a le droit de les aliéner en tout ou en partie; il perdrait à cet abandon sa dignité d'être moral. D'ailleurs, pourquoi voudrait-il les aliéner? Ces droits ne sont pas, comme ceux qu'il a plu à Hobbes d'imaginer, des principes de guerre et de ruine pour le genre humain; ils sont au contraire la plus sûre garantie d'ordre, de paix et de bonheur : s'ils obtenaient constamment le respect qui leur est dû, si les passions ne balançaient trop souvent leur sainte autorité, le monde ne connaîtrait point la guerre; la société offrirait l'image d'une grande famille; les hommes ne souffriraient plus que les maux qui proviennent de l'imperfection de leur nature.

Considérons successivement ces droits dont Hobbes propose l'aliénation partielle comme une condition de paix.

Droit de propriété. Ce droit n'est qu'imaginaire dans la doctrine de Hobbes, parce qu'il est déduit d'un principe absurde, à savoir que tous ont droit sur tout. D'après ce principe, en effet, chacun possède toute la terre en propre. Seulement, si par hasard il me prend fantaisie de disposer de telle ou telle partie de ce grand domaine, je rencontre mon voisin qui m'arrête au nom du même droit; alors une lutte s'engage entre nous, et le droit définitif reste au plus fort. C'est pour prévenir cette lutte que Hobbes prescrit à chacun le sacrifice d'une partie de son droit de propriété. Rien n'est plus contraire à la raison qu'une pareille théorie : essayons de rétablir les vrais principes sur la matière.

Il est assez difficile aujourd'hui de reconnaître l'origine de nos droits. Vivant au sein d'une société qui a subi tant et de si profondes transformations, entourés de lois et de conventions obligatoires, nos habitudes sociales et aussi l'influence d'une philosophie étroite, qui n'a pas su remonter plus haut que les codes et les traditions, nous portent à croire que ce sont les lois et les usages qui font nos droits; que, par conséquent, si nous avons le droit de posséder, et si les autres n'ont pas le droit de nous ravir nos propriétés, nous devons ce bienfait aux lois qui ont déclaré la propriété inviolable. En est-il réellement ainsi? C'est ce que nous allons examiner.

Ou la loi repose sur elle-même, ou elle a sa raison dans un principe supérieur. Si elle repose sur elle-même, elle est le vrai principe du droit de propriété. Mais cela est impossible, car toute la loi positive suppose une loi naturelle ou rationnelle, comme on voudra l'appeler, dont elle n'est que l'expression et la consécration. La loi qui règle la propriété a donc une origine, et c'est cette origine quelconque qui est le vrai principe du droit de propriété. S'arrêter à la loi écrite, c'est se condamner à ignorer la raison dernière des choses; c'est résister à la nature même de l'intelligence, qui tend à se dégager de la matière et à s'élever jusqu'à l'esprit. La loi écrite a donc une origine, mais quelle est-elle? Sera-ce, comme quelques publicistes l'ont prétendu, un contrat primitif? Cela est difficile à soutenir, car si la loi écrite ne peut reposer sur elle-même, le contrat aussi suppose un antécédent. Je veux bien que le contrat soit la raison de la loi écrite, mais il faut chercher quelle est la raison du contrat. La théorie qui fonde le droit de propriété sur un contrat primitif ne résout donc pas la difficulté.

Mais quand elle la résoudrait, elle n'en serait pas moins accablée sous le poids des conséquences qu'elle porte légitimement. En effet, selon la théorie, le contrat est le principe du droit de propriété : or, qu'est-ce qu'un contrat? ce qui résulte de l'accord de deux ou plusieurs volontés. Remarquez bien que nous ne devons point reconnaître d'autre élément dans le contrat, puisque, d'après la théorie, il est convenu que le contrat a sa raison en lui-même. Mais si c'est la volonté, et la volonté seule, qui constitue le contrat, il suit que le droit de propriété est mobile en vertu de la mobilité du principe qui constitue le contrat, c'est-à-dire de la volonté. Le droit de propriété change donc avec le contrat. Il a plu à la société de décréter par une convention l'inviolabilité de la propriété; mais cela ne suffit pas à la sécurité du propriétaire : car s'il plaît ensuite à cette même société de déclarer par une autre convention que la propriété n'est pas inviolable, que devient le droit du citoyen qui possède? Voilà donc le droit de propriété livré à toutes les vicissitudes d'une législation de convention : le comprendre ainsi, c'est le détruire, car il est dans la nature du droit d'être absolu et immuable. Il est inutile d'ajouter que nous reconnaissons d'ailleurs l'importance des lois en matière de propriété. Si la loi écrite n'est pas le principe du droit, elle en est à la fois la formule et la consécration, et à ce double titre elle en fortifie l'autorité.

En quittant les jurisconsultes, qui fondent le droit de propriété sur les lois, et les lois sur un contrat primitif, nous rencontrons les économistes, qui l'établis-

sent sur la production. L'homme, disent-ils, est naturellement producteur : or le résultat de la production appartient nécessairement au producteur, et il est impossible à un homme de ne pas distinguer ses produits de ceux de tout autre et d'attribuer à son voisin le moindre droit sur ce qui est exclusivement le fruit de son propre travail. Cette théorie est due à Kant et à Fichte, et elle est connue dans la science sous le nom de théorie de *la formation*.

Cette théorie est plus profonde que les précédentes, en ce qu'elle fait reposer le droit de propriété sur un principe emprunté à la nature humaine, sur le travail; mais elle est encore fort incomplète. La production est, sans aucun doute, le principe du droit de propriété, car posséder une chose, c'est se l'assimiler : or il est incontestable que je m'assimile une propriété par la production, puisque la production suppose le travail, et que le travail n'est pas moins qu'un effort continu de ma volonté libre, qui attache mes forces physiques à un objet. Mais pour produire, il m'a fallu une matière, il m'a fallu des instruments; je produis avec quelque chose dont je m'étais mis en possession antérieurement à toute production. Il suit de là que le droit de production repose sur un droit antérieur, sur le droit de premier occupant.

La théorie qui fonde le droit de propriété sur le droit d'occupation primitive n'est pas nouvelle. Mais nous devons dire que jusqu'à nos jours on a négligé d'en montrer le côté philosophique. On n'a considéré dans l'occupation primitive qu'un fait extérieur sans rapport avec la nature intime de l'homme. Si nous restions dans ce point de vue, on aurait droit de nous reprocher une contradiction : en effet, comment nous, qui ne reconnaissons pas à un fait extérieur et matériel la vertu de constituer un droit, nous qui cherchons sans cesse dans l'intérieur de la nature humaine, dans *l'esprit*, la raison fondamentale de toute politique comme de toute morale, comment aurions-nous pu fonder le droit de propriété sur un simple accident, l'occupation primitive? Mais n'oublions pas que ce fait extérieur se rattache intimement à un fait intérieur, et qu'ici la matière n'est que le symbole de l'esprit. Il est bien vrai que je n'occupe qu'avec mes forces physiques; mais c'est ma volonté qui occupe, ma volonté qui se sert ici de mon corps comme d'un instrument. Le fait matériel de l'occupation n'est rien en lui-même : supprimez l'acte volontaire auquel il se rattache, le voilà qui retombe dans la catégorie des mouvements mécaniques, nécessaires à notre être physique, mais parfaitement indifférents à notre être moral. A vrai dire, mettre la main sur une chose sans avoir la pensée ni la volonté de le faire n'est pas posséder. Toute possession véritable suppose un acte de l'être moral, l'intention, qui seule peut convertir la chose occupée en propriété. Par cela même que l'intention caractérise l'occupation primitive et fait de la chose occupée une propriété, selon qu'elle est juste ou injuste, elle rend l'occupation légitime ou illégitime. Ainsi, c'est la volonté qui est le principe du droit de premier occupant. Et qu'est-ce que la volonté? c'est l'activité libre, c'est la personne, c'est le MOI. Mais nous savons que le MOI est saint comme être libre, et puisqu'il intervient directement dans l'occupation, puisque c'est lui-même qui occupe, l'occupation est sainte elle-même et a droit au respect de tous. Voilà le vrai fondement du droit de propriété. La personne humaine étant reconnue sainte, elle communique ce caractère à tout ce qu'elle touche : elle sanctifie le corps par l'intermédiaire duquel elle porte son activité au dehors; elle sanctifie les choses et les propriétés qui servent de matière et de théâtre à son travail. C'est en ce sens seulement que la théorie du *premier occupant* repose sur un principe rationnel.

Maintenant si nous entrons plus avant encore dans l'esprit de cette théorie, nous verrons par quel lien étroit le droit de propriété se rattache au droit de production. Je n'ai point de droit sur ce qu'un autre a occupé avant moi, mais ce que j'ai occupé le premier m'appartient légitimement aussi longtemps que je ne m'en dépossède pas. Or je suppose que j'aie occupé dans le but de produire et que je me mette à l'œuvre, que devient ma propriété? La volonté de produire s'ajoutant à la volonté d'occuper fortifie et redouble le droit d'occupation; plus j'aurai produit, plus cet exercice efficace de ma volonté donne de force et de légitimité à mon droit de propriété. Je vais plus loin : avant que la production ne se fût jointe à l'occupation, le droit de propriété était consacré sans doute par un acte volontaire, mais cet acte isolé pouvait n'être qu'un caprice, faible manifestation de la volonté : or, la volonté étant l'unique principe du droit de propriété, il suit que ce droit est en raison directe de l'acte volontaire, qu'il croît ou décroît selon que cet acte est fort ou faible, constant ou interrompu. Par conséquent, le droit de propriété est faible encore tant qu'il ne se fonde que sur le fait d'occupation primitive, et peut-être serait-il plus exact de dire que ce fait, même quand il se rattache à un acte de volonté, est la condition et non encore le principe du droit de propriété. Mais si la production s'ajoute à l'occupation première, ce n'est plus un caprice, c'est une série d'actes volontaires et surtout d'actes efficaces, c'est un exercice constant de la volonté, c'est en quelque sorte la volonté elle-même en action qui consacre dès lors le droit de propriété. Par l'occupation, la personne ne fait que toucher aux choses; par la production, elle s'unit à elles et se les assimile véritablement. C'est là ce qui rend sacrée pour tous la propriété sur laquelle a passé

le travail. Qu'on dépouille un homme d'une propriété qu'il ne possède qu'en qualité de premier occupant, on fait une action injuste ; mais qu'on arrache à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs, on commet un crime aux yeux de tous.

Voilà donc le principe du droit de propriété solidement établi, c'est la volonté efficace et persévérante, c'est le travail, à la condition toutefois de l'occupation première. Viennent ensuite les lois ; mais tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de proclamer un droit qui existait avant elles dans la conscience du genre humain ; elles peuvent maintenir ce droit, elles ne le constituent pas, et si elles ne le consacrent pas, elles sont injustes. Cependant, bien que les lois n'aient d'autre vertu que de déclarer ce qui est avant les lois, et indépendamment des lois, diverses causes nous portent souvent à les regarder comme le fondement unique de nos droits. Le temps, la dégradation de la raison, l'influence des institutions sociales, dépouillent la raison de sa sainte autorité pour la transporter aux lois. Alors, qu'arrive-t-il ? ou nous leur obéissons, même quand elles sont injustes, ce qui n'est pas un grand mal, mais en ce cas nous ne pouvons conserver la pensée de les réformer peu à peu, car on ne réforme les lois qu'au nom d'un principe supérieur aux lois elles-mêmes ; ou bien nous les détruisons, et sur leurs ruines nous ne pouvons rien fonder, puisque nous avons perdu de vue la véritable base sur laquelle il faut asseoir le droit écrit.

Revenons à Hobbes. Il a eu tort de faire abstraction de la raison et de la liberté, et de poser en principe que tous ont droit sur tout, pour faire ensuite honneur aux lois des restrictions apportées à ce droit chimérique. Tous n'ont pas droit sur tout, mais chacun a droit sur ce qui n'est à personne, et perd tous ses droits sur ce qu'un autre a occupé avant lui.

Mais poursuivons l'analyse de la théorie de Hobbes sur le droit civil. Ayant établi qu'il faut sacrifier une partie de son droit et le transporter à autrui, il détermine les caractères de cette transaction. Et d'abord, il prétend avec raison que, pour qu'une transaction soit valable, il faut que la volonté de l'acceptant concoure avec celle du transacteur. « En effet, dit-il, si j'ai voulu donner mon bien à une personne qui l'a refusé, je n'ai pourtant pas renoncé simplement à mon droit, ni n'en ai pas fait transport au premier venu ; la raison pour laquelle je le voulais donner à celui-ci ne se rencontre pas en tous les autres. »

En second lieu, il démontre que les termes de la transaction doivent regarder le passé ou le présent, jamais l'avenir. En effet, lorsqu'on dit : J'ai donné ou je donne, on exprime le dernier acte de la délibération, l'acte par lequel on se dépouille réellement de la chose donnée ; mais quand on dit : Je donnerai, on se réserve encore le droit de délibérer, et tant qu'on peut délibérer, l'expression de la volonté n'est point obligatoire ; vouloir attacher l'obligation aux termes du futur, c'est donc vouloir consacrer un sophisme, puisque, comme le dit Hobbes, c'est seulement là où la liberté cesse que l'obligation commence.

Néanmoins, les termes du futur peuvent devenir valables s'ils sont accompagnés d'autres signes de la volonté : « Car, dit Hobbes, ces autres signes donnent à connaître que celui qui parle au futur veut que ses paroles soient assez efficacieuses pour une parfaite transaction de son droit. En effet, elle ne dépend pas des paroles, comme nous l'avons dit, mais de la déclaration de la volonté. »

Les termes du futur seront encore obligatoires pour le second contractant, lorsque le premier aura déjà tenu sa promesse. Alors, comme le premier s'est déjà acquitté de l'obligation, qui par conséquent est passée pour lui, elle devient présente pour le second. « Car, dit encore Hobbes, puisque ce dernier ne doutant pas du sens auquel on prenait ses paroles, ne s'est pas rétracté, il n'a pas voulu qu'on les prît d'autre façon, et s'est obligé à tenir ce qu'elles ont promis. »

Droit de donation. Si, en faveur de la paix, je puis céder et transférer une partie de mes droits, je puis aussi faire de ce qui m'appartient une donation libre, « sans aucune considération de quelque office que j'aie reçu, ou de quelque condition dont je m'acquitte. » Or, dans la donation comme dans la transaction, les paroles du futur ne peuvent être obligatoires : « car, si on dit : Je donnerai, on fait une réserve tacite de délibérer, et celui qui délibère n'a pas donné encore, » rien n'est plus vrai.

Hobbes n'a pas marqué assez fortement le principe du droit de donation. Quoiqu'il se serve souvent des mots de volonté et de liberté, dont il lui est impossible de ne pas faire usage, il ne montre pas assez que ce droit est fondé uniquement sur la volonté. Chose admirable ! d'un mot je puis me dépouiller de ma fortune pour la faire passer en des mains étrangères. Et pourquoi ? parce que je suis un être libre. Supposez qu'en faisant la donation je n'aie pas agi librement, l'obligation est nulle, et j'ai conservé tous mes droits à ce que je possède. C'est faute d'avoir compris cette vérité que Hobbes s'est gravement trompé sur le caractère des conventions extorquées par la crainte.

« Les conventions, dit-il, ont-elles la force d'obliger ou non ? Par exemple, si j'ai promis à un voleur, pour racheter ma vie, de lui compter mille écus dès le lendemain, et de ne le citer point en justice, suis-je obligé de tenir ma promesse ? » A cela il répond affirmativement, et prétend que, si quelque chose peut rendre un pacte nul, ce n'est assurément point la crainte : « Car, dit-il, il s'ensuivrait, par la même

raison, que les conventions sous lesquelles les hommes se sont assemblés, ont fait des lois et ont formé une société civile, seraient aussi de nulle valeur (vu que c'est par la crainte de s'entre-tuer que les uns se sont soumis au gouvernement des autres), et que celui-là aurait peu de jugement qui se fierait et relâcherait un prisonnier qui promet de lui envoyer sa rançon. Il est vrai, à parler généralement, que les pactes obligent quand ce qu'on a reçu par la convention est une chose bonne, et quand la promesse est d'une chose licite. Or, il est permis, pour racheter sa vie, de promettre et de donner de son bien propre tout ce qu'on veut en donner à qui que ce soit, même à un voleur. On est donc obligé aux pactes même faits avec violence, si quelque loi civile ne s'y oppose et ne rend illicite ce qu'on aura promis. » Ici Hobbes redoute plus la contradiction que l'absurdité. Pour se montrer conséquent au principe de sa doctrine, il va jusqu'à soutenir qu'une convention extorquée est obligatoire. Comme si la crainte avait jamais fondé un droit! Il est possible que la crainte me force à exécuter une promesse qu'elle m'aura arrachée, mais qu'elle m'y oblige, jamais! Quand j'obéis à la crainte, ma conscience proteste intérieurement contre une si triste nécessité. Hobbes a cru protéger les lois par la crainte, mais il aurait dû voir qu'il n'y a pas d'autre base solide aux institutions sociales que le devoir : le sentiment de la crainte vient et se retire avec les circonstances, et quand il a disparu, que devient le règne des lois? L'amour est un principe plus sûr que la crainte, mais l'amour est, comme la crainte, un phénomène de la sensibilité, qui varie sous l'influence de mille causes extérieures : la notion du droit seule ne change point; sa lumière éclaire toujours également les hommes, sa voix leur parle dans tous les lieux et dans tous les temps avec une égale autorité. La crainte, l'amour, tout fait de sensibilité érigé en principe de gouvernement engendre infailliblement dans la société les révolutions et la guerre : une seule chose peut fonder la paix, la sécurité et le bonheur : c'est la raison.

Du serment. Le serment, selon Hobbes, est « un discours qui s'ajoute à une promesse, et par lequel celui qui promet proteste qu'il renonce à la miséricorde divine, s'il manque à sa parole. » On fait donc deux choses dans le serment : on redouble la promesse pour lui donner plus de force et de certitude, et en même temps on prend le ciel à témoin de la sincérité de cette promesse. Hobbes ajoute : « De cette définition du serment, il est aisé de remarquer qu'un pacte nu et simple n'oblige pas moins que celui auquel on ajoute le serment en confirmation. Car le pacte est ce qui nous lie, et le serment regarde la punition divine, laquelle nous aurions beau appeler à notre secours si l'infidélité n'était de soi-même illicite, ce qu'elle ne serait pas en effet si le pacte n'était obligatoire. »

Ces paroles : L'infidélité est de soi-même illicite, etc., etc., renferment un aveu précieux de la part de Hobbes. Il semble reconnaître que le pacte est saint par lui-même et non par la crainte qui l'a dicté. C'est qu'en effet, il est difficile que le bon sens ne triomphe de temps en temps de l'esprit de système. Mais poursuivons la question du serment. Le serment a-t-il une valeur, et quelle est-elle? Notre opinion est que le simple pacte oblige autant que le serment; mais il ne faut pas conclure de là que le serment soit inutile : par lui-même il n'a aucun caractère déterminé, il participe toujours de la nature du contrat. Si le contrat repose sur le droit, le serment confirme l'obligation; s'il est fondé sur la crainte, le serment redouble ce sentiment dans l'âme des contractants. Le serment, sans être par lui-même obligatoire, a pourtant une certaine autorité : il n'oblige pas la raison plus que ne fait le contrat, mais il agit tantôt sur la sensibilité en évoquant le tableau des peines éternelles, tantôt sur l'imagination en élevant la pensée vers la source suprême de l'obligation morale, vers le type vivant de toute sainteté.

Deuxième loi de nature. « Il faut garder les conventions qu'on a faites, et il n'y a en ceci aucune exception à faire des personnes avec lesquelles nous contractons, comme si elles ne gardent point leur foi aux autres, ou même n'estiment pas qu'il faille la garder, et sont entachées de quelque autre grand défaut. »

Hobbes est toujours conséquent à son principe; mais ici encore il n'échappe à la contradiction que pour tomber dans l'absurde. La raison répugne à reconnaître comme obligatoires les contrats où l'une des parties est de mauvaise foi, aussi bien que les contrats extorqués par la crainte. Quel est l'homme de sens qui voulût faire un pacte s'il ne comptait pas que ce pacte dût être obligatoire pour les deux parties? Certainement si je savais d'avance que celui avec qui je fais une convention est résolu à ne pas la garder, il faudrait que j'eusse perdu la raison pour le faire de mon côté. Si donc il est nécessaire, pour qu'on puisse raisonnablement passer un contrat, de le croire obligatoire pour l'une et l'autre partie, ne s'ensuit-il pas que si l'une d'elles, le contrat une fois passé, manifeste l'intention de s'y soustraire, l'obligation cesse pour l'autre, et que le contrat ne subsiste plus? Ce résultat se déduit rigoureusement de la définition même du contrat telle que l'a donnée Hobbes. Il veut, et avec raison, qu'il y ait toujours accord entre les deux volontés pour que le contrat soit valide : donc il est absurde de dire qu'on est obligé de tenir un pacte imposé par la crainte, puisque si on a été forcé d'accepter ce pacte, il n'y a pas eu accord entre les deux volontés; donc encore il est absurde de soutenir qu'il

faut être fidèle au pacte quand même celui avec qui on a contracté voudrait se soustraire à l'obligation, car dans ce cas encore l'une des deux volontés fait défaut. Il est un principe que les partisans de la lettre oublient trop, c'est que ce n'est point avec les choses que l'on contracte, mais avec les intentions. Or, si les intentions changent, comment le contrat subsisterait-il? toute convention est un rapport dont les deux termes sont les volontés des deux contractants; si un terme manque, comment le rapport sera-t-il conservé? La raison ne peut ainsi s'enfermer dans la lettre quand l'esprit s'en est retiré, car c'est l'esprit seul qui en fait l'autorité et la vie. La destinée de la volonté humaine est d'obéir toujours à l'esprit sous quelque forme qu'il se manifeste, mais nullement d'être l'esclave de la matière. Je sais bien qu'on peut abuser de cette théorie, et que, sous prétexte de s'attacher à l'esprit, on peut refuser l'obéissance à toute loi positive. Mais je sais aussi que tout devient prétexte de mal faire pour ceux que n'inspire pas le sentiment du devoir : l'homme vicieux et méchant trouvera toujours moyen d'échapper à la loi, et c'est en vain que, pour en prévenir les infractions, vous l'enfermerez dans la lettre : il se jouera de la lettre comme de l'esprit. Pour l'homme de bien, ne troublez pas par une fausse image du droit sa conscience facile à alarmer; laissez-lui le soin de décider quand il doit rester fidèle au contrat, et quand il y aurait de sa part folie à le garder.

Voici une autre proposition qui n'est ni moins fausse ni moins dangereuse que les précédentes. « Faire injure, dit Hobbes, c'est proprement fausser sa parole, ou redemander ce qu'on a donné. » « Le mot d'*injure*, dit-il ailleurs, signifie la même chose qu'une action ou une omission injuste, et toutes deux emportent une infraction de quelque accord. » Hobbes appelle l'érudition à l'appui de sa définition. « Chez les Latins, le nom d'*injure* avait été donné à cette sorte d'action ou d'omission à cause qu'elle est faite *sine jure*, hors de tout droit. » Singulière manière d'établir la nature de la justice que de citer la définition d'un jurisconsulte romain, définition que Cicéron n'avait point admise, car partout il distingue le *jus scriptum* et le *jus non scriptum*, le droit écrit et le droit rationnel.

Hobbes a bien ses raisons pour définir ainsi l'injustice. Il veut, avant tout, sortir de l'état de guerre où l'a conduit l'hypothèse de l'égalité absolue : or, il ne le peut que par une convention, puisque le principe de l'état de nature est, selon lui, le droit de tous sur toute chose; de là l'importance et la sainteté du contrat. Cela fait d'abord que toute violation d'un contrat est une injustice; et non-seulement toute violation d'un contrat est une injustice, mais comme le contrat est le principe de tout droit social, il suit que toute injustice n'est que la violation d'un contrat. Nous ne saurions protester avec trop d'énergie contre cette définition de l'injustice. L'injustice n'est pas la violation d'un contrat, c'est la violation d'un droit, non d'un droit légal ou de convention, mais d'un droit consacré par la raison. Le contrat n'est que la forme du droit; ce qui en fait la force et l'autorité c'est la raison. Cela est tellement vrai que nul n'est tenu de garder un contrat inique, et quand on reste fidèle à une convention, au fond c'est à la justice qu'on reste fidèle.

La conséquence immédiate que Hobbes déduit de sa définition de l'injustice, c'est qu'on peut bien causer du dommage à une personne avec laquelle on n'aurait pas contracté, mais qu'on ne saurait lui faire injustice. Or, rien n'est plus faux que le principe de cette distinction. Le dommage, c'est le mal sans intention; l'injustice, c'est le mal avec intention, qu'il y ait contrat ou non dans l'un et l'autre cas. J'aurai beau enfreindre une loi, si je ne le fais pas sciemment et avec intention, je ne commets pas d'injustice. Au contraire, du moment que j'ai l'intention de faire le mal, je suis injuste, quand même il n'y aurait pas de loi ou de convention qui me le défendît. « Si celui qui a reçu le dommage, dit Hobbes, se plaignait de l'*injure*, l'autre pourrait lui répondre : Pourquoi vous plaignez-vous de moi? suis-je tenu de faire selon votre fantaisie plutôt que selon la mienne, puisque je n'empêche pas que vous en fassiez à votre volonté, et que la mienne ne vous sert pas de règle? Ce qui est un discours auquel je ne trouve rien à redire, lorsqu'il n'est point intervenu de pacte précédent. »

Et nous, nous croyons que le premier pourrait répondre à son tour : Je ne demande point que vous fassiez selon ma fantaisie, mais que vous vous soumettiez comme moi à la règle éternelle de justice. Je ne vous reprocherais point le dommage que vous me faites, si je voyais que vous n'eussiez pas l'intention de me le causer; c'est cette intention que je vous reproche, non parce qu'elle me nuit, mais parce qu'elle est contraire au sentiment d'équité que Dieu a gravé dans tous les cœurs. Nous n'avons fait aucune convention préalable, il est vrai, mais vous savez aussi bien que moi qu'en l'absence de toutes les lois humaines veille la loi de la nature ou plutôt la loi de Dieu, et que cette loi nous impose une obligation réciproque.

Hobbes a été conduit à la proposition suivante par sa définition de l'*injure* : « C'est une fort ancienne maxime qu'on ne fait point d'injure à celui qui veut la recevoir. » En effet, puisque c'est la violation seule du contrat qui fait l'injustice, si j'ai accepté le tort qu'on m'a fait, il n'y a pas eu d'injustice : on ne m'a rien fait qui ne fût conforme à une convention au moins tacite de ma part. Hobbes est ici dans une erreur profonde. Pour que le contrat soit juste, il ne suffit pas qu'il y ait accord entre deux volontés, il faut encore que

l'une des parties contractantes n'ait pas eu l'intention de blesser le droit de l'autre partie ; il faut surtout que chacune des parties jouisse de sa raison. Si, à la faveur de l'ignorance, de la passion, de la folie, vous m'arrachez un consentement absurde par lequel je vous sacrifie mes plus chers intérêts et mes droits les plus sacrés, le contrat est nul devant la justice absolue ; et cela, parce que le vrai principe de la légitimité d'un contrat, c'est la raison ; l'accord des volontés n'en est que la condition, il est vrai, indispensable. Le sens commun en a toujours jugé ainsi. Si un homme nous proposait une convention par laquelle il assurerait sa ruine, qui de nous accepterait une pareille proposition ? qui ne se ferait pas scrupule de profiter d'une générosité aveugle et ne croirait se rendre coupable en en profitant ? La faute ne serait pas seulement à celui qui propose, elle serait aussi à celui qui accepte une pareille transaction. Car si l'un n'a pas le droit de proposer, l'autre n'a pas davantage le droit d'accepter. Tout pacte de l'esclave au maître est un crime pour l'esclave qui livre à une volonté humaine un droit qu'il tient de Dieu, pour le maître qui traite comme une chose un être que Dieu a élevé au rang de personne. Tout pacte de l'homme corrompu au corrupteur est infâme ; la conscience d'un être moral est sainte ; elle ne peut devenir sans une monstrueuse profanation l'objet d'un trafic.

J'omets à dessein les dix-huit lois de nature qui suivent, parce que la justice en est évidente. Par exemple : « En la vengeance ou imposition des peines, il ne faut pas regarder au mal passé, mais au bien à venir.

« Ceux qui s'entremettent pour procurer la paix doivent jouir d'une sûreté inviolable.

« Personne ne peut être juge de sa propre cause.

« Les arbitres ne doivent point espérer de récompense des parties.

« On ne fait aucun pacte avec un arbitre.

« Il faut maintenir l'indépendance de la raison. »

On retrouve dans toutes ces propositions la sagesse pratique de Hobbes, sagesse admirable quand l'esprit de système n'intervient pas pour la corrompre.

Ici finit l'analyse et la critique de la théorie de Hobbes sur l'origine du droit civil. Qu'il nous soit permis de terminer par un éloge qui ne peut jamais être suspect dans la bouche d'un adversaire déclaré de sa doctrine. Sans doute les maximes de ce philosophe sont pour la plupart fausses et dangereuses : elles dépouillent l'individu de ses droits et de sa dignité ; elles enlèvent à la société toute garantie solide de sécurité et de bonheur. Mais notre devoir est de proclamer la pureté de ses intentions. Cette âme honnête et sensible avait pitié du genre humain qu'elle voyait rouler sans cesse dans le cercle des révolutions ; se figurant que le mal venait de la désobéissance aux gouvernements et aux lois, elle voulait ressusciter le respect des unes et des autres en montrant aux peuples les lois comme la source de tout droit et les gouvernements comme le type vivant de toute justice.

HUITIÈME LEÇON.

Droit politique exposé dans le livre de *l'Empire*. — Nécessité d'un gouvernement. — Unité de pouvoir. — Souveraineté absolue attribuée au pouvoir. — Droit de contrainte. — *Épée de guerre*. — *Épée de justice*. — Droit de légiférer. — Droit de surveiller la pensée. — Réfutation. — Nouvelle erreur de méthode. — Distinction du droit naturel et du droit politique. — Définition de la souveraineté. — Que la souveraineté n'appartient ni à la force ni à la volonté, mais à la raison. — Que la souveraineté absolue n'appartient qu'à la raison absolue. — Que la raison absolue se révèle par les principes éternels du droit social. — Théorie des constitutions — Comment le gouvernement constitutionnel est le gouvernement de la raison. — Histoire du droit naturel. — Castes en Orient. — Esclavage dans le monde grec et romain. — Égalité morale des hommes depuis le christianisme. — Du servage. — Conquêtes de la révolution de 89.

J'ai fait connaître et j'ai apprécié la théorie de Hobbes sur le droit civil ; il me reste à faire l'analyse et la critique de sa théorie sur le droit politique.

Le principe de la doctrine politique de Hobbes est déjà connu : ce principe, c'est que le seul remède efficace contre l'anarchie, fruit de l'état de nature, est le pouvoir absolu. Cela posé, tout le reste suit comme conséquence rigoureuse. Voyons donc d'abord comment il établit son point de départ.

Il fait ressortir préalablement l'insuffisance du droit naturel et la nécessité du droit politique pour le maintien de l'ordre et de la paix dans la société. « C'est une chose évidente de soi-même, dit-il, que toutes les actions que les hommes font, en tant qu'hommes, viennent de leur volonté, et que cette volonté est gouvernée par l'espérance et par la crainte : de sorte qu'ils se portent aisément à enfreindre les lois, toutes fois et quantes que, de cette enfreinte, ils peuvent espérer qu'il leur en réussira un plus grand bien, ou qu'il leur en arrivera un moindre mal. Par ainsi, toute l'espérance que quelqu'un a d'être en sûreté et de bien établir sa conservation propre est fondée en la force et en l'adresse par lesquelles il espère d'éluder ou de prévenir les desseins de son prochain, ce qui prouve que les lois de nature n'obligent pas une personne à les observer incontinent qu'elles lui sont connues, comme si elles promettaient toute sorte de sûreté… C'est un dire commun que les lois se taisent là où les armes parlent, et qui n'est pas moins vrai de la loi de nature que des lois civiles. »

Quel sera donc le remède à cette continuelle violation du droit naturel par la force? Hobbes montre d'abord que l'association des bons citoyens n'est point un moyen suffisant. « Puisqu'il est nécessaire, dit-il, pour l'entretien de la paix de mettre en usage les lois de nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrons avoir cette garantie. Il ne se peut rien imaginer pour cet effet que de donner à chacun de telles précautions et de le laisser prémunir d'un tel secours que l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudrait entreprendre que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des lois que de les enfreindre... Mais, quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guère, s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus propres, et si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie. »

Le vrai remède, selon Hobbes, c'est l'abandon de tout droit et de tout pouvoir de la part des citoyens entre les mains d'un seul homme ou d'une seule assemblée. « Puis donc que la conspiration de plusieurs volontés tendantes à une même fin ne suffit pas pour l'entretenement de la paix, et pour jouir d'une défense assurée, il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour la manutention de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi, et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république. »

Il est à remarquer que Hobbes s'inquiète peu que le pouvoir tombe entre les mains d'un seul ou de plusieurs, pourvu que là où il réside il soit absolu.

Voyons comment il s'y prend pour armer le pouvoir.

Droit de contrainte. « Il ne suffit pas, pour avoir cette assurance, que chacun de ceux qui doivent s'unir comme citoyens d'une même ville promette à son voisin, de parole ou par écrit, qu'il gardera les lois contre le meurtre, le larcin, et autres semblables : car qui est-ce qui ne connaît la malignité des hommes, et qui n'a fait quelque fâcheuse expérience du peu qu'il y a à se fier à leurs promesses, quand on s'en rapporte à leur conscience? Il faut donc pourvoir à la sûreté par la punition, et non par le seul lien des pactes et des contrats. »

Mais le droit de contrainte n'est efficace qu'à deux conditions : l'une, qu'il soit appuyé sur le droit de punir; l'autre, que ce droit soit au pouvoir souverain qui a la mission de faire exécuter les lois. « Il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier, et aussi pour le bien de la paix publique, que ce droit de se servir de l'épée, en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une assemblée; il faut nécessairement avouer que celui qui exerce cette magistrature ou le conseil qui gouverne avec cette autorité ont dans la ville une souveraine puissance très-légitime. »

Voilà donc le pouvoir souverain qui, selon l'expression de Hobbes, tient déjà l'épée de justice, ou le droit de punir. Hobbes lui remet encore l'épée de guerre ou le droit de disposer de la force armée et de faire à son gré la guerre ou la paix. « Suivant la constitution essentielle de l'État, les deux épées de guerre et de justice sont entre les mains de celui qui y exerce la souveraine puissance. »

Jusqu'ici le prince ne dispose que des moyens de faire respecter les lois. Mais qui fera ces lois et qui les promulguera? Remarquez bien que ces lois sont à faire dans le système de Hobbes; car lorsque les hommes passent de l'état de nature à l'état social, il n'y a pour eux ni tien, ni mien, ni droit, ni justice. Hobbes veut que ce soit au souverain pouvoir, déjà chargé de l'exécution des lois, que l'on en confie l'institution et la promulgation.

A tous ces droits Hobbes ajoute le droit de nommer à tous les emplois civils et militaires, et le droit plus formidable d'examiner les doctrines qui sont publiées dans l'État. « Il est certain que toutes les actions volontaires tirent leur origine et dépendent nécessairement de la volonté : or la volonté de faire ou de ne pas faire une chose dépend de l'opinion qu'on a qu'elle soit bonne ou mauvaise, et de l'espérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenses; de sorte que les actions d'une personne sont gouvernées par ses opinions particulières. D'où je recueille, par une conséquence évidente et nécessaire, qu'il importe grandement à la paix générale de ne laisser proposer et introduire aucune opinion ou doctrine qui persuadent aux sujets qu'ils ne peuvent pas en conscience obéir aux lois de l'État... En effet, si la loi commande quelque chose sous peine de mort naturelle, et si un autre vient la défendre sous peine de mort éternelle, avec une pareille autorité, il arrivera que les coupables deviendront innocents, que la rébellion et la désobéissance seront confondues, et que la société civile sera toute renversée. »

Ce passage est évidemment dirigé contre les prédications ardentes dont les diverses sectes religieuses troublaient en ce temps la société anglaise.

Il ne manquait plus au prince que l'inviolabilité. « De ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que

le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne. »

Voilà donc le gouvernement que Hobbes propose comme l'unique remède contre l'anarchie, un prince souverain absolu, juge et législateur unique, arbitre de la paix et de la guerre, dispensateur de tous les emplois, grand inquisiteur de la pensée, un prince qui n'est pas seulement la tête de la société, mais qui en est l'âme, comme le dit le philosophe anglais, un prince enfin qui est supérieur aux lois et, à ce titre, infaillible et inviolable.

Essayons de réfuter cette étrange théorie, et de rétablir les vrais principes du droit politique.

Une erreur de méthode avait perdu Hobbes dans ses recherches sur le droit naturel, c'est encore une erreur de méthode qui l'égare dans sa théorie du droit politique : je vais m'expliquer. Le premier principe de la science politique, c'est de bien distinguer l'ordre social du gouvernement proprement dit. Ce qui constitue l'ordre social, c'est l'ensemble des droits qui forment ce que nous appelons le *droit naturel*. Ces droits sont, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs, inhérents à la nature humaine : tout homme les possède par cela seul qu'il est homme ; nulle législation ne peut les prescrire, car ils sont antérieurs et supérieurs à toute législation ; nulle puissance ne peut les violer, car toute vraie puissance émane d'eux-mêmes ; nulle influence de temps, de lieux et de forme politique ne peut les modifier, les limiter ou les détruire, car ils ont leurs racines dans un principe que ne changent ni les lieux, ni les temps, ni les formes politiques : ce principe, c'est la nature humaine elle-même. C'est sur le respect de ces droits que repose l'ordre social ; là où ce respect manque, je ne dis pas qu'il n'y a plus de gouvernement, j'affirme qu'il n'y a plus de société. Maintenant, qui a enseigné ces droits à l'homme ? Comment et sous quelle forme s'en est faite la révélation ? Il n'y a rien de plus simple à comprendre. Dieu n'est pas descendu sur la terre pour proclamer lui-même ces droits devant l'humanité attentive ; non-seulement il n'a pas parlé, mais il n'a conféré à aucune puissance humaine le privilége de parler en son nom et d'enseigner ces droits sacrés ; il a fait mieux, il les a gravés de sa main au fond de toute conscience, il a illuminé tout homme venant en ce monde d'une lumière à la clarté de laquelle chacun peut les reconnaître, quand le temps est venu, et cela sans le secours de l'expérience ni des livres. Le vrai révélateur des droits de l'homme, c'est la raison, la raison, puissance souveraine, mais invisible, qui ne revêt aucune forme, n'habite aucun lieu, mais qu'il faut bien se garder de nier, car elle est dans l'humanité comme Dieu est dans l'univers, partout et nulle part. Chaque intelligence participe de la raison, mais nulle n'est la raison elle-même, la raison absolue.

Puisque la raison absolue ne descend point sur la terre pour y faire respecter en personne ses irrévocables arrêts, il faut bien qu'elle soit servie et représentée dans cette mission par une puissance intermédiaire, et par conséquent humaine. Les prescriptions saintes et universelles de la raison pouvant être violées par une volonté méchante ou passionnée, il est nécessaire qu'au sein des forces individuelles s'établisse d'une manière quelconque une force suprême dont la mission soit de prévenir, de réprimer et de punir les infractions aux lois de la raison. En résumé, deux éléments composent le droit politique, la science des droits naturels dont le respect constitue ce que j'appelle l'*ordre social*, et la science des moyens propres à assurer ce respect, et que nous nommons *gouvernement*. Il est bien facile de saisir la nature et les rapports de ces deux éléments. L'ordre social est la fin même de la société, le gouvernement n'en est que le moyen. L'ordre social, en tant que fin, doit être immuable et universel ; tout gouvernement, en tant que moyen, ne peut être que variable et local. Le gouvernement est fait pour l'ordre social, comme le moyen pour la fin ; aussi toute vraie politique s'applique à régler le gouvernement sur le plan de l'ordre social, et nullement l'ordre social sur le plan du gouvernement. Quand donc on veut traiter méthodiquement la science politique, on commence par définir l'ordre social avec tous ses caractères, tous ses principes et toutes ses lois ; cela fait, on a marqué le but vers lequel doit tendre toute société, sa vraie destinée ; il ne reste plus qu'à rechercher le moyen le plus propre à l'y conduire : c'est là la question de gouvernement. Ces deux problèmes se traitent d'une manière bien différente : pour comprendre les vrais principes de l'ordre social, il ne faut qu'avoir réfléchi profondément sur la nature humaine ; pour comprendre les vrais principes du gouvernement, il faut avoir exploré avec une parfaite exactitude le lieu, le temps, les circonstances au sein desquelles une société vit et se développe ; à l'intelligence de l'ordre social suffit la philosophie ; pour l'intelligence des gouvernements, l'histoire est indispensable.

Si tel est le rapport des deux éléments du droit politique, ordre social et gouvernement, il suit qu'on ne peut, sans s'exposer à de graves erreurs, intervertir l'ordre naturel des questions politiques ; qu'on ne peut résoudre la question de gouvernement avant d'avoir approfondi le problème de l'ordre social. Voici en effet ce qui arrivera si on ne procède pas comme l'indique la nature même des questions. Au lieu de subordonner le gouvernement à l'ordre social, c'est l'ordre social qu'on mettra à la merci du gouvernement. On organisera une force publique avant d'avoir défini

quelle en sera la mission, avant d'avoir posé les principes qui doivent lui servir de règle et de limite. Les droits qui forment ce qu'on appelle la *loi de nature*, ces droits imprescriptibles et inviolables que tout homme apporte en société, on imaginera qu'ils viennent exclusivement du gouvernement; et puisque c'est le gouvernement qui les aura conférés, il va sans dire qu'il pourra les retirer, ou les suspendre, ou les modifier à son gré, sans que personne puisse s'en plaindre. Voilà ce que doit produire une erreur de méthode; voilà ce qu'elle a réellement produit. Ouvrez les traités politiques des plus grands publicistes, lisez Hobbes, Spinosa, Rousseau, vous y trouverez la consécration formelle du despotisme, despotisme monarchique chez Hobbes et Spinosa, despotisme républicain chez Rousseau; vous verrez que tous les trois commencent par poser un pouvoir souverain auquel ils livrent la société sans défense. L'État de Spinosa est comme son Dieu, il n'est rien s'il n'est pas tout; la cité du philosophe est l'image fidèle du panthéisme qu'il avait conçu: les individus viennent se perdre dans l'État, comme les êtres s'abîment dans la substance infinie. Nous avons vu, d'un autre côté, Hobbes courber toutes les volontés sous un despotisme de fer. La fausse méthode suivie par l'un et par l'autre est certainement une des causes de cette déplorable erreur. Je ne dis pas que ce soit la seule; sans doute qu'indépendamment de la méthode, Spinosa avait puisé dans son panthéisme la conception de l'État, arbitre souverain des droits et des intérêts des individus; il est permis de croire également que le spectacle des fureurs de la guerre civile, qui dévorait son malheureux pays, avait inspiré l'idée et le goût du despotisme à Hobbes, bien avant qu'il eût appliqué une fausse méthode à la solution des problèmes politiques; mais il n'en est pas moins vrai que cette méthode a exercé une funeste influence sur la direction de ces deux grands esprits.

Quant à Rousseau, on ne peut lui supposer d'arrière-pensée de tyrannie: il n'a point été élevé dans le goût des institutions politiques, il n'a point été naturellement conduit au pouvoir absolu par les théories métaphysiques, il n'a pas vu de près les horreurs de la guerre civile. Tout au contraire, il a été nourri à Genève dans l'amour des principes républicains; il est spiritualiste, c'est-à-dire profondément pénétré du sentiment de la liberté et de la dignité humaine; il a vécu dans une société parfaitement calme, au moins à la surface, dans une société qu'il méprise et déteste, surtout à cause des institutions despotiques qui la régissent. Et pourtant cet homme a dit dans son *Contrat social* (l. iv, ch. 8): « Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle; sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explication ni commentaires. » La raison de cette étrange théorie, c'est que Rousseau n'a vu qu'une chose dans la société, le gouvernement. Il n'a pas compris qu'il était certains droits que tout citoyen tient de sa nature d'homme et non du gouvernement; que le gouvernement ne peut les retirer, puisque ce n'est pas lui qui les a conférés; que le droit de penser librement fait partie de ces droits imprescriptibles, inviolables et supérieurs à toute forme politique. Et pourquoi n'a-t-il pas compris tout cela? Parce qu'il s'est perdu d'abord dans la question de l'origine des sociétés, et ensuite parce qu'il a confondu les droits de l'homme avec ceux du citoyen.

Après avoir jugé la méthode, nous passons à l'examen des résultats: c'est le point capital de la doctrine du philosophe anglais.

Hobbes confère au prince la souveraineté absolue: c'est là le principe de tout son droit politique. Voyons si la souveraineté absolue appartient légitimement au pouvoir, quel qu'il soit, homme ou assemblée.

Et d'abord qu'est-ce que la souveraineté? C'est le droit. La souveraineté absolue, c'est le droit absolu. Par conséquent demander d'où émane la souveraineté, c'est demander d'où émane le droit.

On ne peut chercher l'origine du droit et par suite de la souveraineté que dans trois choses, la force, la volonté, la raison.

La force ne peut jamais être le principe du droit, cela est vrai comme un axiome. Par conséquent elle ne peut être non plus le principe de la souveraineté. La raison des peuples en a toujours jugé comme la science; ils n'ont jamais considéré la force comme l'origine légitime du pouvoir, et les gouvernements nés d'une manifestation de la force ont toujours cherché à s'en purifier comme d'une tache originelle, en se rattachant à un principe rationnel.

La volonté, principe bien supérieur à la force, n'est pourtant pas non plus la vraie source du droit, quoi qu'en ait dit Rousseau. Le droit oblige, le droit s'impose, et pour cela, il faut qu'il émane d'une puissance supérieure à l'être auquel il s'impose. Mais qu'est-ce que la volonté, sinon la nature humaine prise dans son action la plus intime et la plus pure? Le droit ne

vient donc pas de la volonté, soit individuelle, soit collective, et par conséquent la souveraineté n'en vient pas non plus. Quand Rousseau a défini la loi l'expression de la volonté générale, il lui a enlevé tout ce qui en fait la vertu et la sainteté. En effet, si la loi n'est que l'expression de la volonté générale, elle ne représente plus un principe, mais un simple fait; elle n'a donc d'autre autorité que celle que lui communique le fait qu'elle représente, c'est-à-dire qu'elle n'en a aucune. La définition de Rousseau tue la loi. Mais heureusement pour le salut de nos lois et de nos institutions, cette définition est fausse. La loi n'est pas l'expression de la volonté, mais de la justice; donc la loi ne procède pas de la volonté, mais d'une autre puissance qui consacre la justice et dont nous aurons à parler tout à l'heure. Le vrai, l'unique principe de la loi, c'est la justice; la volonté, encore une fois, n'a pas force de principe, parce qu'elle ne représente rien par elle-même. Je dis par elle-même, car elle peut, en se rattachant intimement à la justice, la représenter; en ce cas elle devient indirectement le principe de la loi. La meilleure définition est celle-ci: l'expression de la justice; mais si on veut conserver la définition de Rousseau, il faudra la modifier en ces termes: La loi est l'expression de la volonté générale, pourvu que cette volonté soit elle-même l'expression de la justice.

En définitive, le droit et par suite la souveraineté ne viennent ni de la force ni de la volonté. D'où viennent-ils donc? De la raison. Je ne commande légitimement à une autre volonté que la mienne qu'autant que j'ai droit sur elle; et je n'ai droit sur elle qu'autant que j'ai la raison pour moi. La nature humaine est ainsi faite qu'elle n'obéit qu'à la raison, ou à ce qu'elle croit la raison. Elle se révolte contre la force; elle résiste à la volonté; elle ne respecte que la raison: c'est qu'elle sent instinctivement qu'elle est supérieure à la force, égale à la volonté, inférieure à la raison. La raison est donc le vrai, le seul principe du droit et de la souveraineté.

Cela posé, il reste à savoir si la souveraineté absolue appartient à la raison. Quand je parle de la raison, il est bien entendu que c'est la raison humaine que je veux dire et non point la raison divine, qui ne se révèle jamais directement à l'humanité.

Posons d'abord le cas de la raison individuelle. Cette raison peut-elle se tromper? Assurément. Et se trompe-t-elle réellement? Il faudrait ne pas être homme pour hésiter à le reconnaître. Mais, si cette raison s'était élevée, par sa force naturelle et avec le secours de l'éducation, bien au-dessus de toutes les raisons individuelles, est-ce qu'on ne pourrait pas la considérer comme infaillible? Non, sans doute. Cette raison supérieure serait moins sujette à l'erreur que les autres et devrait jouir par conséquent d'une plus grande autorité, voilà tout. Mais elle sait bien elle-même que, pour être moins sujette à l'erreur, elle n'en est pas moins condamnée à payer de temps en temps le tribut à la faiblesse de sa nature. Si donc toute raison individuelle est faillible, elle n'a pas droit à une obéissance absolue, quoi qu'elle ordonne; elle n'a donc point à réclamer le souverain pouvoir. Car le pouvoir absolu, c'est-à-dire sans limites, n'appartient qu'à l'infaillibilité. Toute raison faillible doit se résigner au contrôle et à la critique, et si cette raison est sur le trône, elle doit s'applaudir des entraves et des limites qu'on oppose à ses volontés, car elle sait que le pouvoir enivre, et que d'ailleurs les erreurs commises en haut lieu ont des conséquences déplorables. Je doute fort d'ailleurs que jamais despote au monde ait pris au sérieux l'infaillibilité qu'on lui attribuait ou qu'il s'arrogeait lui-même publiquement. Un homme peut, par emportement d'ambition, rêver le pouvoir absolu: mais qu'il le réclame comme un droit, c'est ce qu'il est impossible d'admettre; car il faudrait pour cela qu'il eût la ferme conviction de son infaillibilité: or, l'orgueil, quelque grand qu'on le suppose, ne va jamais jusqu'à produire une aussi monstrueuse illusion. Alexandre se faisant adorer comme un dieu fut ramené, dit-on, au sentiment de son humaine faiblesse par une douleur subite qui lui survint. L'homme qui se pose un jour comme infaillible n'a pas même besoin que l'expérience de ses propres erreurs lui enlève la conviction de son infaillibilité.

Maintenant accorderons-nous à la raison générale cette souveraineté absolue que nous refusons à la raison individuelle? Qu'est-ce que la raison générale? La collection de certaines raisons individuelles: or je veux bien qu'il y ait plus dans le tout que dans chacune des parties, mais je n'accorde pas qu'il y ait autre chose. Que la raison générale soit moins sujette à erreur que la raison individuelle, je le crois; mais est-ce à dire qu'elle soit absolument infaillible? J'admets bien une différence de degré, je ne vois pas une différence de nature. D'ailleurs, l'expérience vient à l'appui du raisonnement: la raison générale n'a pas toujours jugé conformément à la vérité et à la justice; c'est la raison générale qui fit boire la ciguë à Socrate; c'est la raison générale qui condamna Galilée soutenant que la terre tourne.

Je vais plus loin. Je refuse l'infaillibilité même à la raison universelle, c'est-à-dire à la totalité des raisons individuelles; je la refuse, toujours en me fondant sur le même raisonnement. Si la raison individuelle est faillible, si la raison générale est faillible, la raison universelle, qui se compose de l'une et de l'autre, ne peut prétendre à l'infaillibilité. Sans doute il est difficile que la vérité échappe à la raison universelle, et peut-être que

cela n'est jamais arrivé ; mais enfin, il n'est pas absurde *a priori* de le supposer. Y a-t-il nécessité logique à croire que la vérité réside au sein de l'humanité, de telle sorte que si elle ne se rencontre pas dans tel endroit de la raison universelle, elle se trouve infailliblement quelque part ? Tout au contraire, c'est une loi de notre nature imparfaite, qu'aucune raison humaine, ni individuelle, ni générale, ni universelle, ne soit sûre de posséder à tout jamais la vérité. La vérité n'a pas fixé son siége sur la terre; elle n'habite ce monde des intelligences finies que comme un hôte passager, et s'il est vrai que par une loi providentielle elle ne se révèle à l'humanité que peu à peu, il s'ensuit qu'elle ne passe dans la raison universelle qu'après avoir séjourné quelque temps dans la raison individuelle, et que par conséquent il est telle époque où une seule raison est supérieure à toutes les autres. Je ne nie pas au reste que *la voix du genre humain ne soit jusqu'à un certain point la voix de Dieu :* il est des vérités sur lesquelles la raison universelle est infaillible, par exemple, les axiomes de toutes les sciences. Mais d'abord, qu'on y prenne garde, si les jugements de la raison sont ici infaillibles, ce n'est pas comme universels, mais comme nécessaires : en ce point la raison individuelle n'est pas moins sûre que la raison universelle. Ensuite, pour que la raison universelle jouisse à bon droit de l'absolue souveraineté, il ne suffit pas qu'elle soit infaillible dans quelques-uns de ses jugements, il faut qu'elle le soit dans tous ses actes, il faut qu'elle le soit dans son essence même; ce qui répugne invinciblement à sa nature de raison imparfaite.

Les défenseurs les plus habiles du pouvoir l'ont bien senti, et voici comment ils ont essayé de lui assurer ce caractère d'infaillibilité que la nature des choses lui refuse. Il n'y a pas de raison humaine qui soit infaillible par elle-même, ont-ils dit ; mais la raison divine a pu se révéler, et s'est révélée directement à certaines raisons individuelles pour leur communiquer l'infaillibilité. Rêve d'imagination ! Où est le pouvoir auquel Dieu ait parlé ? A quel signe peut-on le reconnaître ? Sans doute la société, qui depuis tant de siècles travaille à fonder un gouvernement sur la raison, serait trop heureuse d'abandonner son œuvre toujours pénible et quelquefois sanglante, pour se reposer dans les bras de ce pouvoir institué par Dieu même. Où est-il donc ce gouvernement divin, et quand le verrons-nous ? Nous dirons adieu à la science le jour où il se montrera à nous dans tout l'éclat de son origine divine, et nous n'aurons pas la folie de poursuivre une œuvre humaine, lorsque l'œuvre de Dieu brillera à nos regards.

J'ai démontré que la souveraineté absolue n'appartient point à la raison humaine. A qui donc revient-elle ? A la raison divine, qui est la seule raison absolue et infaillible.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce résultat. Nous avons démontré un grand principe. Nulle raison n'est infaillible, donc nul pouvoir absolu n'est légitime sur la terre ; tout pouvoir a donc besoin de limite, de contrôle, de contre-poids : la modération est la loi de toute prétention ici-bas. Il a fallu bien des siècles pour répandre dans tous les rangs de la société cette vérité si simple, que l'orgueil et les passions de quelques hommes avaient étouffée dans l'oppression de la pensée ; mais enfin elle s'est fait jour, elle a pénétré partout, et, à l'heure qu'il est, elle est devenue un axiome du sens commun. Le pouvoir absolu n'est plus défendu par les théories ; s'il subsiste encore dans notre Europe, dans ce pays où l'humanité a la conscience profonde de ses droits, c'est la force de la tradition qui l'a conservé ; mais la raison des peuples a déjà fait justice des prétentions à la souveraineté absolue. Le fait subsiste donc encore, mais le droit a disparu. Et même, à vrai dire, le fait se modifie et décroît chaque jour par la volonté même des gouvernants. C'est qu'ils n'ont pu échapper à l'influence de la raison universelle, et qu'ils commencent à comprendre que le droit est contre eux. Aussi, voyez-les maintenant à l'œuvre ; ils ne procèdent guère autrement que les gouvernements modérés ; comme eux ils hésitent, ils calculent les obstacles et s'attendent à rencontrer des limites à leur puissance. Si ce n'est pas un pouvoir régulier et légal qui les tempère comme dans les gouvernements modérés, c'est l'opinion publique, dont ils s'inquiètent, quand même elle n'élève pas la voix par la presse. Espérons que le temps n'est pas éloigné où le droit consacrera définitivement le fait, où le pouvoir absolu aura quitté définitivement cette terre, sur laquelle il n'aurait jamais dû poser le pied.

Nous voilà conduits par la logique à la nécessité du gouvernement modéré. C'est déjà beaucoup que tout pouvoir humain soit tempéré par un autre pouvoir de même nature, que toute raison en ce monde ait son contrôle et toute volonté sa contradiction ; cela fait que le pouvoir garde plus de mesure, que la raison individuelle est moins orgueilleuse et la volonté moins oppressive. Il est utile que l'homme rencontre l'obstacle, il est plus utile encore qu'il le craigne ; car, sous l'influence de cette crainte, il contracte des habitudes de prudence et de réserve. Mais tout cela suffit-il à la paix et au bonheur des sociétés ? Je ne le pense pas. Tout pouvoir ainsi modéré par un pouvoir inférieur ou égal à lui-même supporte difficilement et ne respecte guère une opposition qui ne vient pas d'en haut ; de là un germe d'hostilités qui, se développant avec les circonstances, éclate trop souvent en guerre civile ; et en prenant ses précautions contre le despotisme, la société tombe dans l'anarchie. D'une autre part, le pouvoir qu'on oppose au pouvoir qui gouverne étant,

comme pouvoir humain, faible, aveugle, passionné, il suit que le gouvernement ne peut trouver en ce pouvoir ni force, ni lumière qui lui permette de marcher d'un pas ferme dans la carrière. Ainsi, d'un côté le danger des luttes intérieures et l'embarras qui naît de tiraillements perpétuels; de l'autre, l'impuissance radicale des pouvoirs humains à diriger les destinées d'une grande société, tel est le double inconvénient auquel la science politique doit remédier. Il faut donc qu'elle cherche encore si, indépendamment des pouvoirs humains qu'elle oppose au gouvernement, et qui ne lui sont point supérieurs, elle ne trouverait pas une puissance qui fût au-dessus de tous les pouvoirs, et qui pût être spontanément acceptée par eux comme règle et comme loi suprême.

Nous ne connaissons qu'une puissance qui convienne parfaitement à cette mission, c'est la raison absolue, supérieure à toute raison et toute volonté humaine. Mais la raison absolue est invisible et impalpable; comme elle ne descend point en personne sur la terre, et que d'ailleurs nul effort ne peut élever l'homme jusqu'à elle, elle reste inaccessible à l'humanité. Ainsi, la raison absolue est le seul médiateur, le seul modérateur infaillible des pouvoirs rivaux, et elle n'est point de ce monde! Qu'on songe bien à la difficulté : il n'y a de vrai gouvernement que celui de la raison absolue, et cette raison nous manque; il ne nous reste, comme éléments d'organisation sociale, que la force, qui n'est qu'un instrument de gouvernement, la volonté, qui a besoin d'être gouvernée, et la raison humaine, qui hésite sans cesse, parce qu'elle a conscience de sa faiblesse.

Nous allons essayer de résoudre la difficulté. Oui, sans doute, la raison absolue n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste; si elle ne le remplit pas de sa présence, elle l'éclaire de sa lumière. Les traces de la raison sont partout ici-bas, bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards; il ne s'agirait donc que de recueillir ces traces précieuses; on y trouverait sûrement un principe de direction. Nous l'avons déjà dit, il n'y a pas de raison infaillible en ce monde, mais il y a des principes infaillibles. Pour le démontrer, je n'ai besoin que de renvoyer aux axiomes qui gouvernent toutes les sciences. Ces principes ne sont pas la raison absolue elle-même, mais nous devons les considérer comme la lumière dont elle éclaire les hommes, et comme la voix dont elle leur commande d'en haut. Si nous pouvions retrouver ces principes, les réunir et les réduire en formules, nous aurions l'arrêt de la raison absolue, le jugement de Dieu sur les destinées de la société, c'est-à-dire un principe infaillible de gouvernement. Alors les pouvoirs humains sortiraient de l'obscurité profonde à laquelle les condamne leur nature, et où ils s'agitent sans gloire et sans profit pour eux-mêmes comme pour la société; retrouvant enfin un médiateur et un guide, ils parviendraient à s'unir et à s'entendre, et concourraient d'un commun accord au gouvernement des sociétés; ce serait alors la raison qui gouvernerait réellement les peuples; le pouvoir n'en serait que l'interprète et l'instrument; à elle seule appartiendrait la souveraineté absolue.

Or ces principes existent; pour les découvrir, il ne faut qu'interroger la conscience de l'individu et celle du genre humain; nous les connaissons déjà, car ils sont tous compris dans ce que nous appelons le droit naturel. Nous nous contenterons d'en rappeler les plus généraux.

L'homme est un être libre et raisonnable; comme être raisonnable, il comprend le bien, comme être libre il a le moyen de le faire; voilà pourquoi il a des devoirs et des droits. Le devoir et le droit élèvent au plus haut degré de dignité la condition humaine. On comprend pourquoi Dieu a fait la nature pour l'homme, la chose pour la personne : la vie humaine n'est point à mépriser comme tant d'existences qui se perdent dans la vie universelle; les desseins de Dieu sur elle sont grands, puisqu'il y a mis le devoir et le droit. Mais si Dieu a fait à l'homme une si haute destinée, comment la société pourrait-elle ou la négliger, ou la fouler aux pieds dans son gouvernement politique et moral?

L'État doit donc à tout citoyen deux choses : respect et protection dans l'accomplissement de sa destinée. De cette formule découlent les trois grands principes du droit social.

Respect et protection pour chacun dans la conservation et le développement de sa vie physique. L'être physique considéré isolément, le corps n'a par lui-même nulle valeur, puisqu'il se réduit à une chose; mais en réalité la chose est l'instrument de la personne, la matière est le siège de l'esprit; le corps est donc saint, non par lui-même, mais par son rapport avec l'âme. De là le droit pour chaque homme d'être respecté et protégé par l'État dans sa personne, sa fortune, son travail et ses transactions; de là aussi les lois qui punissent également toute violation de ce droit, quel que soit le citoyen qui fait ou subit l'injustice.

Respect et protection dans le développement de sa vie intellectuelle. Vivre n'est pas un but, mais un moyen pour un être intelligent; le vrai but est penser. La pensée, œuvre de l'esprit, acte de la personne, est sainte par elle-même; elle a donc droit au respect et à la protection de l'État. Dieu a voulu que toute nature, que toute nature intelligente surtout, portât ses fruits; l'État lui doit compte de toutes les facultés qui avortent par l'effet d'une brutale oppression. La pensée a donc droit au respect et à la protection de l'État. Il remplit directement sa mission lorsqu'il consacre par une loi la liberté de penser, de parler et de publier;

il la remplit encore, mais indirectement, quand il proclame l'admissibilité de tous aux mêmes emplois. Qui ne voit en effet que la pensée, pour se développer, veut un but, et que le monopole des hautes fonctions lui coupe les ailes en lui enlevant tout espoir d'une haute récompense? Il y a plus : comme l'ignorance est un obstacle invincible à la jouissance de ce droit, l'État doit aux classes pauvres cette première instruction qui développe le germe de toute capacité.

Respect et protection dans le développement de sa vie morale. L'homme n'est pas seulement intelligent; il est surtout un être moral, c'est-à-dire capable de vertu : la vertu est donc bien plus encore que la pensée le but de son existence; elle est donc sainte entre toutes les choses saintes. Or l'éducation est l'introduction nécessaire à toute vertu. Tout citoyen a donc droit à l'éducation morale. De là le devoir pour l'État de surveiller religieusement l'éducation de ses enfants, soit dans les écoles publiques, soit dans les écoles privées; de là aussi le devoir de venir en aide à ceux que la pauvreté priverait de ce grand bienfait. Qu'il leur ouvre ses écoles, et les y retienne jusqu'à ce qu'ils sachent ce que c'est que Dieu, l'âme et le devoir; car la vie humaine sans ces trois mots n'est qu'une douloureuse énigme.

Ces principes et beaucoup d'autres que je pourrais énumérer sont les uns évidents par eux-mêmes, les autres des conséquences simples de principes évidents. C'est la raison humaine qui les reconnaît et les proclame, mais ce n'est point elle qui les invente, car elle est variable et faillible dans ses jugements, tandis que l'invariabilité et l'infaillibilité sont les caractères de ces principes. Chose admirable! La raison humaine livrée à elle-même hésite et s'égare, mais appuyée sur ces principes, elle juge avec une absolue autorité.

La difficulté est donc résolue. Nous avions à trouver sans sortir de ce monde un principe de gouvernement qui fût supérieur à tous les pouvoirs humains, qui attirât à lui par son infaillibilité la souveraineté absolue. Nous l'avons trouvé dans la révélation indirecte, mais profonde, que la raison absolue a faite à tout homme de sa destinée; nous sommes en possession du vrai gouvernement de la raison. Il n'y a plus qu'à recueillir tous les principes rationnels qui forment ce que je pourrais appeler maintenant le droit social, et à les inscrire en lettres d'or en tête de toute législation. L'éternel but de la sociabilité humaine est qu'ils se répandent et se développent de plus en plus dans les institutions, dans les mœurs, dans les actes de toute société. Ce but est un idéal dont l'imperfection de notre nature permet qu'on approche sans cesse, sans jamais pouvoir l'atteindre. Mais qu'on y songe bien, que ces principes passent dans les lois ou qu'ils restent dans la conscience de ceux qui gouvernent, il faut qu'ils président à la direction des destinées sociales. Là où ils manquent, la société se trouve sans but, sans loi, sans vrai gouvernement, et, ce qui est pis, sans moyen d'en créer; car, en l'absence de ces principes, la force n'a plus de frein, la volonté plus de règle, la raison plus de base.

Voilà ce qui fait la beauté du gouvernement *constitutionnel*, et sa supériorité sur tous les autres. Il est le premier où la raison absolue ait été vraiment représentée; jusque-là tous les éléments du gouvernement étaient des pouvoirs purement humains. Nous n'avons connu, pendant longtemps, que la souveraineté de la force ou de la volonté; l'institution des gouvernements constitutionnels a consacré la souveraineté de la raison. En effet, qu'on y pense, une constitution, une grande constitution n'est pas moins que la formule des principes fondamentaux de la sociabilité humaine; c'est l'évangile du droit social; voilà pourquoi une constitution ainsi faite est au-dessus de tous les pouvoirs humains. Il ne faudrait pas croire que, parce qu'elle a été promulguée par ces mêmes pouvoirs, elle leur est égale ou inférieure; sa véritable origine étant la raison absolue, elle domine légitimement. Hâtons-nous d'ajouter que si une constitution, au lieu d'être la formule des principes éternels du droit social, n'était que l'expression d'une volonté capricieuse ou d'une raison incertaine, elle perdrait sa grandeur, sa majesté, ses titres à la souveraineté absolue, et n'aurait ni plus de valeur, ni plus d'autorité qu'un contrat ordinaire. Je sais qu'il y a des publicistes qui ne voient pas autre chose dans une constitution : c'est un contrat synallagmatique, disent-ils, qui oblige les deux parties contractantes, à savoir, le prince et la nation; c'est le consentement réciproque qui en fait la force; du moment où ce consentement cesse, le contrat a disparu. Quelle manière étroite et fausse de comprendre une constitution! Mais vous ne voyez donc pas, dirai-je à ces publicistes, que si une constitution n'est qu'un simple contrat, c'est-à-dire une convention dont toute l'autorité repose sur la volonté des contractants, votre loi, que vous élevez si fort au-dessus des volontés, soit individuelles, soit générales, n'a aucun titre à cette supériorité. Pourquoi et comment serait-elle supérieure à la volonté si elle en vient, si elle ne représente au fond que deux actes de volonté? Est-ce que la volonté a pris la forme d'un contrat? Est-ce parce qu'elle a été inscrite dans un code, que vous en faites un pouvoir souverain? Mais depuis quand les formules changent-elles donc la nature des principes qu'elles contiennent? Non, la volonté n'est point un principe obligatoire, donc elle n'a pas force de loi, soit qu'elle passe en formule, soit qu'elle reste à l'état concret.

Maintenant je vais plus loin. Il ne suffit pas que la constitution exprime un jugement quelconque de la

raison, il faut qu'elle soit le symbole des principes mêmes de la raison absolue; si elle ne représente qu'un jugement variable et faillible de la raison individuelle, ou même de la raison générale, elle a sans doute quelque droit à l'empire, mais elle ne vaut ni plus ni moins que les pouvoirs auxquels elle doit servir de règle et de mesure. La constitution ainsi entendue n'est qu'une fiction, car on y pose et on y consacre comme invariables et absolues des prescriptions que la raison humaine approuve aujourd'hui, et que demain elle condamnera. Pour nous, nous ne professons point pour les formules un culte aveugle : ce qui fait à nos yeux la beauté et l'excellence du gouvernement constitutionnel, ce n'est pas seulement qu'un pacte obligatoire y remplace la volonté arbitraire des gouvernants; sans doute il y a plus de dignité dans le commandement et plus de respect dans l'obéissance quand le pouvoir parle au nom de la loi; mais cela n'est que le moindre titre du gouvernement constitutionnel à l'admiration des peuples : ce qui l'élève si fort au-dessus des autres, c'est qu'il est le gouvernement même de la raison, dont il a promulgué les principes éternels.

Je ne voudrais pas, toutefois, que l'on conclût de ce que je viens de dire, que je regarde le gouvernement constitutionnel comme nécessairement parfait. Pour qu'il eût ce caractère, il faudrait deux choses : 1° que la constitution fût la formule complète du droit social; 2° qu'elle trouvât toujours dans le pouvoir un organe assez intelligent pour en développer l'esprit, et assez pur de toute passion personnelle pour en appliquer à tous les prescriptions avec une égale impartialité. Or nous comprenons facilement qu'il n'est dans la nature d'aucun pouvoir humain d'être un parfait interprète de la raison. Et, d'un autre côté, nous savons que nulle constitution n'a été jusqu'ici la formule complète du droit social. La constitution anglaise a conservé bien des priviléges et bien des coutumes barbares, vieux débris de la société féodale; la constitution américaine a toléré l'esclavage; la constitution française, bien supérieure à l'une et à l'autre en ce qu'elle proclame, sans réserve et sans exception, le grand principe de l'égalité civile, renferme encore bien des lacunes; mais si on veut se faire une idée des progrès accomplis dans le droit social depuis l'origine des sociétés jusqu'à nos jours, il n'y a qu'à mettre en regard les institutions des sociétés primitives et les monuments modernes du droit constitutionnel.

Autant que nous pouvons remonter dans la nuit des temps, nous rencontrons, au berceau des sociétés, une institution fondamentale qui se retrouve partout, malgré la différence des lieux, des temps et des races : cette institution, c'est la division des citoyens en castes. La caste n'est pas seulement une classe comme nous en voyons encore dans toute société : c'est une classe dont la nature, les fonctions et les prétentions sont déterminées primitivement d'une manière invariable, de telle sorte que tout individu vit et meurt dans la caste où il est né, sans que jamais ni ses talents ni ses services puissent l'en tirer pour l'élever à une caste supérieure. Dans notre société, au contraire, il y a bien des classes inférieures et des classes supérieures, mais la distinction existe de fait et nullement de droit; chaque jour l'inégalité de capacité et de travail fait monter et descendre les citoyens d'une classe à l'autre.

Cet établissement des castes provient d'une vieille croyance qui fait le fond de toutes les religions de l'Orient. Tout comme les Orientaux croient à la distinction de deux principes dans l'univers, l'un bon et supérieur, l'autre mauvais et inférieur, ils croient de même à la distinction de deux races dans la vie sociale, l'une issue du bon principe qu'elle représente par sa supériorité, l'autre sortie du mauvais qu'elle rappelle par son infériorité.

En conséquence de cette distinction profonde, la caste qui s'arroge la supériorité s'attribue exclusivement le droit et le pouvoir; elle croit avoir en raison de son origine, et elle a en effet en raison de sa supériorité intellectuelle et morale, la mission d'initier les castes inférieures par une série d'épreuves rudes, douloureuses et parfois déplorables. On comprend ce que doit être le droit social avec une pareille institution. Les castes inférieures, les parias, ne possèdent rien en propre; ni leur corps, ni leur âme ne leur appartiennent; ils sont la chose des castes supérieures, qui seules ont conscience de la dignité de la personne.

Nous ne trouvons point dans la société grecque la division des castes, mais elle nous présente un fait non moins contraire au droit social, l'esclavage; pourtant il y a progrès. Le paria fait partie de la cité, l'esclave n'en fait point partie : le génie grec avait au moins compris que la cité ne devait se composer que d'hommes libres et parfaitement égaux en droits. Platon lui-même, qui s'est tant inspiré de l'Orient, substitue dans sa république l'institution des classes à celle des castes : on ne naît pas, mais on devient, selon le vœu de la nature, artisan, guerrier ou législateur.

De la Grèce à Rome le progrès du droit social est sensible; sans doute la loi y consacre encore des inégalités énormes : ainsi la distinction des patriciens et des plébéiens se rapproche, au moins dans l'origine, de la division des castes. Le corps des patriciens jouit de tous les droits et priviléges, possède tous les pouvoirs, à peu près comme les prêtres et les rois de l'Inde et de l'Égypte; mais peu à peu les plébéiens entrent en partage des droits et des pouvoirs. L'histoire antérieure de Rome est le développement de la lutte

entre les patriciens qui veulent conserver et les plébéiens qui veulent conquérir, et le grand dénoûment de cette histoire, ce qui lui donne à nos yeux tant d'importance et tant de solennité, c'est la conquête des droits sociaux accomplie par le peuple au prix de son sang et des plus durs travaux. Dans le principe, le peuple ne jouit d'aucun droit social; chaque lutte et chaque triomphe lui vaut un droit; trois fois il se sépare de l'ordre des patriciens, et trois fois il conquiert par sa retraite un droit de la plus haute importance. Primitivement le plébéien est le client du patricien; comme tel il lui est incorporé en quelque sorte, et, comme nous dirions dans notre langage moderne, inféodé; le patricien n'a pas seulement droit sur ses biens, mais encore sur sa famille, sur sa personne; le patricien compte seul dans la cité. Le peuple se lasse un jour de cette condition intolérable; il se sépare du sénat, et ne revient à Rome qu'après avoir arraché à ses maîtres le droit d'être compté comme citoyen, et d'être respecté dans sa personne. Mais ce droit ne peut lui suffire. Que lui sert d'avoir sauvé sa personne, si la loi refuse à ses alliances le nom de mariages, et si ses enfants n'obtiennent pas dans la cité la protection des lois contre la brutalité des patriciens? Une seconde crise éclate à l'occasion du meurtre de Virginie, et le peuple conquiert un droit nouveau, un droit saint entre tous, le droit de mariage. Jusque-là les alliances entre plébéiens étaient flétries du nom de *concubitus*. Voilà donc le peuple qui s'est racheté lui-même, et qui a racheté les siens; mais il faut qu'il puisse vivre et faire vivre sa famille. « On vous appelle le peuple-roi, s'écriaient les Gracques, et vous ne possédez pas une motte de terre. » Pour ne pas périr de misère, le peuple engage une troisième lutte, et obtient le droit de propriété. La loi agraire n'était pas une utopie de quelques esprits ambitieux, elle n'était pas non plus pour le peuple un prétexte de désordre, c'était simplement le droit de vivre.

Le christianisme n'avait pas à réformer la société antique; sa mission était de la détruire et d'en élever une nouvelle sur ses ruines. L'Évangile consacrait tous les grands principes du droit social; mais l'œuvre du christianisme fut souillée par les mains impures et sanglantes des races barbares; le génie divin et éminemment social de notre grande religion eut à lutter contre les instincts grossiers et égoïstes des hommes du Nord; de là la féodalité qui porta atteinte aux droits sociaux, en réduisant au dehors le droit des gens au droit du plus fort, et en créant au sein des sociétés le servage, contrairement à la loi chrétienne. Du reste, la distance du servage à l'esclavage était immense; l'esclave n'avait ni liberté, ni famille, ni Dieu: le serf conservait une certaine indépendance, il pouvait transiger, donner et transmettre; il possédait à certaines conditions; il lui était permis de se consoler des ennuis du servage au foyer domestique; il priait le même Dieu que ses maîtres.

On sait comment fut détruite la féodalité. Le pouvoir royal lui porta les premiers coups; la révolution de 89 en fit disparaître les derniers vestiges. Ce fut là son plus grand et son plus pur résultat: elle fit bien mieux que d'assurer à un grand nombre de citoyens des droits politiques; elle assura à tous certains droits sociaux, sans lesquels il n'y a ni sécurité, ni dignité pour l'homme qui vit en société. Ces droits conquis sont trop nombreux pour que nous puissions ici les compter. Énumérons les principaux.

Justice égale pour tous. Le même crime sera puni également, quel que soit le coupable, quelle que soit la victime.

Admissibilité de tous les citoyens aux fonctions publiques. Les charges de l'État ne seront plus, comme auparavant, le patrimoine exclusif de certaines classes ou de certaines familles.

Égale répartition des impôts. Les impôts ne pèseront plus sur une seule classe, sur la classe la plus laborieuse et la plus pauvre.

Division de la propriété. Conservée par certains corps privilégiés, elle ne rendait au fermier et au serf qui la travaillaient qu'une faible partie de ses produits; le reste passait entre des mains oisives, durement avares ou follement prodigues.

Abolition du droit d'aînesse. Ce droit, né de certaines nécessités historiques, était en opposition manifeste avec le droit de nature.

Sommes-nous arrivés au terme des efforts de la société, à la réalisation absolue du droit social? Non, sans doute. Il y a eu, je le reconnais, d'immenses progrès accomplis depuis quarante ans dans la société française; mais il y a encore beaucoup à faire. Il reste peu de principes à ajouter au droit social tel que notre constitution l'a établi; la grande génération qui vient de s'éteindre nous a légué la formule à peu près complète des droits de l'homme. Mais que de principes n'ont pas encore passé dans la pratique! Combien d'autres resteront à l'état d'abstractions tant que les mœurs sociales n'auront pas changé! Ainsi, par exemple, la loi déclare tout citoyen admissible aux emplois publics; mais on n'y parvient pas sans capacité; or la capacité suppose l'éducation. Il ne suffit pas de dire: La société vous laisse le champ libre; il faut autant que possible qu'elle fournisse les moyens de le parcourir.

Il est bien aussi d'avoir établi une justice égale pour tous, mais les causes qui déterminent le crime sont plus nombreuses et plus puissantes chez le peuple que dans les classes aisées. La loi manquerait à son esprit

si elle ne cherchait à réduire le nombre et l'énergie de ces causes.

Maintenant il nous faut revenir à Hobbes. Hobbes a exposé ses idées sur le droit social à une époque où déjà les vrais principes étaient connus. Comment, longtemps après la révolution sociale opérée par le christianisme, et lorsque les sociétés commençaient à s'asseoir sur la base du droit, a-t-il pu fonder les lois et les institutions humaines sur la force et la crainte? Comment a-t-il pu dire que le souverain qui ne règne qu'en vertu de la force, a tout droit et tout pouvoir sur les citoyens? Comment a-t-il soutenu le droit de contrainte et le droit d'esclavage? Comment a-t-il justifié l'oppression de la pensée?

Nous avons expliqué tout cela précédemment; nous n'y reviendrons pas. Nous avons épuisé la question du droit social; passons au droit politique.

NEUVIÈME LEÇON.

Droit politique. — Les droits politiques sont-ils à tous comme les droits sociaux? — Caractères qui distinguent les droits sociaux des droits politiques. — Principes généraux et absolus du droit politique: 1° garanties du pouvoir vis-à-vis des citoyens; 2° garanties des citoyens vis-à-vis du pouvoir. — Vice du gouvernement monarchique pur. — Vice du gouvernement démocratique pur. — Théorie du gouvernement représentatif. — Définition de la charte. — Quels principes représentent les trois pouvoirs. — Garanties réciproques.

La première chose à faire dans la science politique est de distinguer fortement le droit social du droit politique et de déterminer l'origine, la nature et les conséquences de l'un et l'autre droit. C'est ce qui va d'abord nous occuper.

Le droit social, c'est, avons-nous vu, la réunion des droits imprescriptibles et inviolables que l'homme tient de sa nature, et non des lois et des institutions. Le droit social est le but même de la société.

Le droit politique est le système des institutions propres à réaliser le droit social. Le droit politique n'est qu'un moyen dont se sert la société pour atteindre son but.

Le but que poursuit la société étant partout et toujours le même, puisque ni la nature ni la destinée de l'homme ne changent, le droit social est immuable et universel. Le moyen qui conduit à ce but devant nécessairement varier suivant les temps, les lieux et les circonstances, le droit politique est plus ou moins variable, plus ou moins local. Le droit social est la vraie mesure de la légitimité et de la valeur d'un gouvernement; car le gouvernement n'est jamais qu'un moyen, et le moyen ne vaut que par rapport à la fin.

Il y a un droit social absolu; sur ce droit le vrai publiciste ne transige pas: il défend ou combat avec énergie les gouvernements, selon qu'ils le respectent ou l'enfreignent. Mais le droit politique est nécessairement relatif. Le vrai publiciste en comprend et en accepte les changements et les diversités; il n'enferme point toutes ses pensées et toutes ses espérances dans une forme politique déterminée. Ce n'est pas qu'il embrasse tous les gouvernements dans une absolue indifférence; comme il les juge par rapport au but qui est le droit social, il y en a qu'il doit préférer comme moyens plus sûrs et plus efficaces; mais il croit que les gouvernements les plus divers et même les plus opposés, peuvent faire également le bien, selon qu'ils conviennent aux lieux, aux temps et au génie des peuples.

Un grand principe ressort de tout ce que nous venons de dire, c'est la distinction à faire pour les citoyens des droits sociaux et des droits politiques.

Les publicistes disputent depuis quarante ans sur la question des droits de l'homme. Tout homme a-t-il des droits? Le nier n'est-ce pas livrer la société au despotisme? Le reconnaître, n'est-ce pas l'abandonner à l'anarchie? Le moyen d'éviter l'un et l'autre écueil, c'est de distinguer.

Tout homme entre en société avec certains droits. Ces droits sont tous compris dans le respect de sa personne, de sa liberté, de sa pensée, de sa propriété, de son industrie, de ses transactions, en un mot, des différents actes de sa vie. Ces droits-là sont antérieurs et supérieurs à tout gouvernement; ils sont universels, imprescriptibles et inviolables. Telle en est l'autorité qu'un gouvernement ne peut même pas, pour les violer, alléguer la nécessité de sa propre conservation; car s'il ne peut se sauver que par une pareille infraction, c'est un signe, un signe infaillible, qu'il repose sur un principe absurde et antisocial. Ces droits appartiennent à tous les hommes, par cela même que ce n'est point à leur capacité, ni à leur position sociale qu'ils les doivent, mais à leur nature d'homme, c'est-à-dire, d'être libre et raisonnable.

Maintenant il en est d'autres qui consistent à concourir, soit directement, soit indirectement, à l'institution et à l'exercice du pouvoir. Ces droits-là présentent des caractères tout différents.

Ils ne sont pas nécessaires. La raison ne répugne point à reconnaître que certains hommes en soient privés et que d'autres en soient revêtus.

Ils ne sont point absolus. Les circonstances les font naître, et les circonstances les détruisent ou les suspendent.

Ils ne sont pas universels. Il y a des sociétés où ils

appartiennent à tous, d'autres où ils sont le partage du grand nombre, d'autres enfin où ils résident entre les mains de quelques-uns, sans que la conscience publique réclame.

Ils ne sont pas immuables. Les nécessités politiques peuvent les modifier, les étendre, ou les renfermer dans un cercle plus étroit.

Il ne suffit pas, pour jouir légitimement de ces droits, d'être homme ; il faut de plus être capable de les exercer. Car, comme il ne s'agit de rien moins que de concourir à l'organisation du pouvoir et à l'institution des lois, l'exercice de ces droits est difficile ; c'est une fonction qui requiert une certaine capacité. Les conditions de capacité sont diverses ; c'est l'intelligence, c'est la moralité, c'est une position sociale propre à assurer une puissante influence, etc., etc. Les droits politiques dérivent de ces conditions : là où elles ne se rencontrent pas, ces droits ne peuvent exister. Voilà donc deux sortes de droits qui diffèrent essentiellement d'origine et de nature ; la science pourrait appeler les premiers droits *sociaux* et les seconds droits *politiques*; il est bien temps qu'elle consacre cette distinction, si elle ne veut condamner les sociétés humaines à la triste alternative du despotisme ou de l'anarchie.

Cela posé, nous pouvons aborder les questions de droit politique.

Puisque le gouvernement n'est qu'un moyen, la question de savoir ce que c'est qu'un bon gouvernement et à quel signe on le reconnaît se réduit à ceci : Tel gouvernement donné est-il un moyen de réaliser le droit social, et est-il le meilleur moyen? Ici il devient fort difficile à la philosophie de poser des principes fixes et certains; car le moyen varie selon les lieux, les temps et le génie des peuples. Toutefois, il n'est peut-être pas impossible de déterminer, *à priori*, les premiers principes d'un bon gouvernement.

La mission du gouvernement est de faire respecter les droits de tous; il faut donc qu'il soit fort, sans quoi il ne pourrait ni réprimer ni punir les attentats à ces droits. Mais, s'il est trop fort, il ne se borne pas à réprimer, il opprime. De là, la nécessité d'un double système de garanties : garanties du pouvoir contre les résistances individuelles, garanties des citoyens contre l'oppression du pouvoir. Là où manquent les unes ou les autres, il y a, ou au moins il peut y avoir anarchie ou despotisme. Ainsi, garanties de l'ordre et garanties de la liberté, tels sont les deux principes d'un bon gouvernement.

Maintenant nous pouvons apprécier, à l'aide de cette théorie, la doctrine de Hobbes sur le droit politique. Rien n'est plus simple que le mécanisme de son gouvernement. Un seul pouvoir, absolu et inviolable, arbitre souverain de tous les droits, maître et juge de tous les intérêts, dispensateur de tous les emplois, qui seul fait les lois et en poursuit l'exécution, déclare la paix ou la guerre à sa volonté, et enfin scrute le fond des consciences; mais cette simplicité ne convient guère ni à la raison ni à la liberté. Sans doute, quand on a ainsi réuni et confondu dans une seule main tous les pouvoirs, on a supprimé le principe de l'opposition, de la lutte et de l'anarchie. Mais la paix du despotisme est l'immobilité, principe de mort pour les sociétés.

Il est une autre forme de gouvernement tout opposée, mais non moins simple : elle consiste à réduire autant que possible la force du pouvoir, en sorte que moins son action se fait sentir, plus il est parfait. Pour les partisans de cette forme politique, un gouvernement est un mal nécessaire ; donc le mal est d'autant moindre que le gouvernement est plus faible et plus passif. Cette doctrine n'est pas plus conforme à la raison que celle de Hobbes. Si l'immobilité n'est pas l'ordre, l'agitation n'est pas la liberté. La vérité n'est dans aucun de ces deux gouvernements, car la vérité c'est la vie, et la vie n'est pas une chose simple. La vie est partout l'harmonie de deux termes : dans la nature, c'est l'accord du mouvement et de la mesure ; dans la société, c'est l'union de l'ordre et de la liberté.

L'ère des gouvernements simples est l'enfance de l'humanité ; la raison virile des temps modernes repousse également la monarchie absolue et la pure démocratie. Ce qu'il faut à notre époque, c'est une forme de gouvernement complexe et par conséquent mixte, qui concilie le mouvement et la règle, l'ordre et la liberté, qui représente la réalité dans tous ses éléments et la vie dans toutes ses conditions.

Je ne sais rien de plus propre à inspirer le dégoût des théories creuses que l'étude attentive du gouvernement représentatif; qu'il nous soit donc permis d'en faire ressortir la profondeur et la beauté dans une courte analyse. Ce gouvernement fait autorité maintenant dans le monde politique ; il s'est établi chez trois grandes nations, l'Angleterre, les États-Unis et la France, et il tend à se répandre dans toute l'Europe; il se modifie selon le temps, le lieu et les antécédents historiques des sociétés où il s'implante; mais il conserve partout ses principes fondamentaux. Bien que nous prenions pour sujet de notre analyse le gouvernement de la France, c'est l'essence même du gouvernement représentatif que nous voulons faire comprendre.

Une charte, un roi et deux chambres, voilà tout le mécanisme du gouvernement représentatif. Il s'agit de déterminer la nature, l'origine et la fonction de ces divers pouvoirs. De quels besoins sociaux sont-ils nés?

Quels intérêts représentent-ils? Quels principes ont-ils mission de maintenir et de défendre?

D'abord, qu'est-ce que la charte? Il faut admirer combien le bon sens, l'instinct national, est ici d'accord avec les théories de la science. Pour ceux qui ne se rejettent pas dans les souvenirs du passé ou qui ne se perdent pas dans les rêves de l'avenir, la charte est un monument politique de la plus haute importance. Tout le mode le sait, tout le monde élève la charte au-dessus des autres pouvoirs, et la considère comme la base de tout l'édifice politique. La raison en est que la charte est la consécration des droits sociaux, de ces droits pour lesquels nos pères ont tant et si glorieusement combattu, et qu'ils nous ont définitivement conquis. Si la charte ne comprenait que quelques principes de droit politique ou d'administration, elle n'aurait qu'une valeur fort secondaire; mais elle est la formule des droits de l'homme: elle proclame l'égalité civile des citoyens, l'accessibilité de tous aux mêmes emplois, la liberté de la pensée, soit politique, soit philosophique, soit religieuse; la liberté de l'art, de l'industrie, du commerce; la sûreté de la personne, l'inviolabilité de la propriété. Voilà ce qui en fait la grandeur et la puissance. Elle est le but et la règle suprême du gouvernement. Les trois pouvoirs qui l'ont proclamée de concert n'en sont que les organes et les instruments, et tiennent d'elle seule leur légitime autorité.

Le pouvoir est triple : le roi et les deux chambres. Nous venons de voir ce que représente la charte; cherchons maintenant ce que représentent les trois éléments du pouvoir.

Il y a différentes théories du gouvernement représentatif.

Première théorie. Le pouvoir appartient de droit à la nation, et par conséquent à la majorité. Mais il est évident que la majorité ne peut pas elle-même l'exercer; non-seulement l'anarchie s'ensuivrait, mais à cette condition l'exercice du pouvoir serait matériellement impossible. Or, puisque le pouvoir appartient à la majorité, que cette majorité ne peut l'exercer directement, et que pourtant il n'est légitime qu'autant qu'il vient d'elle, il est nécessaire qu'elle se fasse représenter par un certain nombre de délégués : c'est en ce sens que le gouvernement est représentatif. En fait, cette théorie est fausse, car le gouvernement qui nous régit ne représente pas la majorité des volontés. D'où sort le seul pouvoir dû à l'élection? Du corps électoral, qui ne forme dans la nation qu'une très-faible minorité. Ce n'est donc pas la majorité des volontés qui est représentée. Mais la théorie est fausse encore par un autre côté : elle part de ce principe que la volonté nationale se fait représenter par délégation. Mais cela est-il possible? Est-il dans la nature de la volonté de pouvoir être représentée? Moi, électeur, j'ai aujourd'hui la volonté que le candidat que je choisirai suive telle ligne politique; qui peut répondre que demain j'aurai la même volonté? On voit donc que, quand on prétend que la volonté nationale, ne pouvant pas gouverner par elle-même, doit au moins gouverner indirectement, on prétend l'impossible. La volonté est un élément de la nature humaine et de la vie sociale trop mobile et trop incertain pour pouvoir être représenté.

Deuxième théorie. Le gouvernement dit représentatif ne représente pas les volontés nationales, mais un élément social bien autrement solide et constant, à savoir : les diverses classes dont se compose une société, avec leurs instincts, leurs intérêts et leurs droits. Cela est plus ingénieux et plus vrai, mais il faut prendre garde encore de se laisser abuser par des traditions étrangères. A parler rigoureusement, il n'y a pas de classes vraiment distinctes dans la société française; il n'y a plus d'aristocratie, et, par conséquent, plus de démocratie; plus de noblesse, et, par suite plus de tiers état. Le gouvernement représentatif entendu ainsi était possible dans l'ancienne société française; il est encore possible, et il existe réellement en Angleterre; mais les éléments d'un pareil gouvernement n'existant plus en France, il n'y a pas lieu à les représenter. Voici donc seulement ce qu'il y a de vrai dans cette théorie. Il n'y a pas dans notre société de corps aristocratique, c'est-à-dire de classe constituée et organisée; mais comme l'inégalite est une loi de la société aussi bien que de la nature, il existe par le fait, il existera toujours de hautes notabilités de fortune, de talent et d'influence, auxquelles on peut laisser le nom d'aristocratie; et de même, par opposition, on continuera d'appeler démocratie tout ce qui reste en dehors de cette catégorie : seulement, il importe de bien saisir la différence des choses sous l'identité des mots.

Troisième théorie. Puisque notre gouvernement ne représente ni des volontés ni des classes, que représente-t-il donc? Si nous pouvions démontrer que la société actuelle ne peut se conserver et se développer que d'après certains principes, et que ce sont précisément ces principes que notre gouvernement représente, nous aurions montré ce qui en fait la vertu représentative.

Le premier besoin d'une société comme la nôtre, où se développent tant d'intérêts divers, où s'élèvent tant de droits opposés et s'agitent tant de passions rivales, où la vie est si forte, si variée, si féconde, le premier besoin, dis-je, c'est l'unité de développement. Il en est de la vie sociale comme de la vie organique : il lui faut un centre d'action et de mouvement; de là la nécessité d'un pouvoir assez fort pour dominer toutes les forces individuelles, pour dompter toutes les résis-

tances particulières, pour soumettre toutes les prétentions qui peuvent s'élever sur mille points de la sphère sociale. Toutes les fois que le pouvoir central est trop faible, il n'y a ni paix au dedans, ni gloire au dehors à espérer pour une nation.

Pendant bien des siècles, le gouvernement a été organisé comme si l'unité était l'unique besoin de la société : c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples ; ce pouvoir a rempli sa mission, il a réprimé ; mais comme il était sans contrôle, il a opprimé. Si le premier besoin de la société est l'ordre, le second, non moins impérieux, est la liberté : ce double besoin devra être représenté au sein du gouvernement, puisque le gouvernement est l'expression de la société.

Enfin, il est dans la nature des choses que deux pouvoirs qui répondent à des besoins contraires, du moment où ils seront mis en face l'un de l'autre, ne vivent pas toujours entre eux dans une parfaite intelligence, et que chacun, s'exagérant sa mission, tende à absorber le pouvoir opposé. Je ne veux pas dire par là qu'ils ne puissent absolument s'entendre ; au contraire, comme ils représentent deux besoins également profonds de la société, ils sont faits pour vivre ensemble et s'accorder. Mais la passion peut momentanément leur mettre les armes à la main, de là la nécessité d'un troisième pouvoir qui ait pour mission d'entretenir l'harmonie entre les deux autres.

Voilà donc trois grands principes sociaux, principes éternels et universels, à savoir : le besoin d'ordre, le besoin de liberté et la nécessité de mettre en harmonie l'ordre et la liberté. A chacun de ces principes doit correspondre et correspond dans le gouvernement un pouvoir spécial : ces trois pouvoirs sont le pouvoir exécutif, la chambre des députés et la chambre des pairs. Telle est la véritable théorie du gouvernement représentatif ; quiconque s'est profondément pénétré de sa nature ne demande pas, comme par dérision, ce qu'il représente ; il représente mieux que des volontés qui ne sont pas susceptibles de représentation, il représente mieux que des classes, qui n'existent plus guère que de nom dans notre pays, il représente les vrais principes et les lois fondamentales de toute organisation sociale.

Maintenant que nous savons ce qu'est chaque pouvoir et ce qu'il est appelé à faire, il nous reste à montrer comment son origine est parfaitement conforme à sa nature et à sa mission.

Le pouvoir exécutif doit être fort, donc il faut qu'il soit unique : tout pouvoir partagé est faible. Mais l'unité n'est pas la seule condition de la force ; le pouvoir est fort aussi par la stabilité : or il n'y a de pouvoir stable que le pouvoir héréditaire. L'hérédité et la tradition, voilà la vraie origine du pouvoir exécutif.

Pour le pouvoir qui représente le principe de la liberté, son origine ne peut être que l'élection ; car, qu'est-ce qui représente mieux la liberté que l'élection, c'est-à-dire une manifestation de la volonté?

Quant au pouvoir qui a pour fonction de modérer l'action réciproque des deux autres, il ne remplira point une mission aussi élevée s'il n'a le tempérament calme, conciliant, conservateur, et en quelque sorte la majesté d'un sénat. Un pareil corps ne peut sortir de l'élection populaire, au moins directement. Le vrai titre à la pairie, c'est l'ancienneté des services, l'éclat des talents, l'influence d'une haute position.

Nous n'avons plus qu'à voir, pour achever de comprendre le gouvernement représentatif, avec quelle sagesse les garanties du pouvoir et celles des citoyens s'y trouvent combinées dans l'intérêt de l'ordre et de la liberté.

Voici les garanties de l'ordre :

Le pouvoir exécutif, déjà fort de son unité et de son hérédité, concentre dans ses mains toute l'action administrative par l'effet d'une centralisation puissante ; il concourt avec les autres pouvoirs à la formation des lois ; il choisit ses ministres, il nomme aux emplois ; en outre, il dispose de l'armée, lève des impôts d'hommes et d'argent, fait la paix ou la guerre ; enfin, il peut dissoudre la chambre élective et modifier l'opinion de la majorité dans le sénat, en cas de refus de concours.

Voici maintenant les garanties de la liberté :

L'établissement de deux pouvoirs sans lesquels le pouvoir exécutif ne peut gouverner ;

Le droit pour les deux chambres de voter, et par conséquent de refuser l'impôt ;

Le droit de proposer des lois ;

La responsabilité des agents du pouvoir, ce qui est non-seulement une garantie pour la liberté, mais encore une sauvegarde pour le pouvoir, dont les agents, par cela même qu'ils sont responsables, couvrent l'inviolabilité.

La division du pouvoir. Si la société met dans la main du prince l'épée de justice et l'épée de guerre, cette main opprimera la liberté. Les pouvoirs exécutif, législatif, judiciaire, devront donc être séparés ; le pouvoir judiciaire rentrerait dans le pouvoir exécutif, qui nomme les magistrats, si la constitution n'avait sagement consacré l'inamovibilité des juges.

La liberté de la presse, cette garantie qui, pour être en dehors du gouvernement, n'en est pas moins la plus forte de nos armes contre le pouvoir. La presse surveille les actes du pouvoir, et dévoile les abus ; mais si, retenue dans certaines bornes, elle est un bien, elle peut, quand elle tombe dans la licence, devenir un mal, non-seulement pour le pouvoir, qu'elle flétrit injustement aux yeux du peuple, mais encore

pour les citoyens, qui peuvent être victimes de ses calomnies. Le droit de publier sa pensée ne peut donc être absolu puisque tout droit absolu devient oppresseur : aussi, réclamer une liberté illimitée, ce n'est pas faire preuve d'un esprit vraiment libéral ; car à côté de ce droit se trouvent des droits non moins sacrés : si vous avez le droit de tout dire et de tout écrire, moi aussi j'ai le droit d'être respecté dans vos paroles et dans vos écrits. La liberté de la presse, comme toute liberté, a pour limite l'éternelle justice.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

(ÉCOLE ÉCOSSAISE).

AVERTISSEMENT

Du moment que la philosophie morale en France secouait le joug de la doctrine de la sensation, elle n'avait que l'une de ces trois voies à suivre :

Ou chercher la loi morale dans la nature humaine et fonder cette loi sur le fait de liberté ; d'où la formule : Être libre, conserve et développe ta liberté. C'était rentrer dans la morale stoïcienne.

Ou bien sortir de la conscience et demander la règle de nos actions à un principe supérieur et étranger à la nature humaine ; d'où la formule : Être créé, obéis à la volonté de ton Créateur. C'était revenir à la morale théologique.

Ou enfin, sans sortir de la conscience, s'adresser à un principe qui, tout en faisant son apparition dans l'homme, lui soit pourtant supérieur et puisse lui imposer des lois ; d'où la formule : Être raisonnable, obéis à la raison.

La première formule est fausse et exclusive. Elle est fausse en ce qu'elle n'a point le caractère impératif d'une vraie loi : ma qualité d'être libre ne m'impose pas plus le devoir de conserver ma liberté que ma qualité d'être sensible ne m'oblige à travailler à mon bonheur. Elle est exclusive en ce qu'elle réduit tous les devoirs personnels à la tempérance, et tous les devoirs sociaux à la justice ; elle ne comprend ni la loi de perfectionnement pour la morale individuelle, ni les lois de charité et de dévouement pour la morale sociale.

La seconde formule a le mérite d'être obligatoire et de comprendre tous nos devoirs ; mais elle a tout au moins le malheur de ressembler à une hypothèse. Chercher en Dieu le principe de nos actions, n'est-ce pas soumettre la morale aux vicissitudes de la métaphysique?

La troisième est tout à la fois positive et impérative : positive, puisque la science n'est point allée la chercher par delà la conscience ; impérative, car la raison est évidemment supérieure à la volonté qu'elle est appelée à gouverner.

Or cette dernière formule est le principe des doctrines morales et politiques de M. Cousin. Il y est resté fidèle dans tous ses livres ; il l'oppose à la morale sentimentale de Smith comme à la morale égoïste d'Helvétius. Si, dans la critique des doctrines sensualistes, il a paru fonder tout le système de nos devoirs et de nos droits sur cette autre formule : Être libre, conserve et développe ta liberté, c'est qu'il fallait avant tout rétablir l'existence du principe actif, volontaire et libre, ébranlée par la doctrine de la sensation ; s'il a parlé beaucoup plus de justice que de charité et de dévouement, c'est qu'il avait à cœur de restituer d'abord à l'homme ces droits imprescriptibles et inviolables qu'il tient de sa nature d'être libre, et que Hobbes, Rousseau et la plupart des publicistes du dernier siècle avaient tirés des prétendues nécessités de l'état social. Mais quand plus tard il se trouve en face d'une école qui n'a songé à nier ni la liberté de l'homme ni les droits qu'elle lui assure dans la société, mais qui d'un autre côté a méconnu ou affaibli le rôle des principes rationnels dans la morale comme dans la science, c'est alors qu'il fait surtout valoir les droits de la raison. Voilà ce qui explique pourquoi le principe de la liberté domine dans sa réfutation des sensualistes du dernier siècle, tandis que le principe de la raison est seul mis en avant dans sa critique des spiritualistes écossais ; il n'a pas changé de principe, mais seulement de tactique, selon les besoins du combat.

Mais, même à ne considérer que sa réfutation de la doctrine de la sensation, il n'est pas vrai de dire qu'il a fondé toute sa morale sur le fait de liberté. Dans sa théorie, la formule : Respecte la liberté en toi et dans les autres, relève d'une formule supérieure qui exprime la soumission de la volonté à la raison. Si l'homme a le devoir de

prendre soin de sa liberté et de celle d'autrui, c'est que la raison a parlé : en vain la liberté nous serait-elle attestée par la conscience, elle resterait un simple fait, et par suite n'aurait point la vertu d'obliger, si la raison ne l'élevait à la hauteur d'un principe. C'est donc la raison et non la liberté qui est la base des doctrines morales et politiques développées par l'auteur à l'occasion de la critique de la philosophie de la sensation. Or, s'il est impossible d'imposer à l'agent moral au nom de la liberté seule la charité et le dévouement comme devoirs rigoureux, on peut toujours le faire au nom de la raison ; car la raison, en vertu de son caractère impersonnel et vraiment divin, fait sortir le moi des limites de sa nature, et le transporte dans un monde supérieur d'où la charité et le dévouement lui apparaissent comme obligatoires au même titre que le plus simple devoir de justice. Il n'y a donc pas lieu d'accuser, ainsi qu'on l'a fait, la théorie de M. Cousin de n'être que la reproduction de l'étroite et dure morale des stoïciens.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

SECONDE PARTIE. — ÉCOLE ÉCOSSAISE.

PREMIÈRE LEÇON.

Objet du cours. — Pourquoi l'histoire de la philosophie écossaise doit précéder celle de la philosophie allemande. — L'école écossaise est née dans les universités; influence que ce fait a exercée sur sa destinée. — Ses antécédents : 1° Réaction contre la philosophie de Locke; 2° mœurs et croyances religieuses de l'Écosse; 3° événements politiques, etc. — Ses caractères généraux. — En quoi elle diffère des autres écoles philosophiques; avantages et inconvénients de cette différence. — Le temps est venu de faire l'histoire de la philosophie écossaise.

L'histoire de la philosophie morale au XVIII[e] siècle embrasse trois grandes écoles. J'ai fait connaître celle qui s'est développée en France; il me reste à parler des deux autres : l'une a été fondée en Écosse par Hutcheson, l'autre est née en Allemagne des travaux de Kant. Ces deux dernières écoles ayant combattu le sensualisme, l'exposition que je ferai de leurs doctrines sera pour ainsi dire le complément des critiques que j'ai adressées aux théories sensualistes françaises du dernier siècle.

Je me propose de commencer par l'histoire de la philosophie écossaise. Cette marche est indiquée tout à la fois par la chronologie et par la logique. En fait, les philosophes écossais ont précédé d'un demi-siècle environ ceux de l'Allemagne. Hutcheson avait enseigné un système nouveau, et Reid avait publié son premier livre, avant qu'aucun signe annonçât l'approche de la révolution philosophique que Kant devait opérer dans sa patrie. L'ordre des dates exige donc que j'aborde les doctrines écossaises en premier lieu. La logique le veut également. En effet, la première règle de toute recherche scientifique est d'aller du facile au difficile, et du plus connu au moins connu. Or la philosophie de l'Écosse est plus à la portée des intelligences françaises que celle de l'Allemagne; ce qui le prouve, c'est d'abord l'espèce de parenté qui existe entre le génie de notre nation et celui de nos voisins d'outre-mer, et qui ne se retrouve pas entre le génie français et le génie germanique; c'est ensuite ce fait incontestable, que la France est depuis un siècle sous l'empire des idées de Locke, d'où il résulte que notre éducation et toutes nos habitudes intellectuelles nous disposent à comprendre sans peine une philosophie écrite dans la langue de cet homme célèbre, et qui dans les premiers temps a reproduit plusieurs de ses doctrines. Nous n'avons pas à craindre, en faisant succéder l'étude des philosophes de l'Écosse à celle des philosophes français, de changer brusquement d'horizon; nous irons, au contraire, par une route presque insensible dans des régions où nous

croirons d'abord nous reconnaître, jusqu'à ce que nous finissions par être assez loin de notre point de départ ; c'est alors, et au terme du chemin que les Écossais nous auront fait parcourir, que nous commencerons à entrevoir le point de vue de la philosophie allemande. En passant de Condillac à Hutcheson, de Hutcheson à Reid, nous nous rapprocherons de Kant.

La philosophie écossaise a pris naissance dans l'université de Glascow, qui comptait Hutcheson parmi ses professeurs. L'Écosse possède quatre universités, celles de Glascow, d'Édimbourg, d'Aberdeen et de Saint-André. Les deux premières, et l'on peut même y ajouter la troisième, puisque Reid y a débuté dans l'enseignement, ont fourni à la philosophie des maîtres et des livres qui l'ont honorée. La quatrième est restée stérile. Je m'arrête sur ces détails, parce que s'il y a généralement de l'intérêt à chercher le berceau d'une philosophie, cet intérêt s'accroît dans le sujet qui nous occupe, et cela par la raison suivante : lorsqu'on sait que la philosophie écossaise s'est formée et a grandi dans les universités, qu'elle y a trouvé presque tous ses représentants, on s'explique mieux la forme qu'elle a imprimée à ses doctrines. Cette forme est celle même que les besoins de l'enseignement font habituellement adopter aux professeurs. Un homme qui s'adresse à des élèves se sent plus obligé qu'un autre d'énoncer ses opinions dans un style clair et dans un ordre méthodique. Souvent même il écarte, de peur qu'elles ne soient pas goûtées, celles qui seraient trop en désaccord avec les croyances du sens commun. S'il songe ensuite à publier un livre, on peut présumer qu'il conservera dans la rédaction de ses idées la clarté d'élocution et de méthode avec laquelle il les communiquait verbalement. Supposons que Malebranche eût enseigné avant d'écrire; peut-être eût-il modifié les points les plus contestables de sa philosophie. Cette salutaire contrainte que s'imposent les professeurs en s'efforçant de se rendre intelligibles et de rester dans les voies du sens commun, n'a pas sans doute porté ses fruits dans tous les temps : témoin les Alexandrins; je crois pourtant qu'elle a dans la plupart des cas un effet très-réel, et qu'en particulier elle a contribué à donner aux doctrines écossaises le caractère de sagesse et de netteté qui les distingue.

Pour se rendre compte des principales circonstances qui ont préparé l'avénement de la philosophie écossaise au XVIII[e] siècle, on peut s'attacher à deux ordres de considérations : on peut constater l'état de la philosophie à cette époque, et voir si la situation où elle se trouvait ne devait pas amener un ensemble de doctrines telles que celles qu'a professées l'école philosophique écossaise. D'autre part, comme chaque pays dans tous les temps est dominé par des croyances religieuses et politiques dont l'influence se fait sentir aux systèmes philosophiques contemporains, on peut encore se demander si l'école écossaise n'a pas eu des antécédents de ce genre. C'est cette double recherche que je vais faire en peu de mots.

Vers 1729, époque de la nomination de Hutcheson à la chaire de Glascow, le système de Locke jouissait encore en grande partie de sa première vogue ; il allait même étendre ses conquêtes en France, grâce à la protection de Voltaire. Cependant, quels que fussent les succès réservés à une doctrine qui en avait tant obtenu déjà, beaucoup de bons esprits commençaient à la juger sévèrement. Locke avait eu des adversaires dès son vivant et dans son propre pays; combien ne devait-il pas en rencontrer en plus grand nombre après sa mort, lorsque les écrivains qui s'intitulaient libres penseurs, et dont plusieurs sortaient de son école, firent voir par la licence de leurs opinions tout ce qu'il y avait de dangereux dans le système où ils les puisaient ! Les écrits des Tindal, des Collings, des Mandeville, des Dodwell venaient de paraître coup sur coup; tous étaient dirigés contre les dogmes religieux les plus respectables; le public s'alarma de ces symptômes d'irréligion et d'immoralité ; on s'en prit à Locke, et on lui reprocha d'en être la première cause. De là contre sa philosophie une opposition tantôt exagérée et violente, tantôt sérieuse et mesurée, qui ne pouvait manquer de susciter bientôt une doctrine nouvelle. Une signe curieux du discrédit où cette philosophie tombait auprès de quelques hommes distingués, c'est que Shaftesbury, l'élève de Locke, abandonnait les idées de son maître en morale ; et ce même Shaftesbury osait écrire ce qui suit à un membre de l'université : « Locke a marché dans la même route que Hobbes ; il y a été suivi par les Tindal et autres libres penseurs de notre époque. C'est même Locke qui a frappé le grand coup... Il a banni tout ordre et toute vertu du monde ; il a représenté comme hors de la nature des idées qui se confondent avec les idées de la Divinité elle-même, et avoué qu'elles n'avaient point de fondement dans notre esprit. » (Voyez les *Lettres de Shaftesbury.*) Pour qu'un élève, un ami de Locke l'accusât avec tant d'amertume, il fallait que son système eût engendré déjà de bien fâcheuses conséquences. Ce fut avec le dessein de remédier au mal dont se plaignait Shaftesbury, que les premiers philosophes écossais entreprirent les modestes travaux qui servirent de fondement à leur école.

L'apparition de cette école fut favorisée par les croyances religieuses et politiques qui régnaient en Écosse. Une grande portion de ce royaume était attachée aux principes de la secte presbytérienne qui n'admet d'autre autorité dans l'Église que celle des simples

pasteurs, lesquels sont tous égaux entre eux. Le génie austère du presbytérianisme gouvernait les âmes, et maintenait dans les mœurs une extrême rigidité. L'Écosse était alors une des contrées de l'Europe où l'on eût le plus aisément retrouvé les habitudes simples et modestes des anciens temps, unies à un esprit général de moralité. Les vives secousses que les révolutions de 1649 et de 1688 firent éprouver à l'Angleterre, la succession des divers gouvernements qui passèrent sur ce pays dans l'espace de cinquante années, avaient eu pour les mœurs anglaises un déplorable résultat. On avait vu sous le règne de Charles II une partie considérable de la population anglaise se former tout à coup à l'égoïsme, à la servilité, à la débauche, sur le modèle des courtisans. Un étranger qui aurait cherché parmi ce peuple la trace des idées et des vertus républicaines qui l'avaient animé peu d'années auparavant, aurait eu de la peine à la reconnaître. Or il arriva que l'Écosse, tout en souffrant de ces bouleversements politiques, n'en fut pas sensiblement modifiée sous le rapport des mœurs. Soit qu'elle fût trop éloignée pour recevoir la contagion des mauvais exemples, soit que le caractère de ses habitants fût plus en état d'y résister, elle échappa presque entièrement à la funeste réaction morale qui suivit en Angleterre le retour des Stuarts.

D'un autre côté, les opinions libérales qui avaient triomphé en 1649, et qui, un instant abattues par la contre-révolution de 1660, se relevèrent vingt-huit ans plus tard, comptaient en Écosse de nombreux partisans. Ces opinions avaient, comme on sait, un but religieux autant que politique : il s'agissait d'assurer à la fois la liberté de conscience et les autres libertés publiques contre les entreprises de la royauté : double but qui rendait la cause de la rébellion plus légitime en augmentant le dévouement de ceux qui l'avaient embrassée. Je n'ai pas besoin de rappeler la part que prit l'Écosse aux événements qui se terminèrent par les deux révolutions anglaises. On se souvient assez de l'appui prêté à la première par les covenantaires écossais, qui étaient en pleine insurrection dès 1639, et qui s'allièrent quelques années plus tard avec le parlement. On se rappelle aussi les luttes qu'ils soutinrent dans la suite contre Charles II. Ce que je tiens à constater en ce moment, c'est la persévérance, et jusqu'à un certain point la modération que les Écossais montrèrent dans leur résistance au pouvoir absolu. Ce qu'ils avaient demandé au commencement des troubles de la première révolution, ils continuèrent de le demander quand cette révolution fut consommée. Ils restèrent étrangers au terrible attentat qui souilla la victoire des républicains. Tandis que l'Angleterre, livrée à une anarchie croissante, s'apprêtait à détrôner et à faire mourir son roi, les commissaires que l'Écosse avait envoyés à Londres pour s'entendre avec le parlement, et qui avaient servi avec tant de zèle la révolution, rentraient dans leur pays. Le procès de Charles I[er] fut instruit sans eux, et le parlement écossais intercéda inutilement en faveur de la royale victime. Peu d'années après, en 1660, le peuple anglais expiait par les folies d'un royalisme outré ses emportements démocratiques, pendant que les Écossais, qui avaient moins de fautes à réparer, retournaient sans violence aux principes royalistes. L'Écosse gardait ainsi, dans les temps les plus difficiles, une fermeté d'opinions qui la sauva plus d'une fois des excès où l'exemple de l'Angleterre aurait pu l'entraîner.

Je viens d'exposer rapidement les circonstances morales et politiques qui me paraissent avoir influé sur la direction de l'école philosophique écossaise. En ajoutant ces circonstances au mouvement d'idées qui commençait à s'élever contre le système de Locke, et qui devait tôt ou tard enfanter une philosophie nouvelle, nous serons en possession des principaux antécédents de l'école écossaise, et nous pourrons facilement concevoir ses caractères distinctifs.

Le premier de tous consiste dans la différence des théories qu'elle a professées et de celles de Locke. Cette différence est d'abord bien légère : ôtez à Hutcheson, qui ouvre la série des philosophes écossais, son analyse des idées du bien et du beau, et son explication de ces idées par deux facultés auxquelles l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* n'avait jamais pensé, et vous aurez en lui un des plus dociles et des plus fidèles disciples de Locke ; en faisant même dans les livres de Hutcheson le compte des opinions qui lui appartiennent en propre, et de celles que Locke avait admises avant lui, on trouverait que celles-là sont de beaucoup les moins nombreuses. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut juger ce philosophe : il faut réfléchir que les points les plus remarquables et les plus féconds de son système étaient précisément ceux où il se séparait de Locke. Ce dissentiment, que le père de la philosophie écossaise osait à peine avouer, se transmit à ses successeurs, qui furent plus hardis. Autant Locke avait été traité par Hutcheson avec indulgence et respect, autant il le fut par Reid avec peu de ménagement. Qui est-ce qui décida l'école écossaise à rompre ainsi, par les mains d'un de ses maîtres les plus illustres, les derniers liens qui l'attachaient au sensualisme anglais et à se constituer comme une école spéciale ? Ce fut l'horreur que lui inspiraient les doctrines sceptiques de Hume et de Berkeley. Elle en fut tellement indignée, qu'elle se donna la mission de les réfuter. Elle les poursuivit par une vigoureuse polémique, dont elle fit retomber les coups jusque sur Locke, qu'on accusait de les avoir indirectement produites ; par là elle acquit une physionomie plus nette, et parvint à mettre dans ses théories plus d'unité.

Pour combattre le scepticisme et le remplacer par un système nouveau, il fallait une méthode : les philosophes écossais adoptèrent les procédés que Bacon avait recommandé d'appliquer à l'étude du monde physique, et les transportèrent dans l'étude du monde moral. Ils firent voir que l'induction baconienne, c'est-à-dire l'induction précédée d'une observation scrupuleuse des phénomènes, est en philosophie, comme en physique, la seule méthode légitime. C'est un de leurs titres les plus honorables d'avoir insisté sur cette démonstration, et d'avoir, en même temps, joint l'exemple au précepte. On avait, assurément, observé beaucoup en philosophie avant les travaux des Écossais; et je ne prétends pas que l'application de la méthode d'observation aux faits de l'âme humaine soit, de leur part, une découverte; mais ce qui fait leur mérite et ce qui les caractérise, c'est d'avoir prouvé l'analogie des sciences morales et des sciences physiques; c'est d'avoir conclu de cette analogie, que la méthode devait être la même dans ces deux ordres de sciences, et que, si elle était la même, les unes et les autres pouvaient espérer les mêmes succès; c'est, enfin, d'avoir énuméré les facilités et les obstacles qu'offre l'observation philosophique comparée à l'observation du monde matériel. En avertissant ainsi le philosophe des difficultés qu'il doit vaincre et des secours qu'il peut espérer, ils ont, jusqu'à un certain point, aplani sa tâche. Si l'on se rappelle le discours *De la Méthode* de Descartes, on pensera, sans doute, que les idées qui en remplissent la seconde partie n'approchent pas en précision et en clarté de celles que les Écossais, aidés par le progrès du temps, ont émises sur le même sujet.

Il est vrai que le zèle des philosophes écossais en faveur de la méthode d'observation leur a presque fait dépasser le but. Ils ont incliné à renfermer la psychologie dans la description minutieuse et continuelle des phénomènes de l'âme, sans réfléchir assez que cette description doit faire place à l'induction et au raisonnement déductif, et qu'une philosophie qui se bornerait à l'observation serait aussi stérile que celle qui s'amuserait à construire des hypothèses sans avoir préalablement observé. Je ne dis pas que les Écossais aient manifesté cette tendance ouvertement; elle se laisse deviner plutôt qu'apercevoir dans leurs livres; elle y est tempérée par leur sagesse; mais je soutiens qu'entre les deux écueils que doit éviter la vraie méthode philosophique, à savoir, une observation sans résultat et une induction sans appui, l'école écossaise a été plus près du premier que du second.

Un dernier caractère que je remarque dans cette école est tout à la fois sa prédilection pour la morale, et l'élévation ainsi que l'honnêteté des sentiments exprimés dans ses écrits. De toutes les sciences comprises sous le nom de philosophie, la morale est celle que les Écossais préfèrent, celle qui attire leur attention la plus complaisante. Elle les préoccupe presque aussi vivement que la logique et la théodicée les préoccupent peu. Hutcheson, Smith, Ferguson sont avant tout des moralistes; j'entends ici par ce mot, non pas tant des écrivains qui tirent de certains principes, par une déduction savante, les règles de la conduite humaine, que des observateurs occupés de décrire les phénomènes et les idées sur lesquels s'appuient les préceptes de la morale. D'autre part, si les systèmes moraux des philosophes écossais diffèrent les uns des autres par quelques côtés, ils ont, du moins, cela de commun, de prêcher l'amour de la vertu et de faire à l'égoïsme une guerre impitoyable. Sous ce rapport, Hutcheson et Smith avaient donné l'exemple à leurs successeurs; ceux-ci ont apporté dans la morale plus d'exactitude et de rigueur, mais non pas un attachement plus sincère aux idées nobles et généreuses. J'ai mentionné, parmi les antécédents que j'assignais aux philosophes écossais, les circonstances qui me semblent leur avoir communiqué ce goût de la vertu qu'on reconnaît dans tous leurs livres. J'ai dit que la secte presbytérienne était très-répandue en Écosse au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, qu'elle y avait fortifié les instincts de moralité qui pouvaient être déjà dans le caractère de la nation, et que, probablement, elle avait exercé beaucoup d'influence sur la direction morale de l'école écossaise. Il y a un fait qui confirme cette conjecture, c'est que presque tous les philosophes de cette école ont été ministres presbytériens ou avaient étudié pour l'être. Ainsi Reid et Ferguson ont passé dans les fonctions ecclésiastiques une grande partie de leur vie. Smith et Hutcheson s'étaient destinés, par leurs études, à la même carrière. N'est-il pas permis de croire que l'éducation presbytérienne que reçurent les uns et les autres, jointe à l'exemple des mœurs qu'ils voyaient régner autour d'eux, a dû leur suggérer quelques-unes des belles idées morales qui font admirer leurs écrits?

J'aurai occasion de m'expliquer, dans la suite de ce cours, sur la politique des philosophes écossais. Mais puisque j'ai loué leur morale, je crois pouvoir accorder d'avance à leur politique les mêmes éloges. Elle est empreinte d'un esprit de liberté sage et modérée qui laisse assez voir que ces philosophes, tout en demeurant fidèles aux sentiments qui avaient dirigé leurs pères dans les luttes révolutionnaires du siècle précédent, savaient néanmoins en retrancher ce que leur raison désapprouvait.

Les réflexions générales auxquelles je me suis livré sur les antécédents et sur les caractères de l'école écossaise s'appliquent sans difficulté à ses principaux représentants. Je ne pousserai pas ces réflexions plus loin, de peur que les faits ne contredisent les généra-

lités que j'essayerais de formuler. L'école écossaise ne ressemble pas à la plupart des autres écoles philosophiques; celles-ci ont pour interprètes des hommes qui sont non-seulement animés d'un esprit commun, mais encore pénétrés des mêmes idées, dociles aux mêmes traditions, et qui n'ont d'autre but que de commenter ces idées et de propager autour d'eux ces traditions. Telles ont été l'école platonicienne, l'école cartésienne et plusieurs autres que je pourrais citer. Ces écoles sont faciles à caractériser; on peut, avant de les faire connaître en détail, indiquer d'une manière générale un grand nombre de points de ressemblance entre les philosophes qui les composent. On n'est pas arrêté par la crainte d'attribuer à l'un ce qui appartient à l'autre, puisque la seule différence qui soit entre eux vient des fonctions diverses qu'ils remplissent au service d'un même système, ceux-ci se faisant les métaphysiciens du système, ceux-là les logiciens ou les moralistes, de façon que la métaphysique, ou la logique, ou la morale de l'un est acceptée par tous les autres. Il n'en est pas ainsi de l'école écossaise: elle n'a pas la forte et puissante unité des grandes écoles philosophiques de l'antiquité ou des temps modernes; elle n'obéit pas à un seul et même maître; elle n'enseigne pas une seule et même doctrine. Elle se partage entre plusieurs hommes de talent unis à la vérité par une certaine conformité de sentiments, de méthode et de croyances générales, mais qui travaillent séparément, et ne savent pas se distribuer entre eux cette vaste tâche que doit accomplir dans le monde une école philosophique digne de ce nom. Ce n'est guère qu'à l'époque de Reid que les doctrines écossaises commencent réellement à s'accorder entre elles. Jusque-là, l'accord est si faible et si peu apparent, que j'aurais craint de le supposer plus parfait qu'il n'est, en insistant sur la recherche des caractères généraux de ces doctrines. C'est pour la même raison que je serai obligé de présenter sous la forme d'études partielles et détachées l'histoire que j'entreprends. Un plan trop systématique aurait l'inconvénient de fausser les faits en leur imposant une unité et une régularité artificielles.

Je terminerai cette courte introduction à l'histoire des philosophes écossais par une observation: c'est que la différence que j'ai signalée entre leur école et les autres écoles philosophiques n'est pas tout à fait au désavantage de ces philosophes. Sans doute il vaudrait mieux que, ralliés autour d'un même chef, ils se fussent dévoués au succès des mêmes principes; leurs idées auraient gagné en puissance et en clarté à être défendues par les efforts combinés de cinq ou six hommes entre lesquels il y aurait eu communauté complète de doctrines. Toutefois, en prenant la question sous un autre point de vue, on s'aperçoit que si l'école écossaise a manqué d'unité, surtout dans les premiers temps, ce fait même a pu tourner à son profit. Ses disciples ont conservé plus aisément leur indépendance; au lieu d'être asservis par l'admiration à l'autorité d'un maître dont ils n'auraient fait que répéter les théories sans oser les modifier, ils ont cherché la vérité dans toute la liberté de leur raison, s'empruntant mutuellement les opinions qu'ils approuvaient, et rejetant, sans embarras, celles qui leur paraissaient condamnables. C'est ainsi qu'ils se sont approchés de plus en plus de cet idéal du sens commun, dont les systèmes de philosophie devraient toujours être l'image fidèle, et qu'aucune philosophie, peut-être, n'a entrevu d'aussi près que celle des Écossais. C'est ce qui fait, en outre, qu'ils ont toujours été en progrès. La force et la grandeur que certaines écoles ont déployées à leur naissance et que la marche du temps leur a fait bientôt perdre, ce vif éclat qu'elles jetaient d'abord, cette fécondité dont elles semblaient douées, n'apparaissent que fort tard dans l'histoire de l'école écossaise. La fin de cette école ressemble au commencement de beaucoup d'autres. Celles-ci brillent au début pour s'éteindre ensuite dans l'obscurité de leurs derniers représentants et sous le poids de leurs extravagances; au lieu que l'école écossaise, dont les commencements avaient été si obscurs et si faibles, est encore aujourd'hui dans son éclat et dans la plénitude de sa force. Elle a suivi une marche ascendante, contrairement à ce qui se passe dans les autres écoles, pour lesquelles la mort de leur fondateur est souvent un signal de décadence.

Il m'a semblé que la philosophie écossaise, quoiqu'elle vive encore dans la personne du vénérable Dugald Stewart, pouvait dès à présent entrer dans l'histoire et comparaître devant la critique. Elle possède les éléments essentiels à toute philosophie, c'est-à-dire une méthode et un ensemble de solutions découvertes à l'aide de cette méthode. Elle n'attend plus rien de l'avenir, et les pièces qui peuvent éclairer sur son compte l'historien sont réunies. Rien n'empêche donc de la soumettre dès aujourd'hui à un examen détaillé. Une circonstance qui donne à cet examen toutes les garanties d'impartialité désirables, c'est que les doctrines écossaises sont par rapport à nous d'origine étrangère; par conséquent elles n'excitent dans notre esprit aucune des préventions contre lesquelles un Écossais aurait à se tenir en garde. Profitons pour les juger d'une situation si favorable, et tâchons de contracter dans le commerce de leurs auteurs ces habitudes de bon sens, de sagesse et de respect pour la foi du genre humain, qui peuvent quelquefois tenir lieu de génie, lorsqu'on les porte au même degré que les philosophes écossais.

DEUXIÈME LEÇON.

Biographie de Hutcheson. — Ses principaux ouvrages. — L'esthétique et la morale forment la partie la plus intéressante de sa philosophie. — Exposition de son esthétique ; quel en est le mérite et quels en sont les défauts. — Comment sa morale se rattache à celle de Cumberland et à celle de Shaftesbury. — Deux points principaux auxquels elle peut se ramener : 1° doctrine du sens moral ; 2° doctrine de la bienveillance.

Nous devons commencer nos études sur la philosophie écossaise par Hutcheson. Ce philosophe a un double titre à notre attention : d'abord il est l'auteur de recherches sur l'esthétique et la morale qui ont eu beaucoup de succès au commencement du siècle dernier, et qui suffiraient pour mériter à leur auteur une place à part dans l'histoire de la philosophie ; de plus, c'est de lui que date en Écosse l'école à laquelle appartiennent les noms et les écrits de Smith, de Reid, de Ferguson, de Dugald Stewart ; cette école l'a publiquement avoué pour son fondateur ; et quoiqu'elle soit arrivée dans ces derniers temps à professer des doctrines que Hutcheson n'avait ni admises ni prévues, on peut dire néanmoins qu'il les avait préparées, en créant un mouvement philosophique qui s'est étendu et fécondé par les travaux de ses successeurs.

Francis Hutcheson naquit en Irlande en 1694. Sa famille était originaire d'Écosse ; il vint lui-même dans ce pays de très-bonne heure, pour y terminer ses études. Il y passa la plus grande partie de sa vie, et y mourut en 1747. On dit qu'il s'était destiné d'abord à l'état ecclésiastique, et qu'il allait être nommé ministre d'une congrégation de dissidents, lorsque l'offre qu'on lui fit de diriger une école à Dublin changea ses projets et le fixa pour toujours dans l'enseignement. Je ne fais cette remarque que pour ne pas laisser oublier ce que j'ai dit dans ma précédente leçon sur la direction sérieuse et morale imprimée à la philosophie écossaise par le presbytérianisme, et par cette circonstance même que plusieurs philosophes écossais furent ministres presbytériens. En 1729, Hutcheson fut appelé par l'université de Glascow pour remplir la chaire vacante de philosophie morale. Il obtint comme professeur une réputation dont son talent d'écrivain, la noblesse et l'amabilité de son caractère augmentèrent l'éclat ; il contribua ainsi de toutes les manières à répandre en Écosse le goût et le respect de la philosophie.

Hutcheson a laissé plusieurs ouvrages philosophiques. Ils pourraient servir à recomposer le système complet de ses doctrines. Les principaux sont : des *Recherches sur nos idées de beauté et de vertu ;* un *Essai sur la nature et la direction des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral :* ces deux livres sont en anglais ; puis trois traités latins, l'un de logique, l'autre de métaphysique, et le troisième de morale ; ils portent pour titres : *Logicæ compendium ; Metaphysicæ synopsis ; Philosophiæ moralis institutio compendiaria ;* enfin un écrit posthume en anglais, qui fut publié par le fils de l'auteur ; il est intitulé : *Système de philosophie morale en trois livres, précédé d'une esquisse de la vie, des écrits et du caractère de l'auteur, par W. Leechman.* Je n'entrerai pas dans le détail de tous ces ouvrages, et dans la discussion de toutes les questions qu'ils soulèvent. Ce serait un long travail, qui ne jetterait pas beaucoup de lumières sur l'histoire de la philosophie écossaise. Ce qui importe ici, ce n'est pas que je reprenne, à l'occasion des écrits de Hutcheson, et que j'apprécie un certain nombre d'opinions fort anciennes, que ce philosophe héritait du passé, mais qu'il n'a ni rajeunies ni modifiées. Il faut renvoyer aux âges antérieurs de la philosophie les idées qui avaient fait leur temps à l'époque dont nous nous occupons, et retenir seulement celles qui ont influé entre les mains de Hutcheson sur l'avenir de la philosophie en Écosse.

Je ne dirai donc rien de la *Logique* de Hutcheson, sinon qu'on y retrouve les mêmes questions et les mêmes solutions que dans toutes les anciennes logiques, avec les mêmes divisions à peu près que dans Port-Royal. Quant à sa *Métaphysique*, elle renferme trois parties : la première qui est métaphysique à proprement parler, c'est l'examen de l'être en général et des différents points de vue sous lesquels l'être peut être envisagé ; la seconde qui est psychologique, et la troisième théologique. La métaphysique et la théodicée, qui remplissent les deux tiers de la *Metaphysicæ synopsis*, ne méritent guère de nous arrêter, je n'y vois d'intéressant que certains passages où l'auteur combat les idées de Descartes. Je signale en passant cette polémique, parce qu'elle doit commencer à faire entrevoir de quelle école sort Hutcheson, et combien il est encore près de Locke, dont les philosophes écossais doivent se séparer ouvertement un peu plus tard. Je me hâte d'arriver à sa psychologie, à cette partie de sa psychologie sur laquelle il a fondé sa morale et ce que je pourrais appeler, en lui prêtant un mot dont il ne s'est pas servi, son esthétique. C'est le côté le plus curieux de sa philosophie, et celui que ses contemporains ont le plus remarqué.

Hutcheson constate dans l'âme humaine l'existence de deux grandes facultés, l'intelligence et la volonté. Cette réduction des phénomènes du monde moral à deux classes seulement, les faits de la volonté et les faits de l'intelligence, ne l'embarrasse pas un instant, et ne lui laisse aucun scrupule. Voici comment il pro-

cède dans l'énumération des facultés secondaires, qu'il comprend sous ce titre : Intelligence.

Il place en première ligne les sens, ensuite la mémoire, le jugement, le raisonnement ; il n'admet rien qui ressemble à ce qu'on entend de nos jours par la raison pure ; les sens lui paraissent suffire à l'acquisition de toutes les idées ; et comme il n'est pas aisé, avec toute la bonne volonté possible, de faire venir certaines idées, par exemple celles de beauté et de vertu, de nos cinq sens physiques, Hutcheson nous apprend qu'il en existe d'autres qui ne sont plus physiques, qui ne dépendent plus de l'organisation, et qu'il nomme, pour les distinguer des premiers, sens intérieurs, sens réfléchis (*sensus interni*, *sensus reflexi*, voy. *Metaph. synopsis*, page 2). Ainsi la conscience, que Hutcheson définit : la faculté qui nous fait connaître tout ce qui se passe dans l'âme, est un sens intérieur. Ainsi les idées que nous avons de l'honnête et du beau nous sont données par deux sens, que Hutcheson appelle réfléchis, parce que c'est au moment où l'âme, ayant déjà perçu un objet, s'applique à le considérer par la réflexion, qu'elle reçoit, dit-il, les sensations qui sont dues à cette espèce de sens. (Voy. *ibid.*, pag. 2.) Je vais exposer et discuter son opinion sur l'idée du beau et sur la question du beau en général, avant de passer à ce qu'il dit de l'idée du bien et de la faculté morale.

Hutcheson indique, dans la première section de ses *Recherches sur l'idée de beauté*, le motif qui le porte à croire que cette idée vient d'une faculté particulière. Ce motif, c'est qu'il est facile de concevoir des êtres qui connaîtraient les objets correspondant à nos cinq sens, sans être touchés le moins du monde de leur beauté. Les animaux, dit-il, paraissent être dans ce cas. Maintenant pourquoi Hutcheson applique-t-il à cette faculté le nom de sens ? Il va en dire la raison : « C'est à juste titre qu'on donne le nom de sens à cette faculté supérieure d'apercevoir, puisque, semblable aux autres sens, elle procure un plaisir tout à fait différent de celui qui provient de la connaissance des principes, des proportions, des causes ou de l'usage des objets. La beauté nous frappe dès la première vue, et la connaissance la plus parfaite ne saurait ajouter à ce plaisir... Les idées que la beauté et l'harmonie excitent dans notre âme nous plaisent nécessairement et immédiatement, de même que les autres idées sensibles ; et comme dans les sensations extérieures aucune vue d'intérêt ne peut nous faire trouver un objet agréable, de même, quelque récompense qu'on propose aux hommes, on ne viendra jamais à bout de leur faire aimer un objet hideux. » (Section Ire, §§ 12 et 13.) Dans le paragraphe suivant, l'auteur insiste pour montrer que le sentiment qu'excite en nous la beauté est tout à fait distinct de la satisfaction de l'intérêt personnel. En résumé, il trouve que l'idée du beau a pour caractères d'être irréductible, immédiate, désintéressée, et il s'autorise de ces caractères, communs à toutes les idées sensibles, pour attribuer le nom de *sens* à la faculté qui nous fait saisir le beau.

La IIe et la IIIe section du livre de Hutcheson roulent tout entières sur un point qui n'est plus psychologique, mais ontologique, c'est-à-dire relatif à la réalité extérieure. Il se demande s'il ne serait pas possible de découvrir dans les objets qui nous paraissent beaux une qualité qui constituerait l'essence même de leur beauté, et qui ferait que ces objets seraient plus ou moins beaux, selon qu'ils posséderaient à un degré plus ou moins complet la qualité d'où leur beauté dépend. Hutcheson tranche cette question par l'affirmative. Il assure et essaye de prouver que la qualité commune à tous les objets beaux, et qui leur fait donner cette qualification, n'est autre chose que l'union de la variété et de l'unité, qu'il appelle improprement l'uniformité. « Il semble que les figures les plus propres à exciter en nous l'idée de la beauté sont celles dans lesquelles l'uniformité se trouve jointe à la variété... Ce que nous appelons beauté, à parler mathématiquement, paraît être en raison composée de l'uniformité et de la variété : de sorte que là où l'uniformité des corps est égale, la beauté s'y découvre à proportion de la variété, et *vice versâ*. Ceci s'éclaircira par des exemples. » (Sect. IIe, § 3.) Hutcheson cite d'abord des exemples empruntés à la géométrie, puis il ajoute : « L'idée que nous avons de la beauté qui règne dans les ouvrages de la nature a le même fondement. On remarque dans chacune des parties de l'univers que nous appelons belles une uniformité surprenante jointe à une variété presque infinie... » (*Ibid.*, § 5.) Hutcheson passe en revue une multitude d'objets de la nature, sur lesquels il vérifie sa théorie ; arrivant ensuite aux créations de l'art, il dit : « On peut observer la même chose dans tous les ouvrages de l'art, sans en excepter même les ustensiles les plus communs ; car on trouve que la beauté de chacun d'eux dépend entièrement de l'uniformité et de la variété qui y sont jointes... » (Section IIe, § 8.)

Après avoir ainsi déterminé l'essence de la beauté, Hutcheson se jette dans une digression qui lui sert à rattacher l'esthétique à la théodicée. Il établit que la beauté des objets est une raison suffisante de penser que le monde est l'œuvre d'une cause intelligente. Ensuite, reprenant de plus près son sujet, il cherche l'explication de la diversité des sentiments que la beauté produit chez les différents hommes. Il la trouve dans l'association des idées, la coutume, l'exemple, l'éducation, et fait sur les différentes influences que ces circonstances font subir au sens du beau une foule

d'observations très-fines et souvent très-justes, que je n'ai pas le temps de rapporter, mais que je recommande à l'attention de ceux qui voudraient lire Hutcheson. Ces observations tiennent à une partie négative de son livre, à la polémique qu'il dirige contre les philosophes qui en appellent à la coutume, ou à l'éducation, ou à l'exemple, pour rendre compte de l'idée de beauté.

Il me reste, après avoir présenté cette courte mais fidèle esquisse de l'esthétique de Hutcheson, à la juger en y faisant la part du vrai et du faux. Celle du vrai est assez grande pour pouvoir justifier la réputation dont jouit le livre des *Recherches sur l'idée de beauté*. Il est parfaitement exact de dire que la notion de beauté ne nous est pas fournie par les sens physiques, et que ni la coutume, ni l'éducation, ni l'exemple, ne peuvent en expliquer l'origine. Hutcheson a donc raison sur ce point. Il a raison également lorsqu'il distingue le beau de l'utile, et qu'il dit : « Si nous n'avions point en nous le sentiment de la beauté, nous trouverions peut-être les édifices, les jardins, les habits et les équipages convenables, utiles, chauds ou commodes; mais jamais nous ne les regarderions comme beaux. » (Sect. Ire, § 15.) Il aurait même pu pousser plus loin cette distinction et la faire plus clairement ressortir, en alléguant des faits qui témoignent que souvent une chose nous paraît belle quoique inutile ou contraire à notre intérêt. Je suppose qu'un homme entende gronder dans le ciel un violent orage, qui renverse les moissons et détruise les fruits de la terre; s'il a des propriétés qui soient exposées à souffrir de l'orage, il gémira peut-être sur l'étendue des pertes qui le menacent ; mais n'est-il pas vrai qu'au milieu de ses craintes, au milieu de ses regrets, il ne pourra s'empêcher d'admirer le spectacle sublime qui se déploie à ses yeux? S'il l'admire, il proclame par là que le beau et l'utile diffèrent, puisqu'ils sont dans ce cas en contradiction l'un avec l'autre. Il y a plus : il ne serait peut-être pas trop hardi ni trop paradoxal de soutenir que dans un très-grand nombre d'occasions la beauté des objets est si loin de se confondre avec leur utilité, que l'une paraît être en raison inverse de l'autre. Quelles sont les plantes que nous jugeons les plus belles? Ce ne sont pas les plus utiles ; et réciproquement les plus utiles sont fort éloignées de nous paraître toujours les plus belles. J'en dirais autant des monuments et d'une foule d'autres objets, dont nous vantons presque autant la beauté que nous les estimons de peu d'utilité pour nos besoins. En général le sentiment du beau s'accommode assez mal d'avoir pour compagnon le sentiment de l'utile ; et il prend si peu les conseils de ce dernier sentiment, que l'on serait tenté de soupçonner au contraire que les choses éminemment utiles ont un aspect qui repousse l'admiration, et que, réciproquement, celles qui sont éminemment belles répugnent à se laisser regarder au point de vue de l'utilité. Montesquieu semble avoir eu ce soupçon, lorsqu'il définissait la beauté : le caractère d'une chose que nous trouvons du plaisir à voir *sans que nous y démêlions une utilité présente*. (*Essai sur le goût*.)

Il est donc à regretter que Hutcheson n'ait pas insisté davantage sur une vérité qu'il pouvait mettre hors de toute contestation par une analyse des faits plus habile et plus complète. Toutefois, ce qu'il n'a peut-être pas suffisamment développé, il l'a senti, il l'a exprimé, il l'a même prouvé ; et c'est un des hommages que je me plais à lui rendre.

J'étendrais volontiers mes éloges à toute la partie négative du traité de Hutcheson. Les remarques, les réfutations qu'elle contient sont en général exactes. Elles forment la portion la plus irréprochable du livre. Tant que Hutcheson se borne à dire ce que le beau n'est pas, il est dans le vrai ; malheureusement il cesse d'y être lorsqu'il met sa propre théorie à la place de celles qu'il a combattues ; son hypothèse d'un sens du beau est inadmissible ; elle n'éclaire qu'une partie des faits qui accompagnent dans l'âme humaine la contemplation du beau ; il en est plusieurs qu'elle laisse dans l'ombre, qu'elle tend même à obscurcir ou à faire disparaître; rétablissons-les dans leur exactitude et dans leur ordre psychologique, afin de voir ensuite ce qu'ils deviennent dans le système de Hutcheson.

Je suppose un homme placé en présence d'un des objets que nous appelons beau ; que se passe-t-il dans l'âme de cet homme à la vue de cet objet? Il prononce un jugement par lequel il déclare belle, c'est-à-dire conforme à une règle nommée le beau, la chose qui est devant ses yeux. Et non-seulement il porte ce jugement, mais encore il croit que tous les hommes doivent le porter comme lui, et que dans aucune époque ni dans aucun pays on ne contesterait la beauté de certains tableaux de Raphaël, par exemple. Le beau lui apparaît comme une chose invariable et absolue, et en même temps immatérielle. A la suite de ce jugement, il se produit dans l'esprit humain un second fait entièrement différent du premier. En concevant la beauté, l'homme la sent ; elle lui cause une délicieuse impression de plaisir, à laquelle succède bientôt un mouvement d'amour pour l'objet dans lequel la beauté réside. Ainsi, d'une part, un jugement marqué de caractères tout particuliers, d'autre part, un sentiment qui constitue à lui seul un ordre spécial de phénomènes de la sensibilité, voilà les deux faits que la psychologie constate dans l'âme humaine au moment où celle-ci est en présence du beau ; il n'est pas permis d'absorber l'un de ces faits dans l'autre ; ils appartiennent à deux sphères très-distinctes, le pre-

mier à la sphère rationnelle, le second à la sphère sensible; il n'est pas permis davantage d'intervertir leur ordre de succession; nous ne commençons pas par sentir le beau, mais par le juger; et c'est quand notre impassible raison a prononcé ce jugement que la sensibilité fait éclater en nous certains sentiments qui sont une sorte d'écho de la raison. Bien entendu que lorsque la sensibilité entre en action, la raison ne s'arrête pas pour cela; les sentiments occasionnés par la vue du beau provoquent de la part de la raison un nouvel examen, qui peut donner lieu à de nouvelles émotions de la sensibilité. Il s'opère une réaction mutuelle entre nos facultés de connaître et de sentir. Mais ce qu'il est nécessaire de remarquer ici, et de maintenir contre l'opinion des philosophes qui bouleversent l'ordre de succession des phénomènes que je viens de décrire, c'est que dans l'ensemble de ces phénomènes le premier qui se manifeste est un produit de la raison, et le second un produit de la sensibilité; et c'est celui-là qui est l'antécédent et la condition de celui-ci.

Revenons maintenant à Hutcheson. Il bâtit sa théorie sur l'hypothèse d'un sens du beau qu'il assimile aux sens physiques; examinons si les faits qu'il s'agit d'expliquer autorisent cette assimilation, s'ils ont quelque chose de commun avec les produits de la perception externe. Il est évident en premier lieu qu'autre chose est l'idée d'un objet immatériel et absolu comme le beau, autre chose les idées fournies par les sens physiques. Les sens ne sont pas en possession de nous donner l'absolu ni l'immatériel. En outre, les notions sensibles ont une condition extérieure qui manque à la notion de beauté. L'idée de couleur, l'idée de son, et ainsi de suite, correspondent à un certain nombre d'organes qui sont au service de nos cinq sens, et dont l'exercice précède la formation de chacune de ces idées. Mais où est la partie de notre corps qui sert d'organe à ce nouveau sens que Hutcheson destine à nous faire connaître le beau? Il n'existe pas d'organe pareil. Enfin, le sentiment qu'excite en nous la conception du beau ne ressemble pas au plaisir qui accompagne quelquefois nos perceptions sensibles; car, entre autres différences, ce plaisir se localise dans telle ou telle portion de notre corps, au lieu que le sentiment du beau ne s'y localise jamais, ou très-rarement. Or, si l'idée et le sentiment du beau diffèrent si clairement des produits des sens proprement dits, on ne peut pas rendre compte de cette idée et de ce sentiment en imaginant un sixième sens; voilà par conséquent un premier démenti que les faits adressent à Hutcheson. En voici un second:

Hutcheson fait intervenir une seule faculté, le sens du beau, là où nous avons reconnu qu'il en intervient certainement deux, la raison et la sensibilité; il faut dès lors qu'il mette sur le compte de cette faculté unique deux espèces de phénomènes très-distinctes, les idées et les sentiments; c'est aussi ce qu'il fait; de là une confusion manifeste qui reparaît au surplus dans d'autres parties de la psychologie de Hutcheson, la confusion du fait de connaître et du fait de sentir. Sentir et connaître sont deux choses fort distinctes; tout le monde convient de cette distinction, tout le monde l'exprime par la différence des mots *pensée* et *sentiment*. Hutcheson la nie; il est donc en contradiction flagrante avec l'opinion générale et le témoignage des langues; et la prétention qu'il a de faire tenir au sens du beau, espèce de faculté mixte, la place de deux autres facultés, est une nouvelle preuve du désaccord de son système avec l'évidence des faits.

Bornerons-nous là notre polémique contre le sens du beau de Hutcheson? Non, il faut aller plus loin; il faut forcer Hutcheson à sortir du vague, et à dépouiller le sens du beau de cet incompréhensible attribut dont il le revêt, d'être moitié intelligence, moitié sensibilité. Il faut qu'il choisisse, qu'il dise si ce sens est une faculté cognitive ou une faculté sensitive, et qu'il supporte les conséquences de l'un ou de l'autre de ces choix. Supposons que Hutcheson se décide à faire du sens du beau une faculté de l'intelligence, et de l'intelligence seulement: alors, et pourvu qu'il renonce à ce nom de sens, qui ne s'accorderait pas avec les caractères de l'idée du beau, Hutcheson ne sera pas trop embarrassé de rendre compte des faits rationnels qui forment la première partie du tableau que je présentais tout à l'heure. Du moment que le sens du beau sera devenu une faculté purement intellectuelle, différente des sens, cette faculté sera aussi propre qu'une autre à expliquer l'acquisition par l'esprit humain de l'idée de beauté; mais le sentiment du beau, l'enthousiasme et les transports d'admiration qui s'ajoutent à ce sentiment, demeureront sans explication. Il faudra rejeter ces faits, faute de pouvoir dire comment ils se produisent; et comme la manière très-diverse dont les hommes sont affectés par la vue du beau tient au sentiment, chose éminemment variable, et non à l'idée, qui ne comporte pas le plus et le moins, il s'ensuit que la faculté purement intellectuelle de Hutcheson, ne laissant plus subsister que l'idée, et anéantissant le sentiment, remplacera cette variété d'émotions que la beauté excite dans l'âme de chacun de nous par une complète uniformité, démentie par l'expérience. D'autre part, Hutcheson aime-t-il mieux, et je crois que c'est ce qu'il préférait effectivement, réduire le sens du beau à n'être qu'une faculté de la sensibilité? Alors les faits rationnels sont inexplicables à leur tour et disparaissent de la scène de la conscience; et l'on n'a plus que des faits sensibles, qui s'adaptent le mieux du monde à cette nouvelle forme de la faculté esthétique de Hutcheson,

mais qui ne font pas comprendre comment, à côté de l'inépuisable variété des sentiments que nous éprouvons devant la beauté, il règne cependant parmi les hommes en matière de beau une certaine unité de pensée qui est le signe de l'identité de la raison dans le genre humain.

Voilà la réfutation que je voulais faire subir à Hutcheson : elle se réduit à trois points principaux. 1° C'est une erreur d'inventer un sixième sens pour rendre raison des phénomènes esthétiques, attendu que rien ou presque rien dans ces phénomènes ne rappelle les sens physiques. 2° C'est une autre erreur de faire dépendre d'une seule faculté des faits très-distincts qui supposent nécessairement deux facultés différentes, la sensibilité et l'intelligence. 3° Si l'on oblige Hutcheson de choisir entre l'intelligence et la sensibilité, et de ranger dans l'une ou dans l'autre son sens du beau, au lieu de le faire participer à l'une et à l'autre, il en résulte pour son système deux alternatives également fâcheuses, également contraires à l'observation : l'une fait évanouir le sentiment du beau, l'autre l'idée du beau; la première condamne l'humanité à une parfaite uniformité de manière d'être en présence de la beauté; la seconde, à une diversité complète.

Je terminerai cette longue critique de la théorie esthétique de Hutcheson par quelques réflexions qui s'adressent à une autre partie de cette théorie. Hutcheson, dans sa recherche sur l'idée de beauté, considère non-seulement le point de vue psychologique de la beauté, mais encore le point de vue ontologique, c'est-à-dire les éléments dont elle se compose. Il analyse ces éléments et il en compte deux, l'unité et la variété. Cette manière de se représenter la nature intime du beau n'était pas nouvelle. Plotin, en traitant le même sujet, avait déjà parlé de l'unité et de la variété, et peut-être n'était-il pas le premier à qui l'idée en fût venue. Hutcheson a eu du moins un mérite, en s'appropriant cette doctrine que lui léguait l'histoire; il l'a confrontée avec une multitude d'exemples, et par là il l'a confirmée. Toutefois il eût fait davantage pour l'honneur de son originalité, s'il eût fixé au problème qu'il entreprenait de résoudre la place indiquée par une saine méthode. Cette place est celle qui convient à toutes les questions ontologiques : elles ne doivent venir qu'après la psychologie. Pourquoi pas avant plutôt qu'après? Parce qu'il existe un principe qui régit toutes les sciences et qui veut que dans toutes on aille du connu à l'inconnu, et du facile au difficile. Or, le connu ici, c'est nous-mêmes; le plus facile, c'est l'étude de nous-mêmes. C'est donc cette étude qui est le point de départ obligé du philosophe; Hutcheson devait donc se dire : « Il faut que je rentre dans ma conscience qui m'offre des faits faciles à observer, tels que l'idée et le sentiment du beau, avant de me hasarder dans une recherche aussi pleine d'obscurité que celle de l'essence de la beauté. Il faut que la lumière que j'aurai empruntée au monde intérieur me guide ensuite dans le monde extérieur. » Est-ce ce qu'il s'est dit, et ce qu'il a pratiqué? Loin de là, il ne s'est même pas posé cette question de méthode. Il la résout implicitement, il est vrai, mais sa solution n'est pas assez ferme ni assez nette; on voit bien qu'il étudie l'idée du beau avant de se demander quelle est la qualité qui constitue la beauté. Mais comme il n'essaye pas de motiver la marche qu'il suit, et qu'il abandonne quelquefois cette marche, au point de rentrer dans la psychologie au sortir de l'ontologie, on n'a aucun moyen de décider si Hutcheson était sérieusement d'avis que la psychologie doit précéder l'ontologie et servir à l'éclairer.

J'ai maintenant à exposer et à critiquer la morale de Hutcheson; elle a un rapport frappant de ressemblance avec son esthétique; dans l'une le sens du bien, et dans l'autre le sens du beau sont faits sur le même modèle. Avant de m'engager dans l'examen de cette morale, j'ai besoin de rappeler brièvement deux systèmes qui l'ont préparée, celui de Cumberland et celui de Shaftesbury. Hutcheson lui-même, dans ses écrits, nomme ces deux philosophes avec trop de reconnaissance, et avoue trop franchement les emprunts qu'il leur a faits, pour que le peu de mots que je vais leur consacrer ne soient pas une nécessité de mon sujet.

Richard Cumberland, qui écrivait dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, avait pour but, dans son livre *des Lois de la nature*, de réfuter Hobbes. Le principe de Hobbes est l'intérêt personnel. Cumberland lui oppose un autre principe, la bienveillance; sa maxime fondamentale est celle-ci : « La plus grande bienveillance que chaque agent raisonnable témoigne envers tous constitue l'état le plus heureux de tous en général, et de chacun en particulier... Par conséquent le bien commun de tous est la souveraine loi. » (Ch. Ier, § 4.) Dans le second chapitre de son ouvrage, Cumberland enseigne que c'est la raison qui nous révèle la loi morale et les moyens de l'observer. Son système revient donc à dire que la règle de nos actions est le bien de tous, que le fondement de cette règle est le bonheur que nous trouvons à la mettre en pratique, que la connaissance de cette règle et des moyens de la pratiquer vient de la raison. Cumberland ne s'aperçut pas qu'en subordonnant la morale à la recherche du bonheur, il professait une opinion qui le ramenait au but de Hobbes, en ne lui laissant que l'honneur d'y arriver par une route différente.

La théorie morale de Shaftesbury est plus satisfaisante que celle de Cumberland; elle eut plus de succès, ce qui tint à ce que l'auteur de cette théorie était à la fois meilleur philosophe et meilleur écrivain que l'ad-

versaire de Hobbes. C'était un homme du monde, que ses relations d'amitié avec Locke et le tour assez sérieux de ses idées avaient amené à s'occuper de philosophie, et qui s'attacha de préférence à la morale. Ses écrits, étrangers à cet appareil de définitions, de divisions et d'expressions scolastiques qui rendent la lecture du livre de Cumberland un peu fatigante, obtinrent une popularité qui propagea au loin sa doctrine ; le meilleur de tous est la *Recherche sur la vertu ou le mérite*. J'y puiserai ce que j'ai à dire de sa morale.

L'âme humaine, suivant Shaftesbury, se partage entre trois classes de penchants : les uns qui ont pour objet le bien général de notre espèce, il les appelle sociaux ; les autres qui ont en vue l'intérêt particulier de chacun de nous, il les appelle privés ; enfin une troisième espèce qui n'a pas beaucoup d'importance, et dans laquelle rentrent l'envie, la misanthropie, les passions dénaturées. (V. partie IV, sect. 3.) Si un homme agit de manière à faire prévaloir dans sa conduite les penchants sociaux sur les penchants privés, et l'intérêt général sur son intérêt particulier, il possède ce que Shaftesbury nomme la bonté naturelle et qui n'est pas encore la bonté morale. (II[e] partie, sect. 3.) La bonté naturelle ne devient morale que par l'apparition de la réflexion dans la conduite humaine. Lorsque l'âme examine les penchants qui nous sollicitent et les actes vers lesquels ils nous poussent, elle sent que quelques-uns de ces penchants et de ces actes lui plaisent, ce sont ceux qui ont rapport au bonheur de nos semblables ; que d'autres lui déplaisent, ce sont ceux qui n'ont pas rapport à ce bonheur ; elle approuve les uns et désapprouve les autres ; de là l'idée de vertu et de vice. On est vertueux et l'on dit que les autres le sont, quand on obéit et qu'on les voit obéir au sentiment qui nous fait approuver certains penchants et certaines actions ; dans le cas contraire, on est vicieux, et l'on accuse les autres de l'être. « Dans une créature capable de se former des notions générales des choses, dit Shaftesbury, les êtres extérieurs qui s'offrent aux sens ne sont pas l'unique objet de ses affections. Les actions elles-mêmes et les affections sont mises par la réflexion sous les yeux de l'esprit ; et c'est alors, et par le moyen d'un sens réfléchi qui est en nous, qu'on voit naître une affection d'une nouvelle espèce dont l'objet est précisément l'ensemble des affections que nous avons déjà senties, et qui excitent ainsi, par rapport à elles-mêmes, une inclination ou une aversion particulière... » Et un peu plus loin : « Qu'une créature soit généreuse, compatissante... si elle est incapable de réfléchir sur ce qu'elle fait et voit faire aux autres, et d'acquérir par là la notion du mérite et de l'honnêteté, elle n'a pas le caractère d'un être vertueux ; car ce n'est que de cette manière qu'elle peut avoir le sens du juste et de l'injuste, le sentiment ou le jugement qui fait discerner dans les actions la justice, l'équité, la bienveillance, ou leurs contraires... » (II[e] partie, section 3.)

Qu'est-ce que cette faculté morale que Shaftesbury nomme ordinairement le sens du juste et de l'injuste, et dont il ne sait pas dire si elle est un sentiment ou un jugement ? Il faut avouer que ce point n'est pas suffisamment éclairci dans son livre ; la faculté morale n'y est pas analysée ni définie ; on ne voit pas si l'auteur la rattache à la sensibilité ou à l'intelligence ; on ne voit pas mieux quel office il assigne à la raison, lorsqu'il la fait influer sur la direction de notre conduite morale. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il incline à faire dépendre l'idée de la vertu et du vice, ainsi que la vertu et le vice même, d'un certain sens sur la nature duquel son ouvrage est loin de donner des détails très-explicites.

Hutcheson a moins emprunté à Cumberland qu'à Shaftesbury ; il a sur ce dernier l'avantage d'avoir développé avec précision ce que Shaftesbury avait laissé fréquemment dans le vague ou n'avait fait qu'indiquer. Ses écrits de morale sont nombreux ; ceux que je consulterai sont la *Recherche sur l'idée de vertu*, et le livre intitulé : *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*.

La *Recherche sur l'idée de vertu* débute par une démonstration très-remarquable de l'impossibilité d'expliquer la notion de vertu soit par l'intérêt, soit par la religion, soit par la coutume et l'éducation. La vertu, comme le dit Hutcheson, ne se fonde pas sur l'intérêt, ni sur la religion, ni sur l'éducation ; mais ce sont toutes ces choses, au contraire, qui ont la vertu pour fondement. Cette première partie de son livre contient des pages qui ne seraient pas indignes de figurer dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* ; et l'on croirait presque que Rousseau en a imité quelques-unes, si l'élévation de l'intelligence de Rousseau et de Hutcheson ne suffisait pas pour faire comprendre qu'ils ont pu se rencontrer dans le développement des mêmes idées sans que l'un copiât l'autre.

A la suite de ces préliminaires, Hutcheson établit sa théorie. Pour en avoir la clef, il faut réfléchir un instant à ce qui se passe dans certaines circonstances de notre vie morale. Tout le monde sait combien nos motifs d'agir sont variés, combien d'une action à une autre le nombre de ces motifs peut changer. Quelquefois un seul d'entre eux entraîne notre volonté ; quelquefois aussi il s'en réunit plusieurs qui la poussent en même temps au même but, par exemple, l'idée d'un devoir à remplir et l'instinct d'une passion bienveillante. Arrêtons-nous à ce dernier cas, celui où l'idée du bien se combine avec les conseils d'une de nos affections pour nous faire prendre telle ou telle résolution. Ce cas est fréquent à coup sûr, mais il est accidentel. Or c'est précisément ce fait accidentel et

non permanent, particulier et non général, qui devient dans la doctrine de Hutcheson la généralité et la règle. Il écrit, et il répète sans cesse que chacune de nos actions a, pour ainsi dire, deux éléments moraux ; il place le premier dans les révélations et les conseils d'une faculté qu'il nomme *sens moral;* il place le second dans la bienveillance, dans l'amour du bien public. Suivant cette théorie, le sens moral est le régulateur des affections bienveillantes, lesquelles sont le mobile des actes vertueux ; et comme ce sens, en régnant sur notre vie morale, ne la gouverne, en quelque sorte, qu'indirectement et en passant par-dessus les affections, Hutcheson le considère comme le motif immédiat des actions vertueuses, et dit que la bienveillance en est le motif immédiat. Mais pour faire de la bienveillance un des fondements de la moralité humaine, il faut commencer par lever une difficulté ; il faut montrer que la bienveillance est désintéressée ; car, si par hasard elle était une dérivation de l'intérêt, un effet de l'amour de soi, elle ferait pénétrer au fond de notre moralité un élément que Hutcheson a prouvé ne pas y être, l'intérêt ; elle réduirait la vertu à n'être plus qu'un égoïsme déguisé ; et par là seraient renversés les raisonnements sur la différence de la vertu et de l'intérêt qui occupent les premières pages de la *Recherche sur l'idée de vertu.* Voici donc les deux propositions fondamentales dans lesquelles se résume la morale de Hutcheson : 1° Le sens moral juge et dirige les affections, et les actions qui en dérivent ; il est le principe suprême de la vertu. 2° Les affections bienveillantes étant désintéressées, elles peuvent être et elles sont, en effet, le principe nécessaire et le mobile immédiat des actions vertueuses. C'est sur ces deux points, qui dominent toute la morale de Hutcheson, que je vais successivement interroger ses écrits.

« Nous possédons en nous-mêmes, dit Hutcheson, un sens, le plus divin de tous, qui aperçoit dans les mouvements de l'âme elle-même, dans les paroles et les actions, ce qui est convenable, beau et honnête. C'est ce sens qui naturellement nous donne une certaine règle pour notre caractère, notre conduite et notre système de vie ; c'est lui qui, lorsque nous accomplissons ou que nous nous rappelons des actes conformes à ses conseils, excite dans notre âme un vif sentiment de joie ; tandis que si nous avons agi contrairement à ce qu'il conseillait, nous en avons du regret et de la honte. Les actions et les intentions honnêtes des autres hommes nous plaisent également et obtiennent nos éloges... Ce que ce sens approuve s'appelle le juste, le beau, la vertu ; ce qu'il condamne s'appelle le déshonneur, la honte, le vice.

« Les objets de l'approbation sont les mouvements de la volonté, les intentions bienveillantes, les tendances de l'âme, qui paraissent venir d'une bonté désintéressée, ou du moins qui sont censés exclure un amour de soi étroit et bas ; les objets de la désapprobation sont l'amour de soi,... la malveillance,... ou enfin une passion trop violente pour les basses voluptés.

« Ce sens est inné dans l'homme... » (*Philosophiæ moralis institut. compend.*, liv. I, ch. 1, § 10.)

Hutcheson reconnaît donc expressément l'existence d'un sens particulier qu'il nomme dans d'autres endroits de ses écrits le sens moral : c'est ce sens qui, en considérant soit en nous-mêmes, soit dans nos semblables, les intentions, les actes, les affections, proclame qu'elles sont bonnes ou mauvaises, et nous inspire, quand il s'agit de nous-mêmes, un sentiment de plaisir ou de peine ; quand il s'agit des autres, un sentiment d'amour ou de haine. Placé bien au-dessus des affections, il les juge, et lorsqu'elles sont bienveillantes, désintéressées, étrangères au goût des basses voluptés, il leur accorde son approbation ; dans le cas contraire, il la leur refuse.

Et ce n'est pas seulement sur les affections, c'est sur toutes les facultés de notre nature que plane le sens moral. « Ce sens sublime, dit Hutcheson, que la nature a destiné à être le guide de toute la vie, mérite que je le considère avec un nouveau soin ; car c'est lui qui juge toutes les facultés, tous les mouvements de l'âme, toutes les intentions ; il s'arroge sur toutes ces choses, et à juste titre, une autorité suprême. » Et un peu plus loin : « Ce sens sublime laisse voir la suprématie qui lui appartient, lorsque... etc. » (Liv. I, chap. 1, § 12.)

Tels sont les caractères, telle est la fonction éminente du sens moral, suivant Hutcheson. Il me reste à faire connaître le rôle qu'il assigne dans la morale aux affections bienveillantes, et d'abord la manière dont il démontre le désintéressement de ces affections. C'est le second point sur lequel j'ai annoncé que j'interrogerais son système.

Les affections bienveillantes sont désintéressées, dit-il, car il est certain qu'une action a beau tourner au profit de nos semblables, elle perd à nos yeux et aux yeux de tout le monde son mérite et son caractère de bienveillance, si nous soupçonnons qu'elle part d'un motif d'intérêt. « Le nom seul de bienveillance exclut toute vue d'intérêt personnel. » (Sect. IIe, § 3.) De plus, il n'est pas au pouvoir de l'homme de diriger arbitrairement ses affections, et de les faire naître à volonté pour les attacher à tel ou tel objet qu'il lui paraîtrait utile de poursuivre. Elles précèdent la réflexion ; elles sont indépendantes de la volonté ; elles naissent spontanément. C'est donc à tort que certains auteurs ont avancé qu'elles étaient engendrées par l'intérêt personnel, soit par un intérêt prochain, soit

par un intérêt éloigné, comme celui de la vie future. Elles peuvent coïncider avec les calculs de l'égoïsme ou avec l'espérance du bonheur d'une vie à venir; mais elles ne sont pas la conséquence de ces calculs ni de cette espérance, et elles s'en distinguent profondément.

Une fois démontré le caractère de désintéressement des affections bienveillantes, Hutcheson n'hésite pas à dire qu'elles sont un des éléments essentiels de la moralité humaine, et que sans bienveillance il n'existe pas de moralité. Il s'exprime ainsi au commencement de la section IIe de sa *Recherche sur l'idée du bien:* « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensitifs...; toutes les actions qu'on regarde comme religieuses, dans quelque pays que ce soit, sont estimées émaner de quelque sentiment envers la Divinité; et nous supposons toujours que ce qu'on appelle vertu sociale a pour principe l'amour de nos semblables. » Dans la section IIIe, § 1, 2, 3 du même ouvrage, il dit: « Lorsque les hommes approuvent un culte extérieur, ce n'est que dans la persuasion où ils sont qu'il procède de l'amour qu'on a pour la Divinité... »

Voilà donc tous les devoirs religieux ou sociaux ramenés à un principe commun, la bienveillance. Pour achever de dissiper tous les doutes, Hutcheson passe en revue les quatre vertus appelées vulgairement cardinales, la tempérance, le courage, la prudence et la justice, et il s'efforce de montrer que l'approbation qu'on accorde à ces vertus vient de l'idée qu'on a qu'elles tendent à un but d'utilité publique. « Qu'on demande, dit-il, à l'ermite le plus sobre, si la tempérance peut être moralement bonne par elle-même, et en supposant qu'elle ne parte point d'un motif d'obéissance à la Divinité, ou qu'elle ne nous rende pas plus disposés à la piété, plus propres au service du genre humain que la gourmandise; il répondra certainement que dans ces cas elle ne saurait être un bien moral... Le courage proprement dit n'est qu'une vertu d'insensé, lorsqu'il ne sert pas à défendre l'innocent... La prudence ne passerait jamais pour une vertu, si elle ne favorisait que notre intérêt personnel; et si la justice ne tendait au bonheur des hommes, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable. » (*Rech. sur l'idée du bien*, sect. IIe, § 1er.)

On peut s'assurer par toutes ces citations que les idées fondamentales de la morale de Hutcheson se résument exactement dans la théorie du sens moral et dans celle de la bienveillance. Je les soumettrai bientôt à une critique détaillée; mais auparavant je tiens à mentionner une objection à laquelle Hutcheson a bien senti qu'elles donnaient lieu, et qu'il a lui-même soulevée.

Après avoir dit que la règle imposée par le sens moral à la conduite humaine réside dans la bienveillance et le désintéressement, il s'aperçoit que cette règle semble défendre à l'homme de se préférer jamais à autrui, et que néanmoins le sens commun permet dans certaines circonstances ce que cette règle interdirait. Voilà une difficulté sérieuse; comment Hutcheson va-t-il la résoudre? Restera-t-il fidèle à sa théorie malgré le sens commun, ou bien prendra-t-il parti pour le sens commun contre sa théorie? Hutcheson fait mieux que de choisir entre ces deux alternatives; il s'efforce de les concilier l'une avec l'autre, ce qui ne semblait guère facile; et, tout en avouant que sa règle souffre des exceptions, il soutient que ces exceptions ne sont qu'apparentes, et qu'au fond, et à y regarder de près, elles ne sont qu'une application bien entendue de cette même règle. Voici son raisonnement: il fait remarquer que l'agent moral, qui a pour devoir de travailler au bonheur du genre humain, fait lui-même partie de l'humanité; que par conséquent il peut, en se considérant comme un membre de ce vaste corps, soigner ses intérêts sans cesser de contribuer au bien général. La bienveillance, aux yeux de Hutcheson, ne serait pas complète, elle négligerait une des parties de ce grand ensemble d'êtres qu'elle doit embrasser, si elle ne faisait pas un retour sur l'être même en qui elle se développe; elle doit l'admettre au même rang, aux mêmes droits, au même bonheur que tous les autres. Qu'est-ce que l'amour de soi dans certaines occasions? C'est encore de la bienveillance. Supposons une action qui aurait pour conséquence de faire beaucoup de mal à l'agent moral et assez peu de bien à ses semblables, de telle façon que le tort que cet agent se ferait à lui-même surpasserait l'avantage qu'il procurerait aux autres; doit-il s'abstenir de cette action? Oui, répond Hutcheson. Et pourquoi? Parce qu'en restant toujours au point de vue de l'intérêt général, on reconnaît que l'acte en question serait plus nuisible à l'humanité qu'il ne lui serait utile; la quantité de mal qui s'amasserait sur un seul homme serait au-dessus de la quantité de bien qui se disséminerait sur plusieurs: d'où il suit que l'intérêt public aurait plus à perdre d'un côté qu'à gagner de l'autre, et qu'ainsi il va de cet intérêt, il est d'une bienveillance intelligente, de s'abstenir dans le cas que nous avons imaginé. Faisons avec Hutcheson une autre supposition: Je suis en rivalité d'ambition avec un autre homme, et à égalité de mérite avec lui. Dois-je, par bienveillance, abaisser mes prétentions devant les siennes? Non, répond pour moi Hutcheson. En effet, je puis me considérer comme un tiers dont j'aurais à juger les droits par comparaison avec ceux d'un autre; et alors, si je fais pencher la balance en faveur de celui des deux rivaux qui est moi-même, je suis tout

aussi bienveillant, tout aussi moral, que si je la faisais pencher dans l'autre sens. C'est seulement dans le cas où j'aurais en face de moi plusieurs hommes réunis par un intérêt commun qui serait supérieur au mien et plus important pour la société, que je devrais m'immoler à leur bonheur ; ma bienveillance alors n'aurait pas à hésiter ; elle devrait incliner du côté du plus grand nombre et se régler sur le bien public.

De crainte qu'on ne m'accuse d'exagérer la subtilité des idées de Hutcheson, je rapporterai ses propres paroles : « Il est encore à propos d'observer que tout agent moral peut se regarder à juste titre comme une partie de ce système raisonnable, qui est utile au tout, et participer comme tel à la bienveillance qu'il a pour tous les hommes en général... Toute action qui cause plus de mal à l'agent que de bien aux autres, a pour principe la fausse opinion où l'on a été qu'elle contribuait au bien public ; de sorte que tout homme qui raisonne juste et qui considère le tout, ne la conseillera jamais à qui que ce soit... Si l'on proposait quelque bien à la poursuite d'un agent, et qu'il se présentât un concurrent qui l'égalât à tous égards, la bienveillance la plus étendue ne devrait jamais engager un homme sage à le préférer à soi-même. L'homme le plus bienfaisant peut sans contredit se traiter soi-même comme un tiers qui, ayant autant de mérite qu'un autre, aspirerait à la même place... Il peut se préférer à son concurrent sans qu'on doive le taxer d'être moins bienveillant que de coutume. » (*Rech. sur l'idée du bien*, sect. IIIe, § 7.)

Si j'ai insisté sur ce curieux passage dont je reparlerai dans ma prochaine leçon, c'est qu'il m'a paru intéressant de voir un philosophe mettre lui-même son système aux prises avec le sens commun, surtout quand c'est un système aussi vulnérable que celui de Hutcheson. Rien n'est instructif comme le spectacle des efforts par lesquels l'auteur d'une doctrine, qui en sent le côté faible, cherche à le fortifier et à le défendre. Les explications ont beau être subtiles, le détour qu'on prend pour revenir à l'opinion du genre humain a beau être adroit ; l'insuffisance de ces explications et de ce tardif hommage rendu à la foi de l'humanité se laisse toujours apercevoir ; souvent, après avoir employé beaucoup d'esprit à justifier une théorie, on ne fait qu'en mettre le vice plus à découvert ; et alors c'est pour l'histoire de la philosophie une bonne fortune que de pouvoir recueillir des mains mêmes de l'inventeur d'un système, par l'effet des sophismes où il se perd et des embarras par lesquels il se trahit, la condamnation que le bon sens lui inflige.

TROISIÈME LEÇON.

Critique de la morale de Hutcheson : la théorie du sens moral et la théorie de la bienveillance n'expliquent qu'une partie des faits moraux. — Application de la dernière de ces théories à la question des devoirs religieux. — Querelle du quiétisme entre Bossuet et Fénélon. — Ressemblance de l'opinion de Fénélon et de celle de Hutcheson. — Causes probables des erreurs de Hutcheson. — Son économie politique. — Sa politique. — Services qu'il a rendus à la philosophie. — Beauté des réflexions morales contenues dans ses écrits.

Avant d'aborder les critiques que je me propose d'adresser à la doctrine morale de Hutcheson, je dois rendre à la partie négative de cette doctrine une justice, en rappelant que Hutcheson a montré d'une manière très-vraie, et souvent éloquente, l'irréductibilité de l'idée du bien à l'intérêt et aux différentes formes que revêt la notion de l'intérêt, ainsi qu'aux idées que l'éducation ou la coutume font pénétrer dans notre intelligence. Il est inutile que j'insiste après lui sur un point qu'il a si heureusement éclairci. Je passe donc immédiatement à la critique de la partie positive et dogmatique de sa morale.

La vraie manière de critiquer une théorie philosophique consiste à la mettre en présence des faits pour voir jusqu'à quel point elle en est l'expression fidèle. C'est cette méthode qui va me diriger dans l'appréciation de la morale de Hutcheson, et d'abord de son hypothèse d'un sens moral.

Lorsqu'on étudie ce qui se passe dans l'âme à la vue de certaines actions, le premier phénomène qu'on y découvre est un jugement par lequel cette action est déclarée bonne ou mauvaise, c'est-à-dire conforme ou non conforme à une certaine règle qui s'appelle le bien, et dont le contraire se nomme le mal. Est-ce nous qui faisons cette règle, qui la créons par notre intelligence, et qui la faisons passer du monde intérieur où elle aurait pris naissance, dans le monde extérieur où nous l'imposerions arbitrairement et capricieusement à la conduite humaine ? Non ; nous reconnaissons, au contraire, qu'elle existe hors de nous, qu'elle a une réalité indépendante de notre intelligence, et qu'elle nous domine comme une loi sous laquelle nous sommes tenus de fléchir ; nous ne sommes ni contraints ni forcés de faire le bien, mais nous y sommes obligés ; et alors même que nous abandonnons le bien pour nous livrer au mal, il y a en nous une voix qui nous dit que nous avons manqué à notre mission, et que notre liberté a violé sa loi. En même temps, le bien nous apparaît comme absolu ; nous ne concevrions pas que ce que nous jugeons être le bien cessât de l'être et de le paraître dans tel ou tel pays, à telle ou telle époque, par l'effet de telle ou telle cir-

constance. Voici donc le premier phénomène que l'observation psychologique aperçoit dans la série des phénomènes moraux : c'est une certaine idée répondant à une réalité extérieure indépendante de notre imagination ; cette réalité se nomme le bien, et le bien est obligatoire et absolu. A la suite de l'idée du bien s'en produit une autre que l'on appelle idée du mérite et du démérite : nous jugeons que l'action que nous avons proclamée bonne mérite une récompense, que l'action mauvaise mérite une peine. C'est quand ces deux notions de bonté et de méchanceté morale, de mérite et de démérite, se sont introduites dans l'intelligence, qu'on voit naître comme conséquence de ces notions un nouvel ordre de faits, les sentiments moraux. L'agent moral reçoit de lui-même et de ses semblables, et s'attend à recevoir de Dieu la récompense ou la punition de ses actes. Il éprouve d'abord dans la sphère intérieure les plaisirs ou les remords de la conscience; dans la sphère sociale, il recueille l'estime ou le mépris des autres hommes, quelquefois les récompenses ou les peines positives que la société décerne à la vertu ou au crime. Enfin, en transportant à Dieu les idées morales qui sont dans l'âme de chacun de nous, nous nous le représentons comme un rémunérateur ou un vengeur qui doit donner dans une autre vie pleine satisfaction à nos idées de mérite et de démérite, et ajouter au bonheur que les bons ont déjà goûté sur cette terre et au malheur des méchants.

La série des phénomènes moraux peut donc se partager en deux classes de faits, les uns qui s'accomplissent dans la région de l'intelligence, les autres dans celle de la sensibilité ; et il est évident que ceux-ci supposent ceux-là ; ils les supposent chronologiquement, puisque les sentiments moraux ne se développent jamais qu'à la suite des idées morales ; ils les supposent logiquement, car il serait impossible de comprendre les joies ou les souffrances qui sont la conséquence de certains actes, si les unes et les autres n'étaient pas la suite et la réalisation de l'idée de mérite et de démérite, laquelle tire elle-même son origine et son explication de l'idée du bien. Maintenant à quelle faculté de l'intelligence faut-il rapporter ces deux idées de bien et de mal, de mérite et de démérite? Ce ne peut pas être aux sens, dont les perceptions ne sont pas marquées des caractères de l'obligation morale, ni relatives à des objets immatériels et absolus, tels que la moralité des actions et des intentions humaines. Ce ne sera pas davantage à l'induction ni à l'imagination. Il faut donc que ce soit à une faculté spéciale qu'on appellera, si l'on veut, raison. Le nom importe peu ici, pourvu qu'on attribue les notions morales à une faculté particulière qui ne démente ni leur nature ni leur caractère. D'un autre côté, les sentiments moraux ne peuvent être attribués qu'à la sensibilité et non pas à la raison. L'analyse psychologique aboutit donc à reconnaître deux espèces de faits moraux, les idées et les sentiments, et deux facultés qui les produisent, la raison et la sensibilité.

Il s'agit maintenant de savoir comment l'hypothèse d'un sens moral adoptée par Hutcheson reproduit l'ensemble de ces faits. Si elle tend à les défigurer, à en retrancher quelques-uns, elle est condamnée; sinon elle est absoute et peut prendre place dans la science.

Est-il vrai d'abord que les phénomènes moraux émanent tous ou en partie d'une faculté qui ressemblerait aux sens, et qui acquerrait par cette ressemblance le droit de porter le même nom qu'eux? La réponse à cette question est facile à faire. Les sens ne nous donnant pas l'idée des choses immatérielles, obligatoires et absolues comme le bien, et ne nous faisant connaître que des objets matériels, il est clair que les idées morales ne pourraient provenir d'une faculté semblable aux sens. Il n'existe d'ailleurs rien de commun entre les sentiments qui accompagnent en nous l'exercice de la faculté morale, et ceux qui précèdent ou qui suivent l'exercice de nos sens. Le nom de *sens* que Hutcheson applique à une faculté qui lui paraît être la source de nos idées et de nos sentiments moraux, est donc très-mal choisi et contraire au témoignage des faits.

Voici un second point sur lequel les faits contredisent la doctrine du sens moral : Hutcheson prétend que le sens moral explique à lui seul tous les phénomènes moraux. Or nous avons constaté que ces phénomènes forment deux groupes bien distincts, les idées et les sentiments, et appartiennent à deux facultés qu'il est impossible de confondre, l'intelligence et la sensibilité. Si Hutcheson n'admet qu'une seule faculté morale au lieu de deux, il ne doit admettre aussi qu'un seul groupe de faits moraux dans lequel se confondront les idées et les sentiments que je décrivais tout à l'heure. Mais cette réduction de deux classes de phénomènes à une seule ne peut guère s'opérer sans que l'une des deux disparaisse entièrement de la conscience: d'où il suit que Hutcheson, pour pouvoir adapter les faits à sa théorie, doit les mutiler et retrancher de l'ensemble des phénomènes moraux les idées ou les sentiments. Retranche-t-il les idées, alors il ne reste plus dans l'âme humaine que des sentiments, et ces sentiments sont totalement inexplicables : en effet, du moment que la notion du bien et celle du mérite et du démérite sont supprimées, il n'est plus possible de concevoir comment nous pourrions être affectés agréablement ou désagréablement par une chose que nous ne connaissons même pas, et comment nos semblables, qui ne connaissent pas cette chose mieux que nous, pourraient nous faire sentir leur estime ou leur mépris.

La suppression des notions morales entraînerait donc logiquement celle des sentiments moraux. Supposons pourtant que le sentiment du bien puisse subsister après la disparition de l'idée du bien. Qu'arrivera-t-il alors ? Deux choses : d'abord l'admirable accord de nos opinions en matière de moralité, accord qui tient à l'unité de la raison dans le genre humain, sera détruit par une doctrine qui nie le rôle de la raison et qui laisse tout faire à la sensibilité ; et comme le sentiment est d'une nature très-changeante et très-mobile, la doctrine qui réduit tous les phénomènes moraux au sentiment jettera dans un complet désaccord et dans une diversité choquante de manière d'être les uns par rapport aux autres les hommes qui sentiront le bien ; sans compter que les impressions morales d'un même homme changeront au point qu'il sera à peine constant à lui-même pendant deux instants consécutifs, et que la scène morale se renouvellera en lui avec une effrayante rapidité. En second lieu, le bien ne se laissant plus apercevoir pour nous qu'à travers le sentiment, nous serons bien près de ne plus chercher la vertu pour elle-même, mais seulement pour le plaisir qu'elle nous procure ; le bien cessera d'être le bien ; il deviendra l'agréable ; et la poursuite n'en sera plus obligatoire, puisque nous ne sommes pas obligés de pourvoir à nos plaisirs. Voilà une première alternative assez fâcheuse offerte à Hutcheson, et c'est cependant celle que la pente de son système lui ferait préférer. Voici la seconde : supposons que Hutcheson renonce à expliquer le sentiment du bien et par conséquent à le conserver parmi les phénomènes enregistrés par sa doctrine, et que n'admettant que des idées morales il fasse rentrer le sens moral dans l'intelligence : alors, et s'il se résigne à rejeter ce nom de sens qui ne saurait convenir à la faculté de concevoir le bien, il pourra rendre compte de l'idée du bien et de celle du mérite et du démérite ; mais ce dont il ne rendra aucun compte satisfaisant, ce sont les sentiments que la vue du bien provoque en nous. Il faudra donc qu'il les nie ; or cette négation amènera de graves conséquences. La première, c'est que le tableau de la nature morale de l'homme, qui ne présentait dans l'hypothèse précédente qu'une triste variété, n'offrira plus dans l'hypothèse actuelle qu'une unité presque aussi affligeante. L'homme moral complet, l'homme doué de raison et de sensibilité, est à la fois identique à lui-même et différent de lui-même, un et varié, et l'humanité prise en masse offre la même réunion et le même contraste de l'unité et de la variété en fait d'idées et de sentiments moraux. Le principe de l'unité, c'est la raison ; de la variété, c'est la sensibilité. Nie-t-on le sentiment moral, on condamne alors la nature morale de l'homme à une uniformité de manière d'être qui est belle quand elle est jointe à la variété, mais qui sans elle serait fort monotone et fort triste. En même temps, l'idée de mérite et de démérite n'étant plus réalisée par le sentiment, il y aurait lieu d'accuser un défaut dans notre organisation, et une véritable imprévoyance dans la Divinité qui nous aurait fait concevoir d'une manière absolue le rapport de la vertu et du bonheur, en ne laissant à notre portée que la vertu et en nous ôtant les moyens d'atteindre au bonheur. Enfin, l'homme pourrait certainement, d'après une doctrine qui nierait la sensibilité morale, connaître le bien et le mettre en pratique. Mais se déciderait-il aussi aisément à le pratiquer, lorsqu'il n'aurait plus aucune joie de la conscience, aucune récompense à espérer, et que l'autorité de la raison serait privée de l'appui que lui prête la sensibilité morale ? Il est bien permis à l'honnête homme, à celui-là même qui écoute le plus docilement et le plus courageusement la voix du devoir, de se laisser fortifier dans ses résolutions vertueuses par l'espoir du bonheur que sa conscience lui promet ; notre faible humanité risquerait trop de s'écarter du but que lui indique la raison, le jour où derrière ce but elle n'entreverrait pas les légitimes plaisirs de la sensibilité. Si Hutcheson, d'après la seconde alternative que je lui propose, rejette la sensibilité morale pour rapporter tous les phénomènes moraux à une faculté purement intellectuelle, il enlève à la vertu un de ses attraits et à la volonté de l'homme de bien un de ses soutiens, dernière conséquence qui, réunie aux autres, prouve irrécusablement que le sens moral est inadmissible, sous quelque forme qu'on le fasse passer, sous la forme d'une faculté intellectuelle ou d'une faculté de la sensibilité : avec l'intelligence toute seule on avec la sensibilité toute seule, on n'explique que la moitié des faits de notre vie morale ; on dénature ou l'on supprime ceux qu'on n'explique pas. Si Hutcheson n'en a pas dénaturé ou supprimé un plus grand nombre, s'il n'a pas accepté toutes les fâcheuses conséquences enfermées dans son système, c'est une preuve de son bon sens qui valait mieux que sa logique, et la critique ne perd pas pour cela le droit de lui imposer chacune de ces conséquences.

Je viens de montrer que le système de Hutcheson pèche par un premier point, qui est sa théorie du sens moral. Je vais prouver qu'il pèche par un second, qui est la croyance professée par Hutcheson que la bienveillance et l'amour du bien public constituent une des conditions indispensables de la moralité de nos actions.

La première objection que l'observation psychologique adresse à Hutcheson, c'est qu'il existe un grand nombre d'actes moraux dans lesquels il n'entre aucun sentiment de bienveillance, aucune idée d'utilité générale. Le philosophe qui, dans le silence de la solitude, réprime ses passions et renonce aux frivoles

plaisirs du monde, afin de se livrer tout entier à la contemplation des plus hautes vérités de la science, mérite à coup sûr les éloges des autres hommes, et aucun d'eux n'est tenté de soupçonner que sa conduite n'est pas morale. Or, quelles sont les affections bienveillantes auxquelles cet homme obéit? Quelles sont les considérations d'intérêt public qui lui commandent cette vie d'études laborieuses et de pénibles sacrifices? On ne saurait en nommer aucune. Si dans un avenir éloigné le développement qu'il aura donné à ses facultés et le résultat de ses travaux doivent être de quelque profit pour son pays, il n'en est pas moins certain que le plus souvent ce n'est pas la perspective des services qu'il pourra rendre aux autres qui l'encourage, mais plutôt l'amour de la science, et l'idée du devoir qui lui est imposé de cultiver le plus possible ses facultés intellectuelles. Voilà un exemple qui contredit la doctrine de Hutcheson; les différentes actions humaines qui rentrent dans ce qu'on appelle la morale personnelle sont pour cette doctrine autant de démentis nouveaux. En vain Hutcheson essayerait-il de ramener les devoirs de la morale personnelle à un but d'utilité sociale; on pourrait imaginer un homme abandonné dans une île déserte avec la chance d'y demeurer seul pendant toute sa vie, et l'on demanderait alors si cet homme, qui n'a certainement plus aucune affection bienveillante à satisfaire, et qui ne peut plus rien pour la société, ne reste pas cependant assujetti à certains devoirs, devoirs de courage, de tempérance, de résignation. Hutcheson lui-même répondrait sans doute que, dans le cas que je suppose, ces devoirs, qui sont tout à fait individuels et qui n'ont aucun rapport avec l'intérêt général de l'humanité, subsisteraient encore dans toute leur réalité; et cette réponse condamnerait son principe moral.

On peut faire à ce principe une seconde objection, et dire que non-seulement la vertu n'implique pas toujours la bienveillance, mais que quelquefois elle implique presque le contraire, c'est-à-dire le sacrifice de nos affections et même de l'intérêt du plus grand nombre. Par exemple, il n'est pas très-rare de voir un juge rendre en toute justice une sentence contraire à ses affections et qui favorise un homme au détriment de plusieurs. On voit des pères de famille qui se croient obligés, et avec raison, de se dépouiller des ressources nécessaires à l'entretien de leurs nombreux enfants, afin d'acquitter une dette envers un riche créancier, à qui ils ne feraient qu'un tort imperceptible en gardant pour eux ce qu'ils lui doivent. Dans ces différents cas, la vertu exige évidemment qu'on sacrifie ses affections et l'utilité du plus grand nombre à l'intérêt d'un seul homme. Se refuse-t-on à ce sacrifice; veut-on appliquer le principe de Hutcheson dans toute sa généralité et toute sa rigueur, on arrive à des conséquences déplorables, et l'on est exposé à commettre les plus affreux de tous les crimes. Ainsi, qu'il éclate dans un pays une de ces révolutions où les intérêts des différentes fractions de la société se partagent et s'opposent les uns aux autres, et que le bonheur général paraisse dépendre de la ruine et de la mort d'un seul homme; les partisans les plus passionnés de la doctrine du bien public ne manqueront pas de prétendre alors qu'ils ont le droit de faire périr l'innocent au profit du reste du peuple. Je n'accuse pas Hutcheson d'avoir tiré lui-même cette conclusion; elle était loin de ses sentiments et de sa raison; mais je soutiens qu'elle sort de son système, et que, s'il avait été un logicien plus rigoureux, il l'aurait aperçue; et je dis même qu'elle sort de son système si manifestement et si forcément, qu'il n'a pas été tout à fait sans l'apercevoir et sans l'accepter : témoin le passage où il a osé écrire que le meurtre d'un vieillard infirme ou d'un enfant faible et contrefait, qui gênent la société, est un acte permis. (*Rech. sur l'idée de vertu*, sect. IV, § 4.)

Une dernière critique que j'adresse au système de la bienveillance considérée comme fondement de la moralité des actions, résulte de ce que, dans un pareil système, le rôle du sens moral, et en général d'une faculté morale particulière, devient à peu près inutile. En effet, si la bienveillance est un élément essentiel de la moralité humaine, et qu'entre plusieurs actions bienveillantes celle-là soit la plus morale qui est la plus bienveillante et la plus utile au public, à quoi bon une faculté spéciale chargée d'apprécier la moralité de chacune de nos actions? Il suffira, pour que nous puissions juger si notre conduite ou celle de nos semblables est vertueuse, que nous ayons la conscience d'être bienveillants, et que nous présumions que les autres le sont de leur côté. Le mot *bienveillance* deviendra synonyme des mots *vertu, honnêteté, justice*. Hutcheson aurait donc pu, conformément à cette règle qui défend de multiplier sans nécessité les facultés de l'âme humaine, éliminer de sa psychologie le sens moral; c'eût été une simplification dans son système; ou bien, s'il voulait conserver le sens moral et lui assigner une fonction sérieuse, l'appeler non-seulement à constater, mais encore à juger les affections bienveillantes, il ne devait pas attribuer tant d'importance à ces affections, ni répéter sans cesse que la bienveillance est la règle et la mesure de la vertu.

Je viens de combattre la doctrine morale de la bienveillance et de l'amour du bien public, envisagée dans la généralité de son principe. Pour la critiquer plus à fond, il faut la suivre dans quelques-unes des applications auxquelles son auteur a imaginé de la faire servir, et d'abord dans celle des devoirs religieux. La question de ces devoirs a été très-controversée dans

tous les temps ; elle est susceptible de recevoir, et elle a reçu, en effet, trois solutions très-diverses. Passons-les rapidement en revue, afin que celle à laquelle s'est rangé Hutcheson soit plus facile à comprendre, quand elle sera rapprochée des deux autres.

Un système qui reconnaît exactement les caractères de l'idée du bien, et qui représente Dieu non pas comme étant le créateur arbitraire du bien que nous concevons, mais comme en étant le type le plus parfait et le plus saint, formule à peu près ainsi le précepte fondamental de la morale religieuse : « Il faut honorer Dieu, parce que la raison l'ordonne. » Ce n'est pas sur un certain penchant d'amour pour la Divinité, ni sur l'espoir des récompenses qu'elle nous destine dans un autre monde, que le système auquel je fais allusion fonde nos devoirs envers elle, mais bien sur les conceptions de la raison, laquelle proclame que nous devons adorer en Dieu l'être infiniment saint, respecter l'être puissant, aimer l'être bienfaisant par excellence. Cette manière d'envisager la morale religieuse a trouvé des partisans dans toutes les religions, et plus particulièrement dans les écoles de philosophie : elle se rattache au rationalisme. Une autre manière consiste à recommander l'observation des devoirs religieux en vue du bonheur d'une autre vie, et à dire : « Obéissez à Dieu, pour que plus tard il vous récompense ; ne l'offensez pas, pour ne pas encourir la rigueur de ses châtiments. » Les théologiens et les philosophes qui se sont appuyés sur cette base étaient des disciples de la philosophie de l'intérêt ; quelques-uns l'étaient peut-être sans le savoir et sans le vouloir ; leur morale religieuse est empreinte d'un caractère d'égoïsme. Enfin il s'est rencontré des hommes qui ont demandé le fondement de la morale religieuse non pas à la raison ou à l'espoir du bonheur d'une vie future, mais à l'amour de Dieu et à une sensibilité mystique qui concentre en Dieu toutes les affections. Pour ces hommes, l'amour divin est devenu l'unique règle des devoirs religieux. Cette règle est celle pour laquelle plaida Fénélon à la fin du XVIIe siècle, et qui fut entre lui et Bossuet le sujet de la fameuse querelle du quiétisme. Fénélon affirmait que nos devoirs envers Dieu se réduisaient à l'aimer, que c'était là le commencement et la fin de la morale religieuse, et pourvu que cet amour fût exempt de calcul, et qu'il ne fût pas inspiré par l'espoir des récompenses d'un autre monde, pourvu qu'on fût prêt à aimer Dieu au cas même où il devrait, après notre mort, nous plonger dans le néant ou dans les supplices éternels de l'enfer, Fénélon pensait que la religion n'en exigeait pas davantage. Bossuet, au contraire, insistait sur l'espoir du bonheur de la vie future ; il voulait que cette espérance fût présente à l'esprit des masses, pour les retenir dans la route de la piété ; et, suivant l'habitude des esprits pratiques, qui sont surtout frappés de la valeur des doctrines les plus propres au gouvernement des esprits, il estimait bonne et seule chrétienne non pas la doctrine de l'amour désintéressé de Dieu, mais celle de l'amour intéressé, s'il est permis de parler ainsi, de l'amour excité et fortifié par le désir des récompenses que Dieu prépare à ses serviteurs.

C'est de l'opinion de Fénélon que se rapproche celle de Hutcheson, avec cette différence entre l'une et l'autre, que Hutcheson ne prend de la doctrine de Fénélon que ce qui en fait le fond, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Il n'y joint pas les exagérations du quiétisme, telles que cette étrange idée que notre amour pour Dieu doit être entièrement indépendant de la conduite qu'il pourrait tenir plus tard avec nous, et qu'en supposant qu'il nous destinât aux peines éternelles ou au néant, il faut toujours l'aimer et n'aimer que lui. A part ces exagérations, la doctrine de Hutcheson peut être classée avec celle de Fénélon, comme le témoigne la phrase suivante qui a déjà été citée : « Lorsque les hommes approuvent un culte extérieur, ce n'est que dans la persuasion où ils sont qu'il procède de l'amour qu'on a pour la Divinité. » (*Recherche sur l'idée de vertu*, sect. III, § 2.)

Nous avons à juger si cette doctrine, qui a derrière elle de si imposantes autorités dans l'histoire de l'Église, et qui s'accorde si bien avec le système moral de Hutcheson, s'accorde aussi heureusement avec les faits et avec la vérité. Constatons d'abord des cas qui la justifient en apparence : on ne peut pas douter que la plupart des pratiques qui ont pour but d'honorer Dieu ne répondent dans l'âme de ceux qui s'y livrent à un sentiment d'amour divin. Mais la question est de savoir si elles impliquent nécessairement et sans exception ce sentiment. Or il est clair qu'elles ne l'impliquent pas. Nos hommages s'adressent souvent à Dieu, sans qu'il s'y mêle les élans d'une affection mystique. Les hommes n'ont pas tous l'âme tendre de Fénélon et de sainte Thérèse ; et de même qu'ils remplissent certaines obligations sociales par raison et non par attachement, de même ils se soumettent aux pratiques de la religion en vertu de leur foi, sans y être toujours stimulés par un sentiment qui peut ou manquer totalement ou sommeiller au fond de leur âme. Hutcheson s'est donc trompé comme Fénélon, quoiqu'à un degré moindre. Il n'a pas vu que l'idée du devoir, révélée par la raison, est le véritable fondement de la morale religieuse, qu'ainsi le rationalisme est invincible sur ce point ; que l'idée des récompenses de la vie à venir accompagne, en fait et logiquement, l'idée du devoir, et mérite par conséquent de figurer dans la morale religieuse, et que sur ce second point la thèse de Bossuet peut se défendre ; qu'enfin l'amour

divin s'ajoute souvent à l'idée du devoir et du bonheur de la vie à venir, et prête un grand appui à la religion, que dès lors Fénélon a aussi pour lui quelques apparences de raison; mais qu'il y a quelque chose de plus raisonnable que Fénélon, et que Bossuet, et que les rationalistes, c'est le sens commun qui réunit et accepte à la fois, comme étant le complément les unes des autres, ces trois doctrines exclusives.

La doctrine de la bienveillance échoue dans l'explication des devoirs religieux. Voyons si elle est plus heureuse, lorsque Hutcheson, dans un passage que j'ai cité, l'applique aux quatre vertus cardinales. Pour commencer par la tempérance, est-il vrai que ce soit toujours dans un intérêt public que nous nous astreignons à être tempérants? Tout le monde répondra que les hommes qui observent le mieux la tempérance ne songent guère, en l'observant, à se rendre utiles au public. La société d'ailleurs, sauf certaines conjonctures assez rares, n'est pas fort intéressée au plus ou moins de sobriété de chacun de ses membres, quant au profit que les autres peuvent en tirer. J'aurais à faire sur le courage et la prudence les mêmes réflexions que sur la tempérance : ces deux vertus sont quelquefois inspirées par la bienveillance; on met son courage au service d'autrui; on emploie sa prudence à défendre les intérêts soit de la société, soit de quelques personnes qu'on aime; mais souvent aussi, et le plus souvent même, le but et les effets de la prudence ne dépassent pas la sphère individuelle, et dans cette sphère ces deux vertus conservent leur caractère moral. La justice est peut-être des quatre vertus cardinales celle qui paraît le mieux s'accorder avec la théorie de Hutcheson; car elle est essentiellement sociale, au lieu que les trois autres ne sont pas plus sociales qu'individuelles; et, dans une foule d'occasions, elle est accompagnée d'un sentiment de bienveillance; toutefois il s'en faut tellement que la bienveillance fasse le fond de la justice, que, dans certaines circonstances, nous sommes obligés d'être justes aux dépens de nos affections et même aux dépens de l'intérêt du plus grand nombre. La justice ne dérive donc pas de la bienveillance. Sa source est plus haut; elle est dans l'idée d'obligation morale, idée qui, n'ayant rien de commun avec la bienveillance, puisque la bienveillance n'oblige pas, a échappé à Hutcheson, et, en lui échappant, l'a laissé tomber dans une complète méprise sur la nature de la justice et des autres vertus.

Ne nous lassons pas de poursuivre Hutcheson dans tous les détails de son système, et dans tous les raisonnements par lesquels il a tenté de le mettre d'accord avec le sens commun. Dans un passage qui a été cité précédemment, Hutcheson justifie le soin que nous prenons de nous-mêmes par cette raison que, faisant partie du système général des êtres, nous contribuons au bien de ce système par chacun des actes qui font notre bonheur personnel. Suivant la doctrine contenue dans ce passage, l'amour de soi n'est qu'une certaine direction de la bienveillance; c'est la bienveillance se réfléchissant sur l'être qui la conçoit : or, dit Hutcheson, que nous la fassions revenir sur nous-mêmes ou que nous la tournions sur un de nos semblables, elle est également profitable à l'humanité; donc elle ne perd pas plus dans un cas que dans l'autre son caractère moral. Ce raisonnement est évidemment subtil et forcé. Il se présente, à la vérité, des circonstances où nous avons besoin, pour régler notre conduite, de réfléchir à nos rapports avec la société, et de voir si elle n'a pas quelque profit à tirer des avantages que nous aspirons à obtenir; et que ces circonstances soient favorables à l'idée de Hutcheson, c'est ce qui n'est pas douteux. Mais agissons-nous ainsi pour tous les faits de notre vie morale qui se renferment dans le cercle de notre individualité? Sommes-nous obligés, pour justifier à nos propres yeux le soin avec lequel nous veillons sur nos intérêts, de nous rappeler que nous faisons partie de l'humanité, et qu'à ce titre nous la faisons profiter dans un de ses membres du bonheur que nous nous assurons à nous-mêmes? Non; notre raison ne prend pas tant de détours; elle n'a pas recours à toutes ces subtilités pour autoriser dans une certaine mesure l'amour de soi. Elle ne se tourmente pas à transformer cet amour de soi en une espèce de bienveillance. Un philosophe comme Hutcheson peut faire cette ingénieuse transformation : mais l'humanité procède plus simplement et va plus directement au but. Il lui suffit de savoir que le Dieu qui a mis dans nos cœurs les affections bienveillantes et le besoin de nous rendre utiles aux autres, y a mis également le désir de notre propre bonheur, et qu'il tient pour légitimes et raisonnables les efforts innocents que nous faisons pour être heureux. Hutcheson, qui a si bien démontré qu'on ne peut pas ramener la bienveillance à l'amour-propre, aurait dû savoir qu'il est tout aussi impossible de résoudre l'amour-propre dans la bienveillance, et que ce sont là deux tendances distinctes, également soumises à l'appréciation de la raison, pouvant être également morales, sans que l'une des deux ait besoin d'emprunter à l'autre sa légitimité.

La critique n'accomplirait pas entièrement sa tâche si, après avoir blâmé un système qui n'est pas cependant répréhensible sur tous les points, elle ne recherchait pas les causes qui l'ont fait naître et l'ont mis sur une fausse route; cette recherche est un moyen de le mieux approfondir, de le traiter plus équitablement, de le faire servir enfin à l'instruction de ceux qui étudient l'histoire. Je vais appliquer ce mode de critique à la morale de Hutcheson.

Il est probable d'abord que Hutcheson a été induit en erreur par quelques-uns des caractères qu'on découvre dans les idées morales. Ces idées ne sont pas le produit de la réflexion, ni le fruit d'un long travail de notre intelligence; elles naissent en nous spontanément, immédiatement, en présence de ce que nous appelons le bien. Hutcheson a remarqué ce fait; il a vu d'un autre côté que les perceptions sensibles se forment à peu près de la même manière, et sont également antérieures à la réflexion et au raisonnement. Cette ressemblance des unes et des autres l'a frappé; elle lui a fait négliger et méconnaître les caractères bien autrement importants et bien autrement profonds qui appartiennent aux idées morales, sans se retrouver dans les idées sensibles : de là une première raison pour qu'il fût tenté d'assimiler aux sens la faculté morale. Une seconde raison est le crédit dont jouissaient de son temps les doctrines sensualistes, et l'influence qu'elles exerçaient sur son esprit. Il les avait acceptées en les modifiant et en les mitigeant; elles l'ont porté à penser avec Locke et son école que la raison est tout entière dans le raisonnement, et que toutes les idées primitives et immédiates nous viennent des sens et de la perception interne; et alors voici ce qui est arrivé : Hutcheson, ne pouvant pas rendre compte par le raisonnement des notions morales qui sont immédiates et primitives, et ne pouvant pas non plus, en sa qualité de sensualiste, les attribuer à la raison intuitive, les a rapportées à un sens particulier, qu'il a nommé le sens moral. Cette hypothèse, dont j'ai démontré la fausseté, trouve pourtant une excuse dans ce fait très-exact observé par Hutcheson, que l'idée du bien est primitive et non dérivée, spontanément conçue et non pas fournie par la réflexion, ce qui, sous certains rapports, la rapproche des idées sensibles.

Une cause qui a jeté Hutcheson dans une autre erreur, en lui laissant croire que la bienveillance est une condition indispensable de la vertu, c'est la coincidence fréquente des motifs bienveillants de nos actions et des motifs moraux. J'ai tant parlé déjà de cette coincidence que je n'ai pas besoin d'y revenir longuement. Je me borne à rappeler que l'instinct de la bienveillance et la faculté morale se réunissent souvent pour nous conseiller la même conduite; mais je rappelle aussi que cette harmonie des affections et de la raison n'est pas un fait général, et que l'impulsion des unes et la direction que l'autre nous impose se contrarient de temps en temps. Hutcheson n'a pas aperçu ce désaccord; il n'a songé qu'à une chose, à l'accord et à la coincidence habituelle des deux motifs; voilà ce qui lui a fait supposer que chacune de nos déterminations morales contient une intention bienveillante, supposition mêlée de vrai et de faux, puisqu'elle s'appuie sur des faits très-réels et très-nombreux, et qu'elle est démentie par quelques autres faits qui sont tout aussi réels et dont un seul suffirait pour la renverser.

Une dernière cause d'erreur pour ce philosophe paraît avoir été l'illusion que lui fit une doctrine morale, qui avouait hautement le désintéressement de la vertu, en en plaçant la source dans un des principes les plus désintéressés de notre nature, dans la bienveillance. Cette doctrine devait séduire une âme généreuse et antipathique à l'égoïsme, comme celle de Hutcheson; elle était faite en même temps pour attirer son intelligence; car elle s'accordait avec le sens commun, en affirmant que la vertu est désintéressée; et elle pouvait d'ailleurs rapporter les actes vertueux à un mobile instinctif, sans choquer ce même sens commun, qui ne s'inquiète guère de la question métaphysique de savoir si la source de la moralité de nos actes est dans l'instinct ou dans la raison. Il est donc tout simple que Hutcheson ait adopté la théorie morale de la bienveillance. Cherche-t-on en quoi consiste ici sa méprise? Voici ce qu'on trouve : deux remarques de Hutcheson sont vraies : l'une, que le principe de la morale n'est pas intéressé; l'autre, que les affections bienveillantes ne sont pas intéressées non plus. Ce qui cesse d'être vrai, c'est de dire que le désintéressement de la bienveillance et le désintéressement moral ne font qu'un. Cette assertion est fausse pour deux raisons : la première, c'est que la moralité humaine étant nécessairement désintéressée et n'impliquant pas toujours la bienveillance, il en résulte que le désintéressement moral ne saurait être identique au désintéressement de la bienveillance, puisque l'un est souvent séparé de l'autre; la seconde raison, c'est que ces deux espèces de désintéressement sont réellement très-loin de se ressembler. Outre leur différence d'origine, l'un provenant de la sensibilité et l'autre de l'intelligence, ils présentent une autre différence, très-profonde, qui tient à ce que l'un est beaucoup moins méritoire que l'autre; ou, pour parler plus exactement, l'un n'est pas méritoire, tandis que l'autre l'est. Quelle estime, quels éloges peut-on revendiquer, quand on se laisse aller sans réflexion et presque involontairement à la pente des affections bienveillantes? On a l'honneur de n'être pas égoïste; mais il ne s'ensuit pas qu'on soit moral, et l'on ne pratique pas encore le vrai désintéressement. Celui-ci consiste à faire le bien en le voulant et en sachant qu'on le veut, il ne suppose rien de personnel, au lieu que le désintéressement des affections suppose toujours quelque chose qui nous est personnel par le fait de la satisfaction des penchants de notre nature. Enfin, c'est si bien dans la vertu qu'est le type et la réalisation la plus complète du désintéressement, que souvent elle nous fait un devoir d'immoler nos affections comme la plus haute preuve de désintéressement que nous puissions donner. Il n'est donc

pas permis d'identifier le principe désintéressé des actes vertueux avec le principe désintéressé des actes bienveillants. Mais, je le répète, cette identification qu'on peut reprocher à Hutcheson semble lui avoir été suggérée par deux observations très-justes qu'il a faites, l'une sur le caractère des affections bienveillantes, l'autre sur le caractère de la vertu; et la justesse de ces deux observations appelle l'indulgence sur l'inexactitude de la conclusion qu'il en a tirée.

J'ai longuement exposé, j'ai critiqué, soit en elles-mêmes, soit dans leurs applications, j'ai enfin considéré dans leur source et dans leurs causes probables les idées générales qui servent de base à la morale de Hutcheson. Les chapitres où il développe ces idées, dans son livre intitulé: *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, sont suivis de quelques autres chapitres consacrés à l'économie politique et à la politique. La première de ces sciences, qu'il ne faut pas confondre avec celle que Hutcheson traite sous le nom d'art économique, ou art d'administrer les sociétés domestiques, occupe peu d'étendue dans son livre. Elle est renfermée tout entière dans un chapitre intitulé: *De la valeur des choses*, que je vais analyser brièvement.

Hutcheson commence par dire que les échanges qui se pratiquent entre les hommes amènent la nécessité de fixer la valeur des objets, et que cette valeur dépend de la propriété qu'ils ont de nous être utiles ou de servir à nos plaisirs. Il énumère ensuite les circonstances qui élèvent ou abaissent cette valeur. Ces préliminaires le conduisent à expliquer comment, pour faciliter les échanges et pour éviter beaucoup de difficultés et d'embarras matériels, on a senti le besoin d'inventer une valeur qui fût la mesure et la représentation de toutes les autres. Il indique les conditions que cette valeur doit remplir pour convenir à sa destination: « Il faut, dit-il, qu'elle soit attachée à une chose de peu de poids et facilement transportable, qui ne soit pas exposée à se détruire promptement ni à se détériorer beaucoup par l'usage, qui puisse enfin se diviser sans inconvénient; l'or et l'argent réunissent ces qualités, et c'est là ce qui les a fait adopter chez les nations civilisées comme la mesure de toutes les autres valeurs. »

Le reste du chapitre de Hutcheson n'est composé que de réflexions sur la monnaie, sur le droit de la frapper, sur les causes des variations du prix de la monnaie, sur le danger de l'altérer, etc. Ces réflexions, ainsi que les précédentes qui touchent au même sujet, sont trop abrégées pour offrir beaucoup d'intérêt. J'ai dû pourtant les mentionner pour une double raison, parce que Hutcheson a été le maître d'Adam Smith, l'un des plus grands économistes du dernier siècle, et parce qu'il paraît avoir donné aux Écossais, ses successeurs, l'exemple d'introduire l'économie politique dans l'enseignement de la philosophie.

La politique de Hutcheson vaut mieux que son économie politique. Pour en bien saisir l'esprit, il faut se remettre sous les yeux les circonstances qui influèrent sur les idées politiques de l'auteur. Il vivait au milieu d'un peuple qui avait prêté à la première révolution anglaise un appui précieux, et qui depuis avait conservé, sous des gouvernements très-divers, son amour de l'indépendance; on comprend dès lors qu'il a dû aisément partager les opinions libérales qui régnaient autour de lui. D'autre part, Hutcheson par la direction de sa philosophie tout entière était l'adversaire de Hobbes. Celui-ci s'était fait l'apôtre du despotisme; persuadé que les hommes n'ont pas dans leur conduite d'autre mobile que l'intérêt, et que sans la présence de la force publique qui les effraye, ils se feraient entre eux une guerre continuelle, il avait vanté la tyrannie comme le gouvernement le plus propre à les protéger contre leur commun égoïsme. Quoique cette doctrine de Hobbes n'eût presque pas rallié de partisans, elle avait fait un tel bruit et un tel scandale que beaucoup de philosophes distingués entreprirent de la réfuter; et longtemps les moralistes et les publicistes de l'Angleterre et de l'Écosse se regardèrent comme obligés de protester contre ce honteux système. Les uns l'attaquèrent ouvertement, comme Cumberland; les autres, sans nommer l'auteur et indirectement, comme Shaftesbury et Hutcheson. Il est évident pour quiconque prend la peine de mettre en regard les questions que traite Hobbes et que reprend après lui Hutcheson, et les solutions tout à fait contraires admises par l'un et par l'autre, que le philosophe écossais fut dans ses recherches politiques, comme il avait été dans ses recherches morales, sous l'empire des préoccupations que l'apparition d'une scandaleuse doctrine avait excitées dans l'esprit de plusieurs personnages célèbres de ce temps. La haine des opinions de Hobbes et l'influence des traditions de liberté qui se conservaient en Écosse depuis la première révolution anglaise et que la seconde révolution y avait réveillées, furent donc, indépendamment de la lecture des écrits de Locke et peut-être de Sidney sur le gouvernement, les deux principales causes de la tendance politique de Hutcheson.

La première question qu'il se pose est celle de l'origine de la société civile, question par laquelle avait débuté Hobbes et qu'il avait résolue en niant la fameuse maxime: « L'homme est un être naturellement fait pour la vie civile. » Hutcheson rétablit la vérité de cette maxime. En cela il a raison. Malheureusement il commet une grande faute en prenant pour son point de départ la question de l'origine des sociétés politiques. Ce n'est pas par celle-là qu'il devait commencer; et en général ce n'est pas au commencement, mais au terme de la science qu'il faut placer les ques-

tions d'origine. Il est plus logique et plus sûr d'étudier d'abord l'état actuel d'une chose pour en tirer, s'il est possible, des conjectures sur son état primitif, que d'étudier d'abord son état primitif, pour arriver ensuite, en forme de conclusion, à une théorie sur son état actuel. Quand on aborde directement et sans autre préparation la question de l'origine des sociétés, on s'expose à deux inconvénients : on s'engage dans une question profondément obscure, sur laquelle l'histoire ne dit rien, et qui est à peu près insoluble tant qu'on ne l'entoure pas des lumières qu'on pourrait recueillir de la solution de quelques autres questions ; et en second lieu on court risque de faire rejaillir sur toute la science les conséquences de l'erreur qui aurait été commise au début. Hutcheson a donc fait ici une faute très-grave de méthode. Ce n'est pas la seule : il discute, dans le cours de ses dissertations politiques, le problème de la meilleure forme de gouvernement ; or ce problème en suppose un autre, celui de la destinée de la société qu'il s'agit de gouverner. Si on n'a pas résolu cet autre problème, et qu'on ignore la destinée de la société, il est déraisonnable de se demander quel est le meilleur gouvernement applicable à cette société ; car un gouvernement n'est pas autre chose qu'un moyen d'aider et de guider les peuples dans la poursuite du but vers lequel Dieu leur a dit de marcher, et il est clair que dans l'ignorance du but on ne peut pas déterminer le moyen. Voilà donc encore deux problèmes subordonnés l'un à l'autre. Hutcheson a-t-il tenu compte de cette subordination ? Il ne paraît même pas avoir soupçonné la difficulté que j'indique ; et quoiqu'il commence par fixer le but de la société, qui est selon lui l'intérêt de tous, avant de décider quel est le meilleur des gouvernements, c'est-à-dire le meilleur moyen d'arriver à ce but, on peut cependant lui reprocher de n'avoir pas assez nettement délimité et de n'avoir pas rangé dans un ordre qu'il aurait justifié les deux problèmes de la destinée et du gouvernement des sociétés politiques.

Je rentre, après cette digression, dans l'examen des solutions proposées par Hutcheson. Il dit que le but des sociétés politiques est l'utilité commune. « Les États sont des sociétés d'hommes libres réunis sous un seul gouvernement pour l'utilité commune de tous. » (*Philos. mor. instit. compend.*, l. III, c. 4.) Je ne sais si cette définition n'est pas conçue dans des termes beaucoup trop vagues, et qui se prêteraient aisément à toutes les interprétations possibles, et à la justification des doctrines les plus opposées. Ce que Hutcheson a voulu dire et qui est fort raisonnable, c'est que les États ne doivent pas être administrés au profit d'un homme ou d'une classe d'hommes, mais au profit de tout le monde. Malheureusement il a si peu expliqué ce qu'il entendait par l'utilité générale, que sa définition du but et de la destinée des sociétés reste assez insignifiante et n'a pas de valeur scientifique.

Hutcheson devient plus net lorsqu'il arrive à la question de savoir quel est le gouvernement le plus capable d'assurer l'accomplissement de la destinée d'une nation. Il distingue deux espèces de gouvernements, les uns dont la forme est simple, les autres qui sont mixtes ou composés ; et à l'exemple de la plupart des publicistes qui ont écrit sur ces matières, il compte trois formes simples de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Est-ce à l'une des trois que Hutcheson donnera la préférence ? Non ; il met en balance les inconvénients et les avantages de chacune, et reste convaincu que les premiers l'emportent sur les seconds. Et comme en réunissant ces trois formes et en les tempérant l'une par l'autre, il croit qu'on peut conserver les avantages de chacune d'elles en se débarrassant de leurs inconvénients les plus graves, il conclut à l'établissement au sein de la société d'un pouvoir mixte, à la fois monarchique, aristocratique et démocratique. La constitution politique décrite par Hutcheson n'est pas très-éloignée de ressembler à la constitution anglaise, sauf quelques notables différences qui honorent l'esprit libéral du philosophe écossais. « Il faut, dit-il, confier à un conseil populaire, composé des délégués de la nation, qui seront toujours fidèles et rarement imprudents, les parties les plus importantes de la souveraineté. Ce sera donc ce conseil qui donnera sa sanction aux lois, et qui statuera sur les affaires les plus graves. D'un autre côté, il faut aussi qu'il y ait un sénat, dont les membres, d'ailleurs peu nombreux, seront nommés par le peuple : ce seront des hommes dont la prudence et la probité politique auront été longtemps éprouvées dans le maniement des affaires publiques : ils auront à discuter les lois et les intérêts de l'État, en soumettant leurs décisions au conseil populaire ; de telle façon pourtant qu'il ne se fasse rien de très-important sans la participation du sénat... Enfin, pour parer aux périls subits et inopinés, et pour expédier secrètement et promptement les affaires, il est nécessaire d'instituer un pouvoir royal ou dictatorial, qui n'ait pas cependant d'autre fondement que les lois elles-mêmes, et qui soit chargé de décider la paix et la guerre, de maintenir les lois et d'administrer. » (*Phil. mor. inst. comp.*, l. III, c. 6.)

Hutcheson ne reconnaît pas aux dépositaires de la souveraineté d'autres titres ni d'autres droits que ceux qu'ils tiennent de la volonté du peuple, qui les a pris pour chefs. « Ceux qui sont investis du commandement suprême, dit-il, n'ont que le pouvoir et les droits qui leur ont été conférés par les décrets primitifs du peuple. » (*Ibid.*, c. 7.) Dans un autre

endroit, au chapitre 5, il soumet l'établissement du pouvoir civil à la réalisation de trois conditions : 1° un pacte de tous les citoyens entre eux, par lequel ils conviennent de se réunir en un seul peuple sous un seul gouvernement; 2° un décret du peuple qui règle la forme et le mode du gouvernement, et qui désigne des chefs; 3° un contrat entre les chefs désignés et le peuple. Il ne reste donc aucun doute sur l'opinion de Hutcheson relativement à l'origine et aux titres de la souveraineté; il la fait sortir et dépendre de la volonté populaire; aussi est-il plein de dédain pour les publicistes qui ont imaginé de présenter la royauté soit comme une imitation de la puissance paternelle, soit comme un droit qu'on tiendrait de Dieu même, soit comme un patrimoine dont on pourrait disposer à volonté. « Parmi les chefs des États, il n'en est aucun, dit-il, qui ait engendré son peuple; et quand même il y en aurait un, il ne pourrait transmettre à son héritier le pouvoir paternel pour que cet héritier l'exerçât sur des frères adultes; en conséquence, ce n'est pas de la puissance paternelle qu'il faut faire dériver la puissance civile. D'un autre côté, Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, et pour régler le mode et les limites du pouvoir. » (*Phil. mor. Inst. comp.*, l. III, c. 5.) « Presque tous les écrivains qui prétendent que les royaumes sont des espèces de patrimoines qu'un roi peut à son gré aliéner ou diviser, supposent qu'on les acquiert par la victoire. Or ce que j'ai dit prouve assez que la victoire ne donne aucun droit d'usurper un royaume. En admettant même qu'un peuple menacé par un cruel ennemi se donnât tout entier à un peuple plus puissant, sous la seule condition d'être protégé contre la calamité qu'il redoute, cette convention même ne convertirait pas un royaume en patrimoine. » (*Ibid.*, c. 7.)

Il est facile de deviner, par tout ce qui précède, comment Hutcheson résout la fameuse question de savoir s'il est permis de résister par la force ouverte au chef de l'État dans certaines circonstances. Cette question, que Hobbes avait tranchée en soutenant que la résistance des sujets au souverain n'est jamais permise, Hutcheson la résout dans un sens contraire, dans le sens de ses principes et des glorieuses traditions de son pays. Toutefois, il veut qu'avant de s'insurger contre le pouvoir, on regarde longtemps aux conséquences de l'entreprise dans laquelle on se jette, et qu'on examine avec soin si les dangers de la tyrannie, dans une circonstance donnée, sont assez grands pour qu'on puisse s'en délivrer au prix des malheurs qu'entraîne une révolte. Il dit, au chapitre 7 de l'ouvrage déjà cité : « Le peuple peut défendre ses droits par la force contre ceux qui le gouvernent. Si ceux dont l'autorité est circonscrite par les lois envahissent les droits que le peuple s'est réservés en leur déférant l'autorité suprême, il est évidemment permis au peuple d'employer la force pour soutenir ses droits. Bien plus, l'emploi de la force est juste même contre des chefs dont l'autorité est absolue et n'est circonscrite par aucune loi, du moment que, se dépouillant des sentiments qui conviennent à des citoyens, ils essayent de se rendre maîtres souverains, en tournant toutes choses au profit de leurs passions et de leur intérêt privé auquel ils sacrifient l'intérêt public... A la vérité, dans ces graves circonstances, il faut peser toutes choses avec beaucoup de circonspection; il ne faut pas, à propos de quelques torts ou de quelques erreurs légères des gouvernants..., lancer les citoyens dans les guerres civiles qui sont souvent les plus cruelles de toutes. Mais lorsqu'il n'existe pas d'autre moyen de sauver un peuple, et que des actes de ruse et de perfidie ont fait perdre aux gouvernants tous leurs droits à l'autorité suprême, on a raison d'employer la force pour les détrôner. » (*Phil. mor. Inst. comp.*, l. III, c. 7.)

Tout le monde peut admettre, dans cette mesure et avec ces réserves, la théorie de Hutcheson sur la légitimité de la rébellion. Toutefois, avant de se prononcer sur cette difficile question, dont il est presque impossible de donner une solution précise qui puisse guider les hommes au moment d'une crise révolutionnaire, Hutcheson aurait bien fait de s'arrêter sur le problème des garanties réciproques des gouvernants et des gouvernés, et de fixer le système de ces doubles garanties sans lesquelles les peuples et les gouvernements sont sans cesse exposés à des bouleversements. Il ne suffit pas de déterminer approximativement et en termes généraux la forme d'une constitution politique, et de dire qu'elle sera mixte et composée de trois éléments, l'aristocratie, la démocratie et la monarchie. Il faut aussi régler soigneusement et avec une prévoyance infinie les rapports de ces trois éléments, en prévenir les collisions, en assurer l'harmonie. C'est ce que Hutcheson n'a presque pas fait, et c'est pourtant ce qu'il aurait dû faire pour que la révolte, qui est un moyen légitime à l'égard des mauvais gouvernements, ne devînt jamais nécessaire à l'égard de celui qu'il proposait d'instituer.

La politique de Hutcheson ne manque pas, comme on voit, de lacunes et de défauts. L'auteur semble avoir pris, parmi les idées politiques qui avaient cours de son temps, celles qui s'accordaient le mieux avec sa raison et la générosité de ses sentiments. Mais il ne les a pas élaborées ni ramenées à ces formes scientifiques et à cet appareil méthodique qu'exige la philosophie. Quelle différence entre le caractère profondément philosophique des discussions de quelques philosophes anciens, d'Aristote et de Platon, par exemple, sur la politique, et le caractère un peu superficiel des théories de Hutcheson sur le même sujet!

Toutefois, il ne faut pas se rendre trop sévère par la comparaison d'un philosophe moderne avec ces illustres modèles de l'antiquité, ni oublier que Hutcheson, quand même il serait resté fort au-dessous de sa tâche, donnait cependant un utile exemple à ses successeurs, en leur apprenant à ne pas s'effrayer de l'application de la philosophie à la politique.

J'ai fini l'exposition et la critique de l'esthétique, de la morale, de l'économie politique et de la politique de Hutcheson. S'il fallait, en terminant, désigner dans l'œuvre de ce philosophe ce qui a été fécond pour l'avenir, ce qui a pu accélérer les progrès de la philosophie en Écosse, je me bornerais aux points suivants :

D'abord le système de Hutcheson, quoiqu'il appartienne encore à l'école sensualiste, est cependant une première protestation contre le sensualisme exagéré qui était sorti et qui devait sortir de plus en plus des principes de Locke. Hutcheson enseigne à la vérité que toutes nos idées viennent des sens; mais en même temps il constate avec le plus grand soin et la plus parfaite exactitude, que quelques-unes de ces idées ne peuvent venir des sens physiques; et c'est alors qu'il imagine, pour expliquer la présence de la notion du bien et de celle du beau dans l'intelligence humaine, deux sens d'une nouvelle espèce. Or cette hypothèse, qui rattache encore Hutcheson au sensualisme, n'est cependent sensualiste que de nom. Les sens du beau et du bien ne sont des sens que parce qu'il plaît à Hutcheson de leur appliquer cette désignation. Mais au fond, et en dépit des noms, en dépit du respect très-sincère de Hutcheson pour la philosophie de Locke, il répudie évidemment cette philosophie en admettant un ordre de faits et de facultés ignorés d'elle, et par là il donne le signal des attaques dont elle a été l'objet quelques années plus tard. Les dénominations de sens du beau et de sens du bien adoptées par Hutcheson, ne sont pas toujours restées dans la philosophie écossaise, et il eût été fâcheux qu'elles y restassent. Mais ce qui s'y est conservé, c'est la chose même que ces noms cachaient, c'est un certain nombre d'observations sur un côté de la nature de l'homme qui, ne peut s'expliquer par la doctrine sensualiste, et qui, par conséquent, accuse de fausseté cette doctrine. Hutcheson a donc involontairement porté le premier coup à la philosophie de Locke, et il a préparé les coups plus nombreux et plus graves qu'elle a essuyés après lui ; c'est un véritable service qu'il a rendu à la science.

En outre, et sans faire à Hutcheson l'honneur immérité de supposer qu'il a toujours été très-fidèle à la méthode d'observation, on doit cependant reconnaître qu'il a beaucoup observé, quoique dans un cadre assez restreint. Son esthétique et sa morale abondent en remarques aussi exactes qu'ingénieuses. On ne doit pas oublier non plus que, tout en adoptant des hypothèses erronées, ce qui est le sort presque inévitable de la faiblesse humaine, il a fait la guerre à l'esprit d'hypothèse; il a combattu, entre autres théories hypothétiques, celles de Descartes. Il n'a donc pas été sans influence sur la direction sage et circonspecte suivie par Reid à la fin du XVIIIe siècle ; et c'est encore un des titres qui le recommanderont aux yeux de ceux qui aiment la philosophie écossaise.

Enfin, qui est-ce qui a mieux représenté que Hutcheson parmi les philosophes écossais, et qui a mieux fait passer dans ses écrits cet amour de la vertu et ces instincts philanthropiques qui sont un des beaux souvenirs attachés à la mémoire de ces philosophes? Il a coloré ses principaux ouvrages des nobles sentiments de son âme ; il a imprimé à la philosophie une certaine teinte morale que ses successeurs se sont gardés de lui faire perdre. Je n'ai cité jusqu'ici de Hutcheson que les passages qui pouvaient m'aider à retrouver les grands linéaments de son système ; j'ai laissé de côté plusieurs pages qui renferment les plus magnifiques réflexions morales, et qui seraient propres à faire voir quel goût de la vertu respire dans ses écrits : qu'il me soit permis d'y revenir un instant, et d'ajouter comme un dernier trait à l'esquisse que j'ai tracée, la citation suivante qui terminera cette leçon :

« L'héroïsme est de tout état.

« Les raisonnements précédents me fournissent une conséquence capable de combler de joie tous les hommes, même ceux qu'on estime les plus abjects : C'est que nul état extérieur de la fortune, nul désavantage involontaire ne peuvent empêcher aucun mortel d'aspirer à la vertu la plus héroïque. Car, quelque petite que soit la part de bien public qu'un homme procure, il suffit, pour rendre sa vertu aussi grande qu'elle puisse être, qu'elle soit proportionnée à ses facultés. Le souverain, l'homme d'État, le général d'armée ne sont pas les seuls qui aient droit d'aspirer au véritable héroïsme, quoiqu'ils soient les seuls dont la réputation intéresse tous les âges et toutes les nations. Un commerçant honnête homme qui réunit en lui l'homme généreux, le conseiller prudent et fidèle, le voisin charitable, l'époux tendre, le parent affectionné, le compagnon paisible, le protecteur zélé de mérite, l'arbitre circonspect des querelles et des débats, le conciliateur de l'union et de la bonne intelligence entre les personnes de sa connaissance, nous paraîtra aussi estimable qu'aucun de ceux dont l'éclat extérieur éblouit les ignorants au point de les leur faire regarder comme les seuls héros vertueux, si l'on fait attention qu'il s'acquitte de tous les bons offices que son état lui permet de rendre aux autres. » (*Rech. sur l'idée de vertu*, section III, dernier paragraphe.)

En lisant ces réflexions qui doivent en effet « com-

bler de joie tous les hommes, » n'est-on pas tenté d'oublier quelques-unes des erreurs de doctrine, quelques-uns des vices de méthode que j'ai signalés dans la philosophie de Hutcheson ?

QUATRIÈME LEÇON.

Polémique de Price et de Smith contre Hutcheson.— Biographie de Smith.— Ses ouvrages.— Faits sur lesquels repose sa théorie morale.— Il explique toutes les idées morales par la sympathie.— Ce que deviennent dans son système la bienfaisance, la justice, et les différentes vertus.— Applications psychologiques de la doctrine de la sympathie.

La morale de Hutcheson rencontra dans le siècle dernier deux célèbres contradicteurs, Richard Price, philosophe anglais, et Adam Smith, philosophe écossais. Comme l'histoire de la philosophie de Price est en dehors de l'objet de ce cours, je ne dirai que peu de mots de la critique très-remarquable qu'il dirigea contre Hutcheson, après quoi je passerai à l'examen de la doctrine de Smith.

Price publia en 1758 un livre écrit en anglais, qui porte pour titre : *Revue des principales questions et difficultés de la morale, principalement de celles qui concernent l'origine et la nature de nos idées de vertu.* Dans ce livre, il reconnaît, avec Hutcheson, que l'idée que nous avons du bien moral est simple et irréductible, et qu'elle ne nous vient pas des sens physiques. Vient-elle d'un sens particulier qui s'appellerait le sens moral? C'est ce que Hutcheson avait avancé, et ce que Price lui conteste. Il existe en nous, dit Price, deux grandes classes d'idées; les unes qui se rapportent par leurs caractères soit aux sens, soit à la réflexion, enfin aux opérations de l'esprit, dont l'ensemble constitue ce qu'on est convenu d'appeler l'expérience; les autres qui sont revêtues de caractères opposés, et qui ne peuvent être attribuées qu'à une faculté spéciale et supérieure de l'intelligence, à la raison intuitive. Dans laquelle de ces deux classes d'idées faut-il ranger la notion du bien? Price démontre qu'elle ne peut rentrer dans la classe des idées fournies par l'expérience, ni par conséquent émaner d'une faculté empirique telle que le sens moral. Elle fait donc partie de cet autre groupe d'idées que nous révèle la raison intuitive; et du moment qu'on la suppose révélée par la raison, les caractères qui la distinguent trouvent d'eux-mêmes leur explication. Aussi Price les admet-il et les explique-t-il aisément, sans tomber dans les embarras et les sophismes où Hutcheson avait été entraîné par la nécessité de concilier quelques-uns de ces caractères avec son hypothèse d'un sens moral.

L'argumentation de Smith n'est pas aussi profonde que celle de Price, et la dissidence de ses opinions et de celles qu'il combat n'est pas aussi tranchée. J'exposerai et je critiquerai la morale de Smith avant de parler de sa polémique contre Hutcheson. Je commence par tracer rapidement les traits principaux de sa vie.

Adam Smith naquit en Écosse, à Kirkaldy, en 1723; ses biographes racontent qu'il montra de bonne heure du goût pour l'étude, et une force extraordinaire de mémoire. Il suivit les cours de l'université de Glascow, de 1737 à 1740. Il y entendit les leçons de Hutcheson, qui exerça sur la direction de ses idées beaucoup d'influence, et dont il ne parlait jamais plus tard qu'avec une sincère admiration. De Glascow il passa à Oxford, où il demeura sept ans; en 1748, il alla se fixer à Édimbourg, et y donner des leçons publiques de rhétorique et de belles-lettres. On l'avait d'abord destiné à l'état ecclésiastique; mais, soit qu'il en fût détourné par ses penchants, soit que les études sérieuses auxquelles il s'était livré sur les langues, la littérature, la philosophie, l'histoire et les sciences naturelles, lui laissassent l'espérance de faire un chemin brillant dans le monde comme professeur et comme écrivain, il préféra la carrière de l'enseignement à celle de l'Église, et n'eut pas à regretter son choix. En 1751, il obtint, dans l'université de Glascow, la chaire de logique, et, l'année suivante, celle de philosophie morale, illustrée récemment par Hutcheson, et que Craigie, le successeur immédiat de cet homme célèbre, n'avait occupée que pendant peu d'années. J'aurai tout à l'heure occasion de parler des matières qui composèrent l'enseignement de Smith durant les treize ans qu'il professa la philosophie morale à Glascow. Voici un passage, écrit par un de ses disciples, qui peut faire juger du succès qu'il eut dans sa chaire : « Les talents de M. Smith ne paraissaient nulle part avec autant d'avantage que dans l'exercice de ses fonctions de professeur... Aussi sa réputation jeta le plus grand éclat, et attira à l'université une multitude d'étudiants animés uniquement du désir de l'entendre. Les objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode, et ses opinions le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même souvent des objets d'imitation. » (*V.* la notice de D. Stewart sur Smith.) En 1763, il reçut l'invitation d'accompagner le duc de Buccleugh dans ses voyages. Il partit après s'être démis de sa place de Glascow, fit à Paris un long séjour, et y vit le parti philosophique et les économistes, entre autres Turgot et Quesnay, avec lesquels il se lia d'amitié. De retour en Angleterre, il passa

dix ans à Kirkaldy, achevant d'amasser et de coordonner les matériaux de son grand ouvrage d'économie politique, qu'il fit paraître en 1776. Les douze dernières années de sa vie s'écoulèrent à Édimbourg, où il avait été nommé commissaire des douanes. Il mourut en 1790.

Pour se faire une idée nette du cadre dans lequel on peut distribuer les diverses productions du génie de Smith, il faut connaître les divisions de son cours de philosophie morale. Les objets les plus variés en formaient la matière. Une première partie comprenait la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, ainsi que la recherche des facultés de l'esprit humain, qui sont le principe des idées religieuses. Une seconde partie roulait sur la morale, une troisième sur l'examen des principes moraux qui se rapportent à la justice, et sur l'histoire des progrès de la jurisprudence; une quatrième sur l'économie politique. De ces quatre parties de l'enseignement de Smith, deux sont passées dans ses ouvrages; c'est la seconde et la quatrième, la morale et l'économie politique. Le grand ouvrage de morale de Smith est intitulé : « *Théorie des sentiments moraux* ou *Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, ensuite sur leurs propres actions.* » Il fut publié en 1759, et traduit de l'anglais en français par madame de Condorcet, à la fin du siècle dernier. Son livre d'économie politique, qui a été traduit également en français, porte pour titre : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* » Smith n'a rien laissé sur la première et la troisième partie de son cours, l'une relative à la théodicée, l'autre aux fondements de la justice et à l'histoire de la jurisprudence : on sait seulement par les récits de ses amis, et par lui-même, qu'il avait toujours compté publier la troisième partie. Il en faisait la promesse au public en 1759, à la fin de sa *Théorie des sentiments moraux*, et, trente ans plus tard, il la renouvelait dans l'Avertissement de la dernière édition qu'il donna de ce livre. On peut conjecturer que la composition de sa théorie de la jurisprudence était assez avancée au moment de sa mort, et qu'elle remplissait une grande partie des manuscrits qu'il fit brûler pendant sa dernière maladie, et dont on n'a jamais su exactement le contenu. L'impossibilité où fut Smith de terminer et de publier ce travail, qui convenait à la vocation particulière de son talent, doit être considérée comme un véritable malheur pour le monde savant. Quant à la théodicée, il y a beaucoup d'apparence qu'elle n'avait jamais attiré très-vivement son attention, et qu'elle n'était pas classée parmi ses projets de publications prochaines. L'esprit délicat et observateur de Smith n'était peut-être pas aussi bien fait pour les hautes spéculations de la théodicée que pour les observations pratiques dont il a enrichi l'économie politique et la morale; outre que sa liaison intime avec Hume et son extrême admiration pour ce personnage pouvaient bien avoir introduit des germes de doute dans son intelligence; et ce n'est pas le doute qui fait les bons théologiens. Smith est aussi l'auteur de plusieurs opuscules sur le langage, sur l'histoire de l'astronomie, sur la nature de l'imitation à laquelle se livrent certains arts, et sur divers autres sujets; ces écrits ne sont certainement pas indignes de sa réputation; je ne sais cependant s'ils répondraient entièrement à l'opinion qu'on s'en ferait après avoir lu la *Théorie des sentiments moraux*, et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* C'est en définitive sur ces deux monuments que la gloire de Smith repose. Le renom qu'ils lui valurent de son vivant dut lui paraître le fruit le plus précieux d'une vie qu'il avait consacrée presque tout entière au travail, et ensevelie si longtemps dans la retraite.

La *Théorie des sentiments moraux* renferme à peu près toute la philosophie de Smith. Cette philosophie se réduit à un système de morale que je vais exposer et que Smith, dans son livre, a entouré de remarques psychologiques du plus grand intérêt. Voici les faits qui lui ont servi de point de départ.

Le premier est cette tendance que nous avons tous à partager les joies ou les souffrances, les sentiments divers, enfin la manière d'être les uns des autres. Rien de plus visible, ni de plus anciennement constaté que ce penchant de l'âme humaine :

« Ut ridentibus arrident, ità flentibus adflent
« Humani vultus . . . . »

« Un visage qui sourit nous fait sourire, et des yeux en pleurs nous font pleurer. » Cette disposition à reproduire en nous les phénomènes sensibles que nous voyons se manifester dans un de nos semblables, s'étend à une multitude d'émotions et de passions, et non-seulement aux émotions et aux passions réelles, mais encore à celles qu'invente notre imagination. Les larmes que nous versons à la vue des malheurs d'un héros de roman et de théâtre en sont la preuve. Smith fait remarquer toutefois que cet accord de notre sensibilité et de celle d'autrui qui va jusqu'à nous faire compatir à des infortunes imaginaires, ne se reproduit pas dans tous les cas possibles. Certaines passions, par exemple les passions haineuses, ne causent à ceux qui en ont le spectacle qu'un mouvement d'éloignement et de dégoût. Il faut donc reconnaître, à côté de la tendance sympathique qui nous porte à nous mettre à la place des autres et qui nous fait entrer de moitié dans leurs sentiments, une autre tendance dont les effets sont directement opposés; celle-ci se nomme l'antipathie.

Smith observe en outre que, toutes les fois que nous sympathisons avec nos semblables, cette circonstance nous procure ainsi qu'à eux une émotion agréable. Nous aimons à nous trouver en harmonie de sentiment avec les autres hommes; et, que leur situation soit heureuse ou malheureuse, la part que nous y prenons nous fait éprouver une joie intérieure qui adoucit et compense, si c'est avec un malheur que nous sympathisons, ce qu'il y a de pénible alors dans l'objet de notre sympathie. C'est surtout quand nous sommes témoins d'une passion généreuse, que nous sentons fortement le plaisir de la partager; la facilité avec laquelle nous nous pénétrons de cette passion nous réjouit : nous serions mécontents de nous-mêmes, si nous étions trop lents à en ressentir le contre-coup sympathique. De son côté, celui à qui s'adresse notre sympathie est heureux de la recueillir. Il serait inquiet et mal à l'aise, si l'on ne s'associait pas, autour de lui, à ses joies ou à ses peines. La sympathie qu'on lui témoigne lui rend les unes plus douces et les autres moins amères. Quant à décider si l'harmonie qui s'établit, dans certaines circonstances, entre la sensibilité d'un homme et la sensibilité d'un autre, a plus de charme pour celui des deux qui communique à l'autre son émotion, ou pour celui qui l'éprouve sympathiquement, c'est une question à peu près impossible à résoudre.

A ces faits, Smith en ajoute un troisième : c'est l'effort que nous faisons tous pour accorder nos sentiments avec ceux d'autrui, dans le but de goûter le plaisir mutuel de la sympathie. Lorsque nous sommes en présence d'un de nos semblables qui, faute d'être placé dans les mêmes circonstances que nous, ne saurait partager entièrement la passion qui nous anime, nous affaiblissons instinctivement les signes extérieurs de cette passion; nous nous étudions à la calmer assez pour que l'état de notre sensibilité puisse se rapprocher de l'état de la sensibilité de la personne qui nous regarde; cette personne, de son côté, fait des efforts pour donner à son émotion, qui n'est que sympathique, un degré de vivacité qui l'élève au même point que la nôtre. Ces efforts, il est vrai, ont rarement un succès complet; l'impression qui passe dans l'âme du spectateur reste habituellement au-dessous de celle de l'individu qui est affecté directement et pour son propre compte; toujours est-il que ce besoin qu'éprouvent deux créatures humaines de combler l'intervalle qui sépare l'affection de l'une et la sympathie de l'autre, est un phénomène très-réel, qui reparaît à tous les moments de notre vie morale. Quel est celui de nous qui, se sentant animé d'un ardent enthousiasme, n'en diminue pas l'énergie à la vue d'un témoin dont le caractère est froid et peu sympathique? Et ce témoin lui-même n'exagère-t-il pas, comme par un retour de complaisance, la démonstration de sa sympathie? Ne s'exalte-t-il pas, tandis que la personne placée devant lui se modère, de manière à faire, pour se rapprocher d'elle, autant de pas, en quelque sorte, que celle-ci en fait pour aller au-devant de lui?

Telles sont, en abrégé, les observations qui forment le gracieux préambule de la théorie morale de Smith. Le premier principe de cette théorie consiste à prétendre que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes. Ce principe, que Smith prend pour accordé, et qu'il ne démontre nulle part, lui paraît tellement capital, qu'il l'exprime dans le titre même de son livre : « *Théorie des sentiments moraux*, ou *Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, ensuite sur leurs propres actions.* » Il l'exprime encore dans quelques passages que je vais citer : « S'il était possible, dit-il, qu'une créature humaine parvînt à la maturité de l'âge dans quelque lieu inhabité et sans aucune communication avec son espèce, elle n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de la disconvenance de ses sentiments et de sa conduite, que de la beauté ou de la difformité de son visage... — Nous portons nos premières critiques morales sur le caractère et la conduite des autres, et nous sommes disposés à observer les impressions qu'ils nous donnent. Mais nous nous apercevons bientôt que les autres jugent nos actions aussi librement que nous jugeons les leurs; nous nous inquiétons de savoir jusqu'à quel point nous méritons leurs censures ou leurs applaudissements, et jusqu'à quel point nous sommes pour eux ce qu'ils sont pour nous, des êtres agréables ou désagréables. Dans cette vue nous examinons nos sentiments et notre conduite... » (Part. III, chap. 1, *Th. des sent. moraux*.)

Smith est donc persuadé que, dans la formation de nos idées morales, nous allons de nos semblables à nous-mêmes, et non pas de nous-mêmes à nos semblables, et que, si nous vivions isolément, si nous n'avions pas à juger les actions d'autrui, nous ne pourrions jamais juger les nôtres. Or, comment arrivons-nous à porter sur la moralité de nos semblables notre premier jugement moral? C'est ici que Smith fait intervenir la sympathie : « Quand les passions de la personne intéressée, dit-il, sont dans une parfaite sympathie avec les nôtres, nous les trouvons légitimes et fondées; et, au contraire, lorsque nous ne sommes pas disposés à sentir comme eux, leurs sentiments nous paraissent injustes et sans motifs. Approuver ou désapprouver les passions des autres est donc pour nous la même chose que de reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec elles. » (*Ibid.*, part. I, sect. I, chap. 3.) Ce passage prouve que l'idée du bien et du mal, que Smith appelle volontiers l'idée de convenance ou de disconvenance, se

confond dans son système avec la sympathie ou l'antipathie qu'inspire la vue d'une action. Or la sympathie est un phénomène sensible. C'est donc à la sensibilité que Smith attribue la propriété de nous donner les notions morales; au lieu de créer, comme quelques autres moralistes, un instinct spécial pour rendre compte de ces notions, il a recours à l'instinct général et très-connu de la sympathie.

Une fois ce principe posé, l'application en est facile à faire. Voulez-vous savoir si les actions dont vous êtes témoin sont honnêtes ou déshonnêtes, justes ou injustes? Interrogez votre sensibilité; voyez si elle sympathise avec l'auteur de ces actions; suivant que vous sentirez pour lui de la sympathie ou de l'éloignement, vous pourrez dire hardiment que ses actes sont moraux ou immoraux, et vous en mesurerez la moralité ou l'immoralité sur les degrés mêmes de votre sympathie ou de votre antipathie. Mais, allez-vous objecter, il est possible qu'une circonstance accidentelle refroidisse ou étouffe les dispositions sympathiques du témoin dans des cas où la conduite qu'il doit apprécier est pourtant d'une moralité incontestable; et alors, si la sympathie qui lui sert habituellement de règle vient à lui faire défaut, comment y suppléera-t-il? Smith aperçoit et soulève lui-même cette objection; il y répond en soutenant que, même quand on ne sympathise pas avec une action, on peut encore l'approuver, et, qui plus est, l'approuver en vertu de la sympathie. Cette assertion étonne; mais Smith a tant de souplesse dans l'esprit, il connaît si bien toutes les ressources de son système, qu'il réussit presque à la rendre plausible. « Quelquefois, dit-il, il arrive que la sympathie de nos sentiments avec ceux des autres ne paraît pas déterminer l'approbation que nous leur donnons. Mais en y regardant avec attention, on verra que même alors notre approbation a toujours pour motif quelque analogie dans la manière de sentir... Un étranger passe à côté de nous dans la rue, et porte sur son visage les marques de la plus profonde affliction; on nous apprend qu'il vient de recevoir la nouvelle de la mort de son père... Sans manquer à l'humanité, il peut nous arriver d'être loin de partager la violence de son chagrin... Une perte semblable nous a cependant appris la profonde douleur qui l'accompagne; et, si nous avions le temps d'en considérer toute l'amertume, nous éprouverions une vive sympathie. C'est sur le sentiment de cette sympathie conditionnelle qu'est fondée l'approbation que nous donnons à la douleur dont nous sommes témoins. » (*Th. des sent. moraux*, part. 1, sect. 1, chap. 3.) Le raisonnement de Smith est donc celui-ci : Pour juger une action, sans faire usage du criterium d'une sympathie actuelle, nous pouvons nous rappeler la sympathie, c'est-à-dire l'approbation que nous avons déjà témoignée à des actions pareilles. Nous nous disons alors que nous sympathiserions également avec celle que nous avons sous les yeux, si nous prenions la peine de réfléchir aux motifs qui l'ont déterminée. L'idée de ce sentiment conditionnel, qu'il serait facile de faire naître et de réaliser, jointe au souvenir du passé, entraîne et justifie l'approbation que nous accordons à certains actes.

Le jugement par lequel nous apprécions notre moralité n'est, dans l'opinion de Smith, qu'une suite et un corollaire de celui que nous portons sur la moralité d'autrui. Mais par quelle route l'esprit humain passe-t-il du premier de ces jugements au second? Cette question est une des plus difficiles et des plus délicates sur lesquelles Smith avait à se prononcer. En effet, si l'on accorde que l'impression sympathique du spectateur peut se convertir en un jugement moral, cette impression étant très-réelle, et se renouvelant fréquemment, il devient assez aisé de comprendre dans la théorie de Smith l'origine de nos jugements sur la conduite d'autrui. Mais on ne voit pas aussi clairement comment nous parvenons à juger la nôtre. En effet, ce n'est guère avec nous-mêmes que nous sympathisons; notre sympathie ne peut donc pas devenir la mesure directe du jugement que nous portons sur notre moralité; et comme pourtant ce jugement est un fait incontestable qui produit dans notre vie morale mille conséquences plus visibles les unes que les autres, Smith est bien obligé d'en rendre compte; écoutons l'explication qu'il en donne : « Nous cherchons, dit-il, à examiner notre conduite, comme nous supposons qu'un spectateur impartial et juste pourrait l'examiner. Lorsqu'en nous mettant à sa place nous partageons tous les motifs qui nous ont fait agir, nous approuvons par sympathie pour l'approbation de ce juge que nous croyons équitable et désintéressé; dans le cas contraire, nous sympathisons avec la désapprobation du spectateur supposé. » (Part. III, chap. 1.) Smith pense donc que c'est encore la sympathie qui nous donne l'idée de notre propre moralité. Il suppose qu'après avoir agi nous nous divisons en deux personnes, dont l'une se met à la place d'un spectateur impartial, et dont l'autre est examinée par ce spectateur. Si l'examen est favorable, alors nous, qui nous sommes faits par imagination les témoins de notre conduite, nous ressentons pour nous-mêmes, jusqu'à un certain point, la sympathie qu'éprouverait un témoin réel; tout au moins nous nous la figurons; dans l'hypothèse contraire, nous ressentons ou nous nous figurons son antipathie. De là les éloges que chacun de nous s'accorde à lui-même, ou le blâme qu'il s'inflige.

Tout en prenant la sympathie pour règle de nos jugements sur la moralité de nos actes, Smith signale des cas qui semblent contrarier l'application de cette règle. Nous sommes, par exemple, exposés de temps en temps à l'antipathie et à la désapprobation des

hommes qui nous environnent, au moment même où notre conscience nous rend justice, et où elle nous certifie, par les témoignages les plus clairs, que nous avons rempli notre devoir. Ce fait irrécusable, Smith le constate aux risques et périls de son système. Il avoue que l'honnête homme s'estime souvent lui-même, tandis que le monde le calomnie et le méprise; et il ajoute, sans hésiter, que ce n'est pas le monde qui a raison alors, mais la conscience de l'honnête homme. Cet aveu de Smith soulève une objection assez grave contre sa théorie. On peut lui dire : Vous, qui supposez que les hommes sont jugés par autrui avant de l'être par eux-mêmes, et qu'ils ne le sont par eux-mêmes qu'en se mettant par imagination à la place d'autrui, comment pouvez-vous, autrement que par une inconséquence, prétendre qu'un individu a le droit de réformer comme erronés les jugements des autres sur sa conduite, jugements sans lesquels les siens ne seraient ni légitimes ni même possibles d'après vous? A cela Smith répond : « Quoique l'homme ait été établi en quelque sorte le juge immédiat de l'homme, il n'a été pour ainsi dire établi son juge qu'en première instance. Il appelle de la sentence prononcée contre lui par son semblable à un tribunal supérieur, à celui de sa conscience, à celui d'un spectateur que l'on suppose impartial et éclairé, à celui que tout homme trouve au fond de son cœur. » (Part. III, chap. 2.) Smith remplace donc la sympathie du spectateur réel par celle d'un spectateur imaginaire qui n'est que l'agent moral se détachant en quelque sorte de lui-même, et s'appliquant les jugements que porterait un témoin impartial; et c'est sur l'autorité de ce prétendu témoin impartial qu'il se fonde pour donner le droit à l'homme de bien de mépriser les injustices de l'opinion publique dans certaines circonstances. Mais il reste encore une difficulté. Qu'est-ce qui prouve à l'homme de bien qu'il saura toujours se préserver des passions et des préjugés qui faussent quelquefois les arrêts de l'opinion publique? Comment se tiendra-t-il en garde contre les illusions de l'amour-propre, contre la passion du moment, contre mille préoccupations qui l'empêcheront de se mettre à la place de ce spectateur impartial dont il doit consulter la décision souveraine? Smith répond que l'homme n'en est pas réduit toute sa vie à se régler, dans l'appréciation de ses actes ou de ceux d'autrui, sur l'émotion sympathique d'un spectateur impartial. S'il fallait, pour chaque action dont nous avons à déterminer la moralité, interroger cette émotion sympathique, ce serait un procédé bien lent; et outre l'inconvénient de la lenteur, il y aurait le danger des erreurs auxquelles seraient exposés nos jugements moraux en se dirigeant d'après une sympathie qu'une foule d'accidents divers peuvent refroidir, ou suspendre, ou arrêter, ou fausser complétement. Aussi Smith assure-t-il que Dieu ne nous a pas assujettis à l'emploi perpétuel d'une règle aussi périlleuse et aussi incommode. A l'en croire, nous tirons des cas particuliers où nous avons remarqué que notre sympathie et celle d'autrui se prononçaient dans tel ou tel sens, une loi générale pour tous les cas semblables. Une action a-t-elle été approuvée ou condamnée par une sympathie que nous avons lieu de croire équitable et désintéressée; nous nous disons que toute action pareille devra être approuvée ou condamnée de la même manière; et nous l'approuverons ou la condamnerons en effet, sans avoir besoin de la mettre à l'épreuve d'une sympathie nouvelle. En un mot, nous généralisons de bonne heure les notions particulières émanant de la sympathie; et ces généralisations, nous les rassemblons soigneusement comme autant de maximes et de formules générales que nous appliquons ensuite immédiatement et sûrement à la détermination de la moralité de nos actes ou de ceux d'autrui. C'est grâce à ces règles que nous pouvons échapper aux illusions de notre amour-propre et de nos passions, et taxer d'injustice quelques-uns des jugements de nos semblables. Du reste, Smith recommande de ne pas oublier l'origine de ces règles qui est dans l'instinct sympathique, et de ne pas faire comme certains philosophes, qu'il accuse de les avoir transformées en notions *à priori* dont l'acquisition serait contemporaine des débuts de notre vie morale. « Les observations habituelles que nous faisons sur les autres, dit-il, nous conduisent à reconnaître certaines règles générales sur ce qui doit être fait ou évité... Nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action parce qu'en l'examinant elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales, mais les règles générales, au contraire, se sont établies en reconnaissant par l'expérience que les actions d'une certaine nature sont généralement approuvées ou désapprouvées.... » (Part. III, chap. 4.)

Quelle est la faculté à laquelle nous devons l'acquisition de ces règles? La raison, dit Smith. Il reconnaît donc que la fonction morale de la raison est de démêler et d'énoncer les règles générales qui sont l'expression exacte des décisions de la sympathie. Par conséquent, il ne fait intervenir cette faculté qu'à une époque assez avancée de notre existence morale, la reléguant à un rang tout à fait secondaire, bien inférieur à celui qu'il assigne au sentiment. « Quoique la raison, dit il, soit incontestablement la source de toutes les règles générales de moralité, et de tous les jugements que nous portons au moyen de ces règles, il est absurde et inintelligible de supposer que nos premières notions du juste et de l'injuste viennent de la raison... Elles sont l'objet d'un sentiment immédiat... La raison ne peut par elle-même rendre aucun

objet agréable ou désagréable à l'esprit. » (Part. VII, sect. 3, ch. II.)

Après avoir tiré de la sympathie l'explication de l'idée du bien, et tenté de concilier cette explication avec certains faits qui la contredisent, Smith distingue deux espèces de vertus, qu'il nomme les vertus aimables et les vertus respectables. Le fondement qu'il assigne aux unes et aux autres est dans les faits que j'ai décrits plus haut. J'ai prouvé que l'accord de sentiments que la sympathie produit quelquefois entre deux hommes cause du plaisir à tous deux. Ce plaisir est si vif, que, pour en jouir, nous cherchons sans cesse à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Une personne vivement émue se calme autant qu'il est en elle pour descendre au niveau de l'émotion sympathique d'un témoin ; et le témoin tâche en retour d'élever son émotion au niveau de celle de la personne intéressée. Smith voit dans l'un de ces efforts, celui du spectateur, la source des vertus aimables, de la condescendance, de l'humanité ; et dans l'autre effort, celui de la personne directement intéressée, la source des vertus fortes et respectables, de la résignation, de la patience, de l'empire sur soi-même. « De ces deux différents efforts, l'un de la part du spectateur pour entrer dans les sentiments de la personne intéressée, l'autre de la part de celle-ci pour se mettre au niveau du spectateur, naissent deux différents genres de vertus, les vertus douces, bienveillantes, aimables, et les vertus sévères et respectables. » (Part. I, sect. 1, ch. V.)

Passons à la doctrine de Smith sur l'origine de la notion du mérite et du démérite : toujours persuadé que les actions d'autrui sont le premier objet de nos idées morales, Smith cherche d'abord à faire comprendre la manière dont nous reconnaissons le mérite de la conduite de nos semblables. Essayons d'analyser son raisonnement : On sait que si un homme fait du bien à un autre, et que nous en soyons témoins, notre mouvement naturel est de sympathiser avec le sentiment du bienfaiteur et celui de l'obligé. Or quel est le sentiment de l'obligé? La reconnaissance. Et qu'est-ce qu'éprouver de la reconnaissance? C'est vouloir récompenser un homme qu'on croit digne d'être récompensé en effet. La personne obligée veut donc récompenser son bienfaiteur ; et nous qui sympathisons avec cette personne, nous voudrions le récompenser de notre côté. Nous jugeons donc, dit Smith, que le bienfaiteur est digne de récompense, en d'autres termes, que son action est méritante. Au contraire, qu'un homme nuise à un autre, nous sympathisons avec le ressentiment de la victime; et comme éprouver du ressentiment contre quelqu'un, c'est désirer qu'il soit puni, la sympathie, en nous faisant participer au ressentiment, nous fait aussi désirer la punition de l'homme qui en est l'objet. Nous déclarons donc son action punissable, en d'autres termes, déméritante. Notre sympathie pour une personne qui jouit ou qui souffre par le fait d'un autre se traduit ainsi, dans le système de Smith, en un jugement de mérite ou de démérite sur l'acte qui occasionne ces joies ou ces souffrances. Toutefois, c'est à une condition sur laquelle Smith insiste : il faut que nous ayons approuvé ou désapprouvé préalablement l'acte en question. En effet, imaginez un agent qui ferait du bien à ses semblables en cherchant à leur faire du mal, ou qui leur ferait du mal avec l'intention de leur faire du bien. Nous le désapprouverions dans un cas et nous l'approuverions dans l'autre, indépendamment des conséquences matérielles de sa conduite. Et si, pour juger ensuite de son mérite et de son démérite, nous ne consultions que la reconnaissance ou le ressentiment peut-être aveugles qu'il inspire, et la sympathie que nous pourrions mal à propos concevoir pour cette reconnaissance et ce ressentiment, nos idées du mérite et du démérite tomberaient en désaccord avec nos idées du bien et du mal; or jamais ce désaccord ne s'est manifesté dans les idées morales de l'humanité; l'esprit humain n'a jamais cessé d'attacher la récompense à la vertu, et la punition au crime. Smith voit dans ce fait la preuve que, pour décider du mérite ou du démérite d'une action, nous interrogeons toujours deux sortes de sympathie; l'une se rapporte à l'agent, l'autre à la personne qu'atteignent les conséquences de sa conduite. Du reste, Smith assure que cette seconde sympathie s'accorde habituellement avec la première, et que nous ne sympathisons guère avec la reconnaissance ou le ressentiment des hommes, sans avoir approuvé auparavant par notre sympathie ou désapprouvé par notre antipathie les motifs des personnes dont ils croient avoir à se louer ou à se plaindre. « Un homme, dit-il, nous paraît digne de récompense, lorsqu'il est pour quelques personnes l'objet naturel d'une reconnaissance que tous les cœurs humains sont disposés à partager. Nous trouvons au contraire digne de châtiment celui qui pour quelques personnes est l'objet naturel d'un ressentiment que tous les hommes raisonnables partageraient. » (Part. II, sect. I, ch. II.) « Comme nous ne pouvons partager complétement la reconnaissance de la personne qui reçoit un bienfait, si nous n'approuvons auparavant les motifs qui ont déterminé le bienfaiteur, il s'ensuit que le sentiment que nous avons du mérite d'une action est un sentiment composé, qui renferme une sympathie directe pour les sentiments de la personne qui agit, et une sympathie indirecte pour la gratitude de la personne que l'action de l'autre oblige... Le sentiment du démérite d'une action est, comme celui de son mérite, un sentiment composé qui renferme une sympathie directe pour les motifs de celui qui agit, et une

sympathie indirecte pour le ressentiment de celui sur lequel on agit. » (Part. II, sect. 1, ch. v.)

Lorsque nous jugeons le mérite ou le démérite de nos actes, et non plus de ceux d'autrui, nous éprouvons de la joie ou du remords. Smith, confondant ici comme ailleurs le fait de juger avec le fait de sentir, ne s'inquiète que de l'origine des plaisirs ou des peines de la conscience; et c'est encore le sentiment sympathique qui l'aide à la fixer. Dans sa pensée, nos remords sont le résultat d'une sorte de sympathie qui nous fait partager l'horreur que nous inspirons à tout le monde, d'un mouvement de pitié pour notre victime, et de la crainte des châtiments que nous réservent la personne offensée et la société. Il compte dans le phénomène de nos joies de conscience les éléments suivants : d'abord une sympathie plus ou moins vive pour l'approbation du spectateur de notre action, puis le plaisir que nous sentons à voir un de nos semblables heureux par notre fait, enfin l'espoir de jouir de la reconnaissance de cet homme et de l'estime générale. « Le coupable, dit Smith, devient pour lui-même un objet d'effroi, par une espèce de sympathie pour l'horreur qu'il inspire à tout le monde. Le sort de la personne qui a été victime de son crime lui fait connaître malgré lui la pitié. Il déplore les funestes effets de sa passion. Il sent qu'ils le rendent l'objet de l'indignation publique... Les actions vertueuses nous inspirent tout naturellement les sentiments opposés. L'homme qui, par des motifs raisonnables, a fait une action généreuse sent, en pensant à celui qui en est l'objet, qu'il doit obtenir son amour et sa reconnaissance, et que la sympathie pour ces sentiments lui assure l'estime générale. Lorsqu'il revient sur les motifs de sa conduite, il les approuve de nouveau, et il s'applaudit lui-même par sympathie pour l'approbation de ceux qui en seraient les juges désintéressés. » (V. *ib.*, part. II, sect. 2, chap. II.)

A son explication de l'idée du mérite et du démérite, et des plaisirs et des peines de la conscience, Smith rattache la distinction de deux vertus, la bienfaisance et la justice, tout comme il avait rattaché à sa théorie sur l'idée du bien et du mal une classification des vertus aimables et des vertus respectables. Il se demande d'abord si la bienfaisance et la justice excitent la reconnaissance des personnes pour qui l'on est bienfaisant ou juste, et celle des spectateurs à qui ces personnes transmettent leurs sentiments par la sympathie. Il répond affirmativement à cette question pour la bienfaisance, et négativement pour la justice. Il examine ensuite si le manque de bienfaisance donne lieu au ressentiment, et il trouve que c'est le propre de l'injustice seulement d'y être exposée. En conséquence, et par une suite des principes qui le portent à conclure de la reconnaissance ou du ressentiment des hommes au mérite ou au démérite des actions qui en sont l'objet, il caractérise la bienfaisance et la justice en accordant le mérite à l'une, en le refusant à l'autre, et en ajoutant qu'on ne démérite que par l'injustice et non par le manque de bienfaisance. Smith prononce quelquefois le mot d'*obligation morale* dans son chapitre sur la bienfaisance et la justice; mais il ne fait presque pas usage, à moins que ce ne soit par inadvertance, de l'idée que ce mot exprime, pour distinguer une conduite juste d'une conduite bienfaisante, et en général les devoirs strictement obligatoires de ceux qui ne le sont pas. « Les actions dont le but est bienfaisant et le motif convenable, dit-il, sont les seules qui semblent appeler une récompense, parce qu'elles seules sont reconnues dignes de reconnaissance, et capables d'exciter une sympathique gratitude dans l'âme du spectateur. Les actions dont le but est de nuire, et dont les motifs sont vicieux, paraissent seules mériter une punition, parce qu'elles sont les seuls objets qui méritent le ressentiment, et qui excitent une indignation sympathique dans l'âme du spectateur. » (Part. II, sect. 2, chap. I.)

On vient de voir comment Smith résout dans le phénomène de la sympathie, et dans les circonstances qui accompagnent ce phénomène, la notion du bien et du mal, celle du mérite et du démérite, et enfin un certain nombre de vertus qu'il définit à mesure qu'il rend compte de la première ou de la seconde de ces notions. Pour compléter cette exposition des opinions morales de Smith, je dois y joindre l'idée d'une bienveillance universelle qu'il voudrait voir régner entre les hommes, et qui formerait entre eux le lien d'une espèce de société sympathique aussi nombreuse que le genre humain lui-même. Cette idée pleine de charme domine dans tout son livre, et en rend la lecture extrêmement attachante. Il l'a exprimée particulièrement dans son chapitre v, part. I, sect. 1, et dans le chapitre intitulé : *De la bienfaisance universelle* (part. VI).

Je ne terminerai pas cette longue exposition de la philosophie morale de Smith, sans parler des conséquences psychologiques qu'il a tirées du principe de la sympathie. Elles se rencontrent à chaque page de son ouvrage. Mêlées au développement systématique d'une morale assez compliquée, elles y répandent un vif intérêt, malheureusement compensé par un peu de lenteur et par quelques fautes de méthode, résultat inévitable de cette multitude de digressions. L'auteur poursuit partout, dans la littérature, dans l'art, dans l'histoire, dans la description des passions humaines, les traces de la sympathie; et il les retrouve avec un discernement merveilleux, qui fait regretter que d'autres philosophes n'aient pas appliqué une observation aussi pénétrante à l'histoire des autres penchants de la

sensibilité. Il serait trop long de détailler tous les faits dans lesquels Smith croit découvrir un mélange de sympathie. Je me contenterai d'en rapporter trois. ce ne sont peut-être pas ceux dans l'analyse desquels il a le mieux marqué la justesse de son esprit; mais ils témoignent du moins de la patience avec laquelle il a étudié toutes les formes possibles de la sympathie.

D'où vient que certains hommes convoitent avec tant d'ardeur les richesses et le pouvoir? C'est, répond Smith, qu'ils veulent obtenir la sympathie de leurs semblables. Il se figure que nous sympathisons plus volontiers avec le bonheur qu'avec l'infortune, et de cette singulière opinion il tire la conséquence que nous ne poursuivons le pouvoir et les richesses que comme un moyen de satisfaire notre penchant pour la sympathie d'autrui. « D'où naît, dit-il, cette ambition de s'élever, qui tourmente toutes les classes de la société, cette passion commune à toutes les âmes humaines, qui les pousse à améliorer sans cesse leur situation? Elle vient de ce qu'on veut être remarqué, être considéré, être regardé avec approbation, avec applaudissement, avec sympathie, et obtenir tous les avantages qui suivent ces divers sentiments. » (Part. I, sect. 3, chap. II.) Cette manière de voir, à la prendre à la rigueur, pourrait être fortement contestée. On objecterait à Smith que les hommes qui travaillent à s'emparer du pouvoir ou à grossir leur fortune, obéissent à un instinct tout autre que le désir de la sympathie, et beaucoup plus énergique. Mais comme il s'agit moins de critiquer Smith en ce moment que de montrer le parti qu'il a tiré de son principe, je crois pouvoir dire qu'il y a quelque chose de vrai dans l'opinion qu'il énonce. La preuve, c'est qu'on voit des hommes pour lesquels le pouvoir et la richesse ne sont qu'un plaisir de vanité; leur bonheur est d'attirer les regards sympathiques du public; ils veulent se faire admirer, se faire rechercher, se faire aimer. Et qui sait si cette manière d'envisager la richesse et le pouvoir ne se cache pas sous la forme d'un besoin secondaire dans le cœur de bien des gens?

La décence et la bienséance dépendent aussi, d'après Smith, du désir d'exciter la sympathie. Il faut lire dans son livre les détails qu'il consacre à cette question avec une intarissable complaisance. Je n'ai le temps ni de les reproduire, ni de les réfuter. Je ferai seulement remarquer que si le fondement le plus ordinairement reconnu des habitudes de décence et de bienséance est ou un instinct spécial dont plusieurs philosophes admettent l'existence, ou bien une certaine délicatesse que des raisons morales nous font observer dans le développement de nos passions, néanmoins la bienséance et la décence tiennent aussi dans plus d'une occasion au désir que nous avons de nous concilier la sympathie de nos semblables. Pour faire perdre ces qualités à certaines personnes, il ne faudrait que leur enlever leur goût pour la sympathie d'autrui. En effet, qu'on approfondisse les motifs secrets de leur conduite; on s'apercevra que la convenance qu'elles mettent dans leurs actions ne vient ni d'un effort de leur vertu, ni d'un instinct de leur nature: c'est un calcul qu'elles font pour s'attirer la sympathie des témoins qui les jugent. Sur ce point la théorie de Smith se justifie donc à moitié, comme sur la question de l'origine de l'ambition et de l'amour des richesses.

Le dernier fait que je citerai, parmi ceux que Smith fait rentrer dans la sympathie, est la pitié pour les morts. Il a mis dans les phrases où il décrit ce sentiment toute la finesse et la grâce de son esprit; je les rapporterai sans y ajouter de commentaires: « Nous sympathisons même avec les morts, et, sans nous occuper de ce qu'il y a d'important dans leur situation, de cette redoutable éternité qui les attend, nous sommes particulièrement affectés de quelques circonstances qui frappent nos sens, quoiqu'elles n'aient aucune influence sur leur bonheur. Nous les trouvons malheureux d'être privés de la lumière du soleil, de la vue et du commerce des hommes; d'être enfermés dans une froide tombe et d'y servir de proie aux reptiles et à la corruption; d'être oubliés du monde et peu à peu éloignés du souvenir et de l'affection de leurs parents les plus proches et de leurs amis les plus chers. Nous croyons ne pouvoir trop nous intéresser à ceux qui ont déjà éprouvé un pareil sort; nous pensons même leur devoir un tribut d'affection d'autant plus grand qu'ils nous paraissent courir un plus grand risque d'être oubliés... La pensée de cette sombre et éternelle mélancolie que notre imagination attache naturellement à leur état vient de ce que nous joignons au changement qu'ils ont éprouvé la conscience de ce changement. En effet, nous nous mettons nous-mêmes dans leur situation; et plaçant, si l'on peut s'exprimer ainsi, nos âmes toutes vivantes dans leurs corps inanimés, nous nous représentons les émotions que nous éprouverions dans un pareil état. » (Part. I, chap. I.)

Tel est le système de la sympathie de Smith, considéré dans la théorie morale qui en forme la partie la plus importante, et dans les applications psychologiques qui en sont comme les appendices. J'essayerai dans la prochaine leçon d'en faire la critique.

CINQUIÈME LEÇON.

La morale de Smith ramenée à trois principes. — Critique de ces principes. — Origine des notions que Smith fait rentrer dans la sympathie. — Citation d'un passage de Fénélon. — La morale de Smith contient des observations justes et des préceptes utiles. — Smith est un véritable philosophe écossais.

Smith n'a pas fait école comme moraliste ; il n'a pas dans l'histoire de la philosophie de partisans connus, et je doute qu'il en ait dans l'avenir. Ce n'est donc pas le souvenir des succès que sa doctrine aurait obtenus, ce n'est pas non plus la crainte de ceux qu'elle pourrait obtenir un jour, qui m'engage à la critiquer ; ce sont les deux raisons suivantes :

La première est l'incontestable talent de l'auteur, et l'habileté avec laquelle il a tiré d'un principe aussi insuffisant que la sympathie un système qui ne paraît pas plus faux ni plus déraisonnable que bien d'autres. Quand des hommes de génie comme Smith viennent à se tromper, il importe de montrer qu'ils se trompent en effet, et il y aurait une sorte de dédain à prononcer contre leurs doctrines une condamnation qu'on ne prendrait pas la peine de motiver. La seconde raison qui me décide à réfuter Smith est la ressemblance qu'offre sa morale avec la manière de penser et d'agir de beaucoup de gens du monde. Que dit, en effet, ce philosophe? Il prétend que nos actes sont appréciés par la sympathie d'autrui, qu'elle seule nous approuve ou nous désapprouve, et qu'ainsi nous devons tout faire pour nous la concilier. Or il n'est pas rare de rencontrer des hommes qui pensent ou qui disent à peu près la même chose ; ce sont ceux qui font du public le juge suprême d'une conduite morale, et qui voient dans son suffrage la marque décisive de l'estime que chaque agent peut avoir méritée. Entre le système de Smith et l'opinion des personnes auxquelles je fais allusion, il existe évidemment un lien étroit : Smith n'est pas le chef d'une école, mais il est le représentant philosophique d'une tendance commune à beaucoup d'individus, et qui, sans venir de lui, n'a été réduite que par lui seul en système. C'est cette tendance que j'ai à cœur de poursuivre et d'atteindre derrière sa théorie.

Je laisse de côté dans l'ensemble des doctrines de Smith un certain nombre de détails, pour concentrer ma critique sur les points suivants : 1° Smith dit que nous commençons par apprécier moralement la conduite de nos semblables avant d'apprécier la nôtre, et que cette seconde appréciation serait impossible sans les lumières que nous fournit la première. 2° Il explique l'idée de la bonté morale des actes par la sympathie qu'ils inspirent au témoin qui les juge, ou à l'agent qui se juge lui-même en se mettant à la place du témoin. 3° Il regarde la notion du mérite comme le résultat de la double sympathie qu'on éprouve pour les motifs de l'agent et pour la reconnaissance de la personne à qui l'action profite. A ces principes se lie dans son système l'idée d'une harmonie universelle de sentiments qu'il souhaiterait que les hommes réalisassent entre eux par la sympathie. Je vais confronter ces principes avec les faits qu'ils ont la prétention d'exprimer.

Est-il vrai, en premier lieu, que l'homme aille de ses semblables à lui-même, et non pas de lui-même à ses semblables, dans ses jugements moraux, et qu'il ne puisse se juger qu'en se mettant à leur place? Cette question renferme un point qui échappe et qui échappera toujours aux recherches de l'observation. Il est impossible de savoir, par la réflexion aidée de la mémoire, comment les choses se sont passées à une époque reculée de notre enfance, et si ce sont nos actes ou ceux d'autrui qui ont été l'objet de nos premières idées du bien et du mal. Mais voici un autre point que l'observation peut éclaircir. Si nous ignorons l'histoire des commencements de notre vie morale, nous savons au moins, par le témoignage non interrompu de la conscience, ce qui se passe en nous actuellement. Rien ne nous est donc plus aisé que de vérifier si, comme le dit Smith, nous avons besoin, pour porter un jugement sur nous-mêmes, de nous rappeler comment nous avons jugé nos semblables quand nous étions témoins de leur conduite, et de nous mettre à leur place quand ils sont témoins de la nôtre. Or l'expérience atteste que nous donnons souvent à nos actes la qualification morale qui leur convient, sans nous souvenir de la manière dont nous avons qualifié ceux d'autrui, et sans nous supposer spectateurs désintéressés des nôtres. Je prends un exemple : Lorsqu'un homme voit un malheureux près de succomber sous les coups d'une troupe d'assassins, et que par une résolution instantanée il court le défendre et le sauver, il sait que sa résolution est morale ; mais s'il le sait, ce n'est pas qu'il se souvienne d'avoir approuvé les autres hommes pour des actes pareils ; ce n'est pas non plus qu'il cherche dans le jugement d'autrui la règle qui lui est nécessaire, il trouve cette règle en lui-même, immédiatement ; elle lui est révélée par une voix intime que je n'explique pas en ce moment, mais dont je constate l'existence. Autre exemple : Lorsqu'une mère se dévoue pour son enfant, elle ne demande pas si elle a autrefois approuvé les mères qui se dévouaient, ni si elle aurait l'approbation d'un témoin de sa conduite. Il lui suffit de savoir qu'elle est mère et d'avoir son enfant devant elle, pour qu'à l'instant même elle accepte le dévouement maternel comme un devoir. D'après ces faits, Smith n'est pas reçu à prétendre que nos jugements sur nos actes suivent et impliquent nécessairement ceux que nous por-

tons sur les actes d'autrui, et que nous ne parvenons à nous juger nous-mêmes qu'en supposant que c'est autrui qui nous juge; car quel qu'ait été l'objet de notre première idée du bien et du mal, chose assez indifférente et fort difficile à savoir, toujours est-il que dans notre vie morale actuelle nous ne sommes pas forcés d'aller de nos semblables à nous-mêmes, de puiser dans le souvenir de nos jugements sur leurs actes un moyen de nous juger, de chercher enfin hors de nous une règle que chaque homme découvre en lui-même.

Le second principe que je conteste à Smith, et que j'ai déjà indiqué plus haut, peut être traduit sous la formule suivante : Une action est dite bonne ou mauvaise, en raison de la sympathie ou de l'antipathie qu'elle nous inspire si c'est une action d'autrui, ou qu'elle inspire à autrui si c'est une action qui nous appartienne. Pour savoir si cette formule est vraie, et si le sentiment sympathique est réellement la règle universelle de notre approbation ou de notre désapprobation, je vais examiner les idées morales gravées dans l'âme de chacun de nous, et les comparer au principe de Smith.

L'observation nous apprend qu'en présence de certaines actions nous concevons une règle appelée le bien; si les actions sont conformes à cette règle, nous les jugeons bonnes, et mauvaises dans le cas contraire. Le bien est obligatoire, et quoiqu'il nous arrive souvent de ne pas le réaliser, nous n'en reconnaissons pas moins cette loi de notre nature et son suprême empire, au moment où nous la violons. En outre, le bien est invariable, indépendant de toute condition de temps et de lieux. Le respect de la vie de nos semblables et le soulagement de leurs misères ont toujours été et seront toujours des devoirs. Le bien est impersonnel et se distingue de tout ce qui fait partie de la nature de l'homme et qui ne subsiste que par elle. Les sentiments, les perceptions, les actes de la volonté commencent et finissent avec nous. Ce sont des phénomènes intimement liés à notre existence, tandis que le bien ne commence ni ne finit avec nous; et tout en faisant son apparition dans notre intelligence qu'il vient éclairer et guider, il reste distinct de nous, et par conséquent impersonnel.

Tels sont les principaux caractères du bien; les objets auxquels l'idée du bien s'applique sont tout aussi clairs et aussi faciles à déterminer. Il est des actes que nous déclarons, que tout le monde déclare moraux ou immoraux; rien ne pourrait nous décider à ne les pas qualifier ainsi. Il en est d'autres, au contraire, que tout le monde regarde comme indifférents, par exemple, ceux des animaux, et plusieurs actes de notre vie physiologique. Quiconque oserait confondre l'une de ces classes d'actions avec l'autre, et donner aux actions indifférentes l'épithète de morales ou d'immorales, et aux actions morales ou immorales l'épithète d'indifférentes, serait accusé d'aller contre le sens commun et contre la notion que tout le monde a du bien et du mal.

J'ajoute que si cette notion est très-difficile à définir, et si la philosophie a échoué souvent en essayant cette définition, on peut au moins définir le bien négativement à l'aide de l'observation interne, et dire ce qu'il n'est pas. Quand on interroge la conscience sur la nature et l'essence du bien, elle éprouve de l'embarras à répondre; et si on l'y force, elle appelle parfois à son secours l'esprit d'hypothèse qui lui dicte des réponses fort peu satisfaisantes; mais qu'on lui demande si l'amour du plaisir est le bien, si les calculs de l'intérêt sont le bien, si nous reconnaissons l'un de ces mobiles, dans toutes les circonstances où nous agissons moralement, pour être celui-là même qui nous fait agir ainsi et qui a sur nous l'influence d'une règle souveraine, la conscience dira non, et fera descendre ce mobile du rang qu'il voudrait usurper.

Il résulte des remarques que je viens de faire, qu'un philosophe qui aspire à résoudre le bien dans un des principes qui nous gouvernent, est tenu de démontrer ces trois choses : que la règle qu'il propose a les mêmes caractères que la véritable règle morale, qu'elle s'applique aux mêmes objets, enfin qu'elle est clairement désignée par la conscience comme le principe même auquel nous soumettons toutes nos résolutions et tous nos jugements moraux. C'est cette triple épreuve que j'impose à Smith. Je commence par lui demander si la sympathie est, comme le bien, un principe obligatoire, invariable, impersonnel.

Il ne paraît pas d'abord qu'elle ait rien de ce qui caractérise une règle obligatoire. Nous ne sommes pas obligés de nous mettre d'accord avec la sympathie de nos semblables, et de subordonner notre conduite aux conditions qui font naître et mourir cette sympathie. Que la vertu soit souvent accueillie par les démonstrations sympathiques de ceux qu'elle a pour témoins, je ne le nie pas; mais cette coïncidence de deux faits, sur laquelle j'aurai tout à l'heure occasion de revenir quand je chercherai ce qu'il y a de vrai dans le système de Smith, n'est ni générale ni nécessaire; et fût-elle aussi générale et aussi nécessaire qu'elle l'est peu, il resterait encore à prouver que c'est pour nous une obligation morale de nous concilier la sympathie d'autrui. Or Smith n'est pas en mesure d'administrer cette preuve; il trouverait plutôt des faits qui attesteraient le contraire. Combien de fois l'honnête homme ne fait-il pas son devoir sans avoir l'espérance d'être récompensé par la sympathie publique? Combien de fois, par la hardiesse de sa vertu, n'encourt-il pas l'antipathie et la haine acharnée d'autrui? Donc la sympathie n'est pas une règle à laquelle on soit tenu de se

conformer; elle peut se rencontrer avec le bien, mais elle n'est pas le bien ; et quelque agréable qu'il soit de trouver autour de soi des cœurs dont on obtient la sympathie, le fait de l'obtenir ne peut être que l'objet d'un désir et nullement d'un devoir.

L'obligation morale est un premier caractère qui manque à la règle de Smith. L'invariabilité lui manque également. Je me suppose sympathisant avec un de mes semblables. Il y a des chances pour que d'ici à peu de temps ma sympathie diminue ou même s'évanouisse, et cela, sans qu'il se soit opéré, dans celui qui en est l'objet, aucun changement. Mille causes, les plus légères et les plus frivoles, aussi bien que les plus graves et les plus sérieuses, peuvent tour à tour exciter, ralentir, dissiper complétement ma sympathie, puis la réchauffer et la refroidir encore. Quelle règle asseoir sur un fondement aussi incertain et aussi mobile? Ce que la sympathie aura fait approuver par un homme, elle le lui fera condamner l'instant d'après, et peut-être bientôt le lui fera-t-elle approuver de nouveau. Et qu'on ne s'étonne pas de la rapidité des variations que l'instinct sympathique subit dans un seul et même individu. D'un homme à un autre il varie encore davantage; c'est au point qu'une même personne excite la sympathie des uns et inspire aux autres de l'antipathie, et que ces sentiments se diversifient entre les différents individus de mille manières. Évidemment, il est impossible de s'en rapporter dans la qualification des actes moraux à une règle aussi changeante, et de donner au bien qui est invariable une mesure qui varie continuellement. L'instinct sympathique d'ailleurs est un principe personnel, un élément de la nature humaine. Si nous n'existions pas, il n'existerait pas non plus. Il n'a donc aucun rapport avec le bien, chose impersonnelle, placée en dehors des conditions et des vicissitudes de notre vie mortelle.

Toutefois Smith pourrait m'arrêter ici, et me dire : « Vous me reprochez les défauts de la sympathie, les inconvénients qu'elle entraîne habituellement après elle par sa variabilité et son caractère personnel. Ces inconvénients et ces défauts, je les connais comme vous, mais je les évite en supposant que la sympathie du spectateur est impartiale. » Les mots *sympathie impartiale* reparaissent en effet à toutes les pages de la *Théorie des sentiments moraux*. Que signifient-ils donc? Qu'est-ce que l'impartialité de la sympathie? Smith s'est gardé de répondre à cette question. Essayons de la résoudre pour lui. Dans la pensée de tout le monde, l'impartialité représente un état de l'âme où elle délibère et juge sans être influencée par la sensibilité. Qui dit un homme impartial, dit un homme qui n'éprouve dans un moment donné aucun sentiment, ou qui tient peu de compte de celui qu'il éprouve; et cela s'applique à la sympathie comme aux autres sentiments : l'idée d'impartialité les exclut tous. Il suit de là qu'un témoin qui jugerait, comme dit Smith, avec une sympathie impartiale, ferait tout simplement une chose impossible; en obéissant à sa sympathie il ne serait plus impartial, et en maintenant son impartialité il ne serait plus dans les conditions de la sympathie. Faut-il donc condamner absolument l'idée de Smith? et ne peut-on pas découvrir un moyen de la rendre intelligible? Quant à moi je n'en vois qu'un seul, c'est de supposer que les décisions de la sympathie doivent être contrôlées par une faculté supérieure. Si ces mots: « Un témoin dont la sympathie est impartiale » désignent un homme qui soumettrait à l'approbation de sa raison chacun de ses sentiments sympathiques, alors l'hypothèse de Smith devient aussi claire que raisonnable; malheureusement elle est la ruine de son principe. Introduire dans les décisions de la sympathie un élément rationnel qui supplée à leur insuffisance, c'est déserter le système de la sympathie, c'est confesser hautement qu'il ne peut se soutenir par lui-même, et qu'il a besoin de s'étayer sur un principe qui n'est pas le sien : c'est, en un mot, proclamer la fausseté de ce système. Smith a donc vainement espéré prévenir les caprices et corriger les tendances trop personnelles de la sympathie en admettant qu'elle serait impartiale. Son hypothèse est sujette à l'un de ces deux inconvénients ; ou bien elle est inintelligible, ou bien elle implique l'intervention de la raison dans les décisions de l'instinct sympathique, et par suite l'abandon du principe de Smith.

La comparaison que je viens de faire des caractères de la sympathie et de ceux du bien montre la différence des uns et des autres. Cette différence se reproduit entre les objets du sentiment sympathique et ceux de l'idée du bien. Que de choses excitent notre sympathie qui ne sont pas morales! Nous sympathisons tous les jours avec nos semblables pour les motifs les moins sérieux. Le son de la voix, le langage, la démarche, l'air de la figure, en voilà plus qu'il n'en faut pour émouvoir notre sensibilité, et pour décider notre penchant ou notre éloignement pour une personne. Et non-seulement nous ressentons, en présence de nos semblables, des émotions sympathiques ou antipathiques qui n'ont pas de rapport avec leur moralité ou leur immoralité: mais les animaux eux-mêmes s'attirent souvent notre sympathie ou notre antipathie, quoique leurs actes ne puissent donner lieu ni à l'approbation ni au blâme. Il est donc des cas auxquels s'étend notre sympathie, quoiqu'ils ne soient susceptibles d'aucune appréciation morale, tout de même qu'on en pourrait citer qui sont susceptibles de cette appréciation, et auxquels la sympathie ne s'étend pas. Par conséquent, les objets de la sympathie diffèrent de ceux qu'embrasse l'idée du bien.

Enfin j'interroge l'observation interne : je veux savoir, non plus si la sympathie peut être, mais si elle est réellement cette règle sur laquelle nous avons sans cesse les yeux fixés comme sur notre vrai, notre infaillible guide. Notre conscience dit-elle que nous recourions à l'instinct sympathique toutes les fois que nous hésitons à porter un jugement ou à prendre une détermination morale? Éveillons-nous, stimulons-nous notre sympathie, pour que le degré qu'elle atteint en se développant nous aide à mesurer la moralité ou l'immoralité d'un acte? Non; la sympathie ne jouit pas à ce point de notre confiance, que nous la prenions pour arbitre et pour juge en matière de qualification morale. Loin de solliciter ses conseils, nous inclinons plutôt à les rejeter quand elle nous les offre, tant nous la regardons comme un principe hasardeux de jugement, tant nous craignons qu'elle ne mêle ses aveugles suggestions aux avis éclairés de la raison. Qu'on ouvre d'ailleurs les écrits des moralistes ; ils sont pleins de réflexions sur le danger d'écouter la sympathie ou l'antipathie dans les jugements moraux. Il s'en faut donc tellement que l'idée du bien soit l'idée d'une règle fondée sur la sympathie, qu'au contraire cette même sympathie est considérée par chacun de nous et nous est signalée par plusieurs écrits de morale comme un instinct assez suspect, qui ne pourrait qu'obscurcir dans notre esprit la notion du bien et du mal.

En résumé, le principe adopté par Smith pour la détermination de la moralité des actes mérite un triple reproche : il devrait être obligatoire, invariable, impersonnel, comme le bien lui-même ; et il ne possède aucun de ces caractères. Il devrait s'appliquer aux mêmes objets que l'idée du bien, et il en embrasse souvent d'autres. La conscience devrait le reconnaître pour être la règle morale sous laquelle nous faisons fléchir notre jugement et notre volonté, et elle le désigne au contraire comme un principe dont nous nous défions, et auquel nous ne nous faisons pas faute de désobéir.

Il me reste à faire voir que l'idée du mérite et du démérite n'a pas plus que l'idée du bien son origine dans la sympathie :

Smith dit que l'idée de mérite est le résultat complexe de deux sympathies, l'une qui nous fait approuver l'agent moral, l'autre qui nous fait partager la reconnaissance excitée par son action. La part que Smith attribue à la première de ces sympathies dans l'acquisition de l'idée de mérite n'étant qu'une conséquence de ce principe, que l'instinct sympathique engendre la notion du bien et du mal, il faut, quand on rejette le principe, en repousser aussi la conséquence. Je suis donc en droit d'assurer déjà que la sympathie qui s'adresse à l'auteur d'un acte n'est pas une des causes essentielles qui nous font juger l'acte méritoire. Quant à cette seconde espèce de sympathie, par laquelle un homme s'associe à la reconnaissance d'un autre, elle ne contribue pas davantage à nous donner l'idée en question. Je suppose, en effet, qu'on nous raconte un trait de dévouement ; nous le jugeons aussitôt digne de récompense. Mais c'est si peu la sympathie qui nous dicte ce jugement, que si l'on parcourt les différentes hypothèses qui peuvent se présenter dans l'exemple que j'ai choisi, on verra qu'aucune ne donne raison à Smith. D'abord la personne pour laquelle on se dévoue peut se montrer reconnaissante, sans nous faire partager son sentiment. Il peut arriver ensuite qu'elle n'ait pas de reconnaissance ; et alors l'espèce de sympathie dont parle Smith est impossible, à moins que ce philosophe ne nous enseigne le moyen de partager sympathiquement une affection qui n'existe pas. Voilà déjà deux circonstances où l'idée de mérite vient d'une autre source que la sympathie. Je prends enfin le cas le plus favorable à la théorie de Smith, celui où la personne obligée témoigne à son bienfaiteur une gratitude à laquelle de notre côté nous ne sommes pas indifférents ; il resterait encore à prouver que nous consultons, avant de nous prononcer sur le mérite du bienfaiteur, notre sympathie pour la reconnaissance de l'obligé. L'idée du mérite est un fait, la sympathie en est un autre ; et le premier de ces faits demeure entièrement distinct du second. Je pourrais d'ailleurs répéter ici les réflexions que j'ai faites précédemment sur la variabilité de l'émotion sympathique, et faire observer que le mérite de la vertu, que nous concevons comme invariable, ne saurait admettre la mesure incertaine et arbitraire proposée par Smith. Il résulte de toutes ces remarques que ce n'est ni la reconnaissance à laquelle a droit la vertu, mais qu'elle n'obtient pas toujours, ni la sympathie que nous éprouvons quelquefois pour cette reconnaissance, mais que nous pouvons aussi ne pas éprouver, qui donnent naissance à la notion de mérite.

D'où viennent donc toutes ces idées dont Smith indique à faux l'origine, d'abord celle du bien et du mal, ensuite celle du mérite et du démérite? Elles viennent de la raison intuitive. C'est la raison, ainsi que je l'ai montré en critiquant les doctrines morales de Hutcheson, qui nous révèle, à la vue de certaines actions, une règle appelée le bien, et qui nous fait juger que ces actions s'accordent ou ne s'accordent pas avec cette règle, et par suite qu'elles sont méritantes ou déméritantes. L'intervention de la raison dans la vie morale de l'homme amène comme conséquences dans la sphère de la sensibilité un certain nombre de sentiments, parmi lesquels figure celui de la sympathie. Ces sentiments n'apparaissent pas avant l'exercice de la raison, mais seulement après. Ils n'ont dans l'ensemble des phénomènes moraux qu'une place secon-

daire. De plus, ils sont variables et mobiles, comme tout ce qui appartient à la sensibilité; par là ils contrastent avec l'éternité et l'immuabilité des notions morales. Que penser alors du rêve de Smith, qui, faute de remarquer que la nature de la sensibilité est l'inconstance et la diversité même, attendait du sentiment sympathique la réalisation d'une sorte d'harmonie entre les hommes? Je ne sais si cette harmonie régnera jamais au milieu d'eux. Mais s'il était dans les desseins de Dieu qu'elle s'établit un jour selon les vœux des philosophes, on en serait redevable à l'unité et à l'identité de la raison dans le genre humain, et non à un phénomène aussi changeant que la sympathie. « C'est la raison, s'écrie Fénelon, qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes. » (*Démonstr. de l'exist. de Dieu.*) Et non-seulement c'est la raison qui pourrait seule produire un accord complet parmi les hommes, et qui a déjà mis entre eux celui qui existe actuellement dans une mesure insuffisante; mais encore, si les sentiments humains étaient susceptibles de quelque harmonie et de quelque fixité, on ne devrait pas faire honneur de ces qualités à leur nature, mais à la raison qui seule aurait le pouvoir de les leur communiquer.

J'ai successivement convaincu de fausseté les trois hypothèses que je m'étais proposé de combattre dans le système de Smith. Il ne faudrait pas que les critiques que je viens d'adresser à ce philosophe fissent croire que sa doctrine ne contient rien de vrai ni d'utile. Pour mon compte, je suis si loin d'exprimer cette opinion, que je veux au contraire m'arrêter, en finissant, sur quelques vérités qu'il a entrevues, et dont les principes de sa morale sont malheureusement la traduction infidèle.

Personne n'ignore que dans certaines occasions nous nous détachons en quelque sorte de nous-mêmes, pour juger plus sûrement l'action que nous avons faite ou que nous nous préparons à faire. Nous sentons-nous troublés par les passions, par les conseils de l'intérêt personnel, nous nous représentons la manière dont un témoin impartial apprécierait l'acte que nous avons à juger, et nous tâchons de l'apprécier comme lui. L'homme a donc la propriété de faire, au besoin, abstraction de ses préjugés, de ses intérêts, et de se regarder, par un effort d'imagination, du point de vue d'autrui. Smith a démêlé cette propriété parmi les faits de la conscience; elle semble avoir préoccupé son esprit au point de lui faire supposer que toujours et nécessairement nous nous mettons à la place d'un spectateur impartial pour nous juger, et que nos jugements sur nous-mêmes sont la suite de ceux que nous portons sur les autres et que les autres portent sur nous. Cette supposition est inexacte, je l'ai démontré plus haut; néanmoins, si, comme je le présume, elle a été suggérée à Smith par les faits que je viens d'indiquer, elle mérite notre indulgence, et je ne devais pas la critiquer sans faire remarquer la justification apparente qu'elle tire des données de l'observation.

Voici d'autres faits aussi réels observés par Smith, mais dont il a encore exagéré la portée. Lorsque nous approuvons les actions d'autrui, souvent il se produit en nous, à côté de l'idée du bien qui nous les fait approuver, un sentiment de sympathie pour leurs auteurs. C'est donc avec raison que Smith signale la coïncidence fréquente de ces deux phénomènes. Seulement il n'aurait pas dû oublier que la sympathie dépend habituellement de l'idée que nous nous formons de la bonté morale des actions; c'est parce qu'elles ont commencé par nous paraître bonnes, qu'elles excitent notre assentiment sympathique; et ce n'est pas cet assentiment qui nous les fait paraître bonnes. D'un autre côté, le désir d'obtenir la sympathie d'autrui coïncide dans beaucoup de circonstances avec la résolution de faire le bien; et Smith a encore aperçu cette coïncidence. Mais il n'a pas remarqué que ce désir est subordonné à une conception de la raison. En effet, nous aurions beau aimer instinctivement les démonstrations sympathiques de nos semblables, et savoir même qu'elles ne s'accordent qu'à une conduite morale; comment pourrions-nous jamais les obtenir, si nous n'avions pas la connaissance rationnelle de ce qui est moral et de ce qui ne l'est pas? Ce sont donc les indications de la raison qui dirigent notre penchant pour la sympathie des autres, et non ce penchant qui gouverne la raison. En somme, Smith, qui était sur la route d'une observation exacte, s'y est égaré parce qu'il a mal saisi la relation de l'idée du bien d'une part, et d'une autre part de la sympathie et du désir de la sympathie. Tout ce qu'il lui était permis d'affirmer, c'est que l'idée et le sentiment agissent simultanément en nous dans beaucoup de cas, et se rencontrent sur les mêmes objets.

Insistons davantage sur cette partie de son système, et envisageons-la sous un autre aspect. Smith, en faisant dériver du sentiment sympathique la notion du bien et par conséquent la règle du devoir, est conduit à se représenter la vertu sous les traits de l'amabilité, de la bienséance; il la confond dans plusieurs passages de son livre avec le respect des convenances sociales. Cette doctrine a sans contredit un avantage : c'est de présenter comme obligatoires un certain nombre de pratiques qui, sans avoir une très-grande importance, méritent cependant d'être observées par l'homme ver-

tueux et d'être comptées parmi les recommandations de la morale. La condescendance, les ménagements qu'on accorde aux sentiments et à l'opinion d'autrui, les simples égards de politesse ne sont pas des choses indifférentes ; et ce serait à tort qu'on s'en affranchirait dans la pensée que la vertu ne descend pas à ces détails. Il est à remarquer d'ailleurs que l'observation de ces devoirs secondaires resserre le lien des relations sociales par le charme qu'elle leur prête ; un homme accoutumé à chercher la sympathie de ses semblables, à tenir compte de leur manière de sentir et de juger, est beaucoup plus sociable qu'un autre. Voilà le mérite de la théorie de Smith. Il est malheureusement compensé par un grave inconvénient : la vertu dans cette théorie semble n'être plus la vertu ; on ne la pratique plus pour elle-même ; elle devient une affaire de politesse et de bienséance ; et si, par hasard, la bienséance et la politesse paraissaient exiger qu'on sacrifiât des devoirs très-sérieux à d'autres qui ne le seraient pas, qui me dit qu'on aurait la force de refuser ce sacrifice à l'opinion publique, et de la mettre à ses pieds ?

Une dernière remarque dont il faut savoir gré à Smith est celle du fait suivant : Quand un homme agit moralement, ceux de ses semblables qui profitent de son action s'en montrent d'ordinaire reconnaissants ; leur reconnaissance peut se communiquer à nous par sympathie, et nous engager à examiner de plus près le mérite de l'agent moral ; ce mérite, nous l'apprécions alors mieux qu'auparavant. Que ce fait, auquel Smith a donné trop d'importance, en ait moins qu'il ne le dit, que ce soit un fait particulier et non général, un fait qui suppose l'idée du mérite loin de pouvoir en expliquer l'origine, c'est ce que je n'ai pas besoin de démontrer; toujours est-il que l'observation de Smith, séparée des erreurs dont il l'a enveloppée dans sa doctrine, reste parfaitement exacte ; et comme celles dont j'ai loué précédemment la justesse, elle peut servir à éclairer sous quelques-unes de ses faces la question des diverses influences que subissent nos idées morales.

J'ai tâché de prouver que la morale de Smith contient à côté des erreurs qui la déparent des vues justes et intéressantes. De quelque manière qu'on établisse la balance des unes et des autres, Smith n'en demeure pas moins un des hommes qui ont le plus honoré la philosophie écossaise. C'est lui dont les études délicates et patientes ont rendu au sentiment sympathique son rang en psychologie et en morale ; il a été pour ainsi dire le philosophe de la sympathie, tout comme d'autres ont été les philosophes de l'intérêt, ou de la raison, ou de telle ou telle autre faculté de notre nature. De plus, il a comme Hutcheson, et tout en aboutissant comme lui à un système défectueux, cultivé avec soin l'observation psychologique, et préparé la méthode de ses successeurs. Comme Hutcheson encore il a fait régner dans ses écrits le goût du bien et du beau; il a mis quelque part dans sa *Théorie des sentiments moraux* une description de la conscience morale et des caractères du devoir, qui serait, pour le dire en passant, la meilleure réponse à faire à son système, et dont un philosophe stoïcien pourrait envier l'exactitude et la beauté. Que dirai-je enfin ? Il a contribué à imprimer à la philosophie de son pays cette tendance morale où elle n'a fait que s'affermir après lui. A ces différents titres, il mérite d'être compté parmi les véritables philosophes écossais.

J'emploierai la première partie de la prochaine leçon à faire connaître les recherches historiques de Smith sur les systèmes moraux de ses devanciers, et la seconde partie à discuter son principe d'économie politique.

SIXIÈME LEÇON.

Recherches de Smith sur l'histoire des systèmes moraux.— Principes remarquables qui président à ses recherches.— Jugement qu'il porte : 1o sur Mandeville ; 2o sur Hutcheson. — Éclectisme de Smith.— Son économie politique.— Originalité de ses opinions économiques.— Son principe d'économie politique comparé à ceux de Quesnay, de M. de Tracy et de M. Say.— Formule plus haute sous laquelle on peut traduire ce principe.— Conséquences de cette formule.— Idées de Smith sur la division du travail.

Smith termine sa théorie des sentiments moraux par une histoire assez étendue des systèmes de morale les plus célèbres. Cette histoire est remarquable à beaucoup d'égards ; non-seulement elle est conduite avec méthode, non-seulement elle porte de nombreuses traces de cette sagacité qui forme le caractère éminent du talent de Smith, et qui lui a révélé des aperçus pleins d'intérêt en psychologie et en morale, mais encore elle se lie à certains principes dont la découverte est curieuse pour ce temps, et que Smith explique avec une admirable clarté.

Il part de cette idée, que toutes les théories morales qui ont eu du succès dans le passé sont vraies par quelque côté. Ce qui lui prouve qu'elles doivent l'être, c'est le succès même qu'elles ont eu, et l'assentiment que beaucoup d'hommes leur ont donné. Un système de physique peut séduire les esprits pendant un temps, et pourtant être faux sur tous les points. Il n'en est pas de même d'un système de morale ; du moment que celui-ci entraîne l'approbation de plusieurs personnes, c'est la preuve, aux yeux de

Smith, qu'il ne peut être complétement déraisonnable. A quoi tient cette singulière différence entre la physique et la morale? A une raison très simple, que Smith expose de la manière suivante : « Un système de physique peut être pendant longtemps en vogue, et cependant n'être aucunement fondé sur la nature, et n'avoir même aucune des apparences de la vérité. (Smith cite comme exemple les tourbillons de Descartes.) Il en est autrement des systèmes de philosophie morale; et il n'est pas possible à un auteur qui veut expliquer l'origine de nos sentiments moraux, de se tromper et de s'éloigner aussi grossièrement de la vérité... Un auteur qui nous propose un système de physique, et qui prétend faire connaître les causes des principaux phénomènes de l'univers, est comme le voyageur qui veut nous dépeindre un pays éloigné, qui peut nous en dire tout ce qui lui plaît, et se flatter d'être cru, tant qu'il ne sort pas du cercle des probabilités. Mais le philosophe qui veut expliquer l'origine de nos désirs et de nos affections, de nos sentiments d'approbation et de désapprobation, ne prétend pas seulement nous rendre compte de ce qui intéresse ceux avec lesquels nous vivons; il veut nous instruire de nos affaires domestiques. Alors, semblables à ces maîtres indolents qui se confient à un intendant fripon, nous sommes sujets à être trompés; mais nous sommes incapables d'admettre un compte où il ne se trouverait aucune ombre de vérité. Il faut au moins que quelques articles soient justes, et même que les plus importants soient à quelques égards véridiques, sans quoi la plus légère attention suffirait pour découvrir la fourberie... » (Part. VII, sect. 2, ch. IV.)

Tous les systèmes de philosophie morale qui ont joui de quelque réputation renferment donc, selon Smith, une portion de vérité; et c'est le devoir de l'historien de chercher à la démêler au milieu des idées erronées qui le plus souvent l'obscurcissent. Mais en même temps, puisque ces systèmes ont fini par être discrédités, il fallait qu'il y eût en eux un vice caché qui les a perdus; on peut donc conclure qu'ils sont tous mêlés d'erreur et de vérité; Smith qui adopte cette conclusion la justifie par une explication aussi précise que satisfaisante : « Tous les systèmes de morale, dit-il, qui ont eu de la réputation jusqu'ici, dérivent de quelques-uns des principes que j'ai développés précédemment. Comme ils sont tous fondés sur quelque principe naturel, ils sont tous vrais sous certains rapports; mais aussi, comme ils s'appuient tous sur une observation de la nature incomplète et partielle, ils sont tous erronés sous d'autres... » (Part. VII, sect. 1.)

C'est avec ces principes que Smith aborde l'histoire de la philosophie. Si, comme il le dit, les théories philosophiques qui ont régné dans les siècles précédents sont moitié vraies, moitié fausses, vraies en ce qu'elles atteignent la vérité sur quelques points, fausses en ce qu'elles ne l'atteignent qu'incomplétement, le flambeau à la lumière duquel l'histoire de la philosophie peut se guider est maintenant découvert. L'histoire aura tout à la fois à se préserver de cet optimisme superficiel qui lui ferait approuver trop légèrement des doctrines insuffisantes, accueillies un instant, puis rejetées par l'humanité, et de cette sévérité excessive qui les lui ferait condamner sans égard pour ce qu'elles contiennent d'exact et d'utile.

Que faudrait-il pour que ces idées si neuves proposées par Smith apparussent dans tout leur jour et dans toute leur portée? Il faudrait qu'il les eût rapprochées de la conséquence à laquelle elles conduisent naturellement, cette conséquence, la voici : du moment qu'on admet que les différents systèmes qui remplissent l'histoire sont mêlés de vrai et de faux, et que ce mélange vient du caractère exclusif des vérités qu'ils affirment, il en résulte que l'histoire de ces systèmes peut être du plus grand secours pour la philosophie. En effet, que le philosophe parcoure les anciennes doctrines, qu'il les débarrasse de ce qu'elles ont de faux; ce qui restera entre ses mains après cette opération formera un ensemble de remarques souvent précieuses; et comme d'ailleurs ces doctrines diffèrent entre elles par leurs points de vue, et qu'ainsi elles sont toutes en état de payer leur tribut particulier à la science moderne, l'étude de l'histoire convenablement faite fournira infailliblement une ample moisson d'observations philosophiques. L'histoire, à la vérité, ne devient intéressante et même intelligible qu'à une condition : c'est qu'elle soit éclairée par la philosophie. Il faut que les idées qu'elle a développées dans la suite des siècles, et portées tour à tour à l'empire du monde, soient expliquées d'avance par une étude attentive des phénomènes psychologiques qui leur ont servi de point de départ. Sans l'histoire de la philosophie, point de philosophie riche et complète; mais en revanche, sans la philosophie, point d'histoire de la philosophie claire et profitable. La nécessité d'allier ces deux choses, la philosophie et son histoire, et la réalité de l'influence qu'elles exercent l'une sur l'autre, sont donc un fait incontestable qu'il est à regretter que Smith n'ait pas reconnu, et qu'auraient pu lui faire soupçonner les réflexions qui précèdent ses recherches historiques. Du reste, qu'il ne soit pas allé jusqu'aux conséquences que je viens de tirer de ses principes, c'est ce dont il serait injuste de lui faire un reproche, si l'on songe que dans le pays et dans le temps même où il écrivait, l'histoire de la philosophie n'attirait encore que médiocrement l'attention des philosophes.

Voyons à présent comment Smith applique dans le détail ses idées générales sur la critique des systèmes

de philosophie. Il passe en revue la doctrine de Platon, celle d'Aristote, celles d'Épicure et de Zénon, enfin quelques doctrines modernes, entre autres celle de Hutcheson. La part qu'il fait du bien et du mal dans chacune est en général fixée avec discernement. Je n'ai pas le dessein de rapporter l'un après l'autre les jugements qu'il prononce sur ces doctrines. J'en citerai deux seulement, l'un relatif à Mandeville, l'autre à Hutcheson.

Le premier de ces jugements est un exemple frappant de l'étendue d'esprit et de la haute impartialité avec lesquelles Smith traite ses devanciers. Assurément s'il y avait une théorie faite pour choquer l'auteur du système de la sympathie, et pour lui rendre presque impossible l'observation de ses principes d'indulgence historique, c'était celle de Mandeville. Depuis l'apparition des audacieux paradoxes de Hobbes, rien n'avait ému, rien n'avait indigné les philosophes de l'Angleterre et de l'Écosse à l'égal des opinions immorales avancées dans la *fable des Abeilles*. Cependant Smith, tout en flétrissant ces opinions comme elles le méritent, avoue qu'elles reposent sur certaines observations qui, sans les justifier, les expliquent et peuvent les faire excuser. « Quoique les principes du docteur Mandeville soient très-erronés, dit-il, il y a cependant dans la nature de l'homme plusieurs choses qui, considérées sous un certain point de vue, paraissent les appuyer. » (Part. VII, sect. 2, chap. IV.) Smith a raison : il existe effectivement beaucoup de faits qui ont pu porter Mandeville à soutenir de bonne foi quelques-unes des erreurs dont on l'accuse. Je prends pour exemple son principe que le vice engendre la prospérité des États. Ce principe est faux et révoltant, personne n'en doute. Cependant l'idée pourrait en avoir été puisée dans cette remarque, que le vice dans beaucoup de circonstances tourne au profit de la société. Qui ne sait que les mauvaises passions sont souvent trompées dans leurs calculs, qu'elles aboutissent à des résultats meilleurs que ceux qu'elles avaient en vue, de sorte qu'on est tout étonné de voir un méchant homme rendre à ses semblables des services qui surprennent celui qui les rend autant que celui qui les reçoit? Et indépendamment de ces événements inattendus, qui substituent tout à coup le bien au mal dans les combinaisons d'une âme dépravée, n'arrive-t-il pas chaque jour que les folies, les vices, les débauches de certaines personnes sont pour d'autres une occasion honorable de travailler et d'améliorer leur condition? Bien des faits particuliers viennent donc à l'appui de la thèse que Mandeville a eu le tort de généraliser. Mais en outre, et au-dessus des données de l'expérience, ne peut-on pas remonter, pour trouver une seconde manière d'expliquer cette thèse, jusqu'à la notion de la providence divine? Dieu, en créant l'homme imparfait et libre, savait que sa créature serait sujette à manquer à la loi du devoir. Mais au moment où il lui laissait le pouvoir d'y manquer, il posait sans doute dans les vues infinies de sa providence des limites au delà desquelles le vice ne pourrait pas étendre sa funeste influence. Il le forçait d'entrer au nombre des moyens qui servent à rendre heureuse l'espèce humaine. De toutes ces considérations il résulte que le principe de Mandeville, si odieux qu'il soit, n'est pas absolument dénué de raison, et qu'il répond à certains faits attestés par l'expérience, et à certaines idées conçues *à priori*. Par conséquent on ne peut que féliciter Smith d'avoir cherché les fondements de ce principe. Au surplus, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir avec quel à-propos Smith applique dans tel ou tel cas ses maximes de tolérance historique, que de juger s'il y est toujours fidèle; et certes cette fidélité ne pouvait être mieux constatée que par la pénible épreuve à laquelle le système de Mandeville la soumettait.

La discussion des théories morales de Hutcheson n'était pas de nature à embarrasser autant la bienveillance de son disciple. J'écarte en rapportant cette discussion tout ce qui est éloges et réflexions indulgentes, pour aller droit aux critiques; elles sont groupées sous deux chefs principaux : 1° la question de l'essence de la vertu; 2° la question de savoir par quelle faculté l'homme connaît le bien et le mal moral. Hutcheson avait répondu à la première de ces questions en mettant l'essence de la vertu dans la bienveillance, et à la seconde en imaginant un sens moral. C'est contre ces deux solutions que Smith argumente successivement.

Il montre que si dans beaucoup de cas la bienveillance est jointe à la vertu, elle s'en sépare dans beaucoup d'autres, et qu'ainsi elle n'en est ni le fondement ni la condition permanente. Cette démonstration, que j'ai développée moi-même en réfutant Hutcheson, est inattaquable. Malheureusement elle a pour Smith un inconvénient, c'est qu'elle tourne contre lui. En effet, quelle est sur la question qui nous occupe l'erreur de Hutcheson? C'est d'avoir cru que la vertu découle toujours du sentiment de la bienveillance, tandis que plusieurs faits prouvent le contraire. Eh bien, Smith commet la même erreur, à cette différence près que le sentiment auquel il rattache la vertu s'appelle dans sa doctrine non pas la bienveillance, mais le désir de la sympathie. Soyez bienveillant, avait dit Hutcheson, et vous serez vertueux. Smith modifie ce précepte, et dit : Voulez-vous être vertueux? Tâchez d'être l'objet de la sympathie de vos semblables. Or l'expérience contredit le principe de Smith, aussi bien que celui de Hutcheson. Elle atteste, contre Hutcheson, que la vertu est souvent étrangère à la bienveillance, et contre Smith, que beaucoup de résolutions ver-

tueuses ne sont le résultat ni de la sympathie, ni du désir qu'on éprouve d'obtenir l'affection sympathique d'autrui.

Quant à l'hypothèse du sens moral, voici comment Smith la combat : il soutient non pas que la faculté spéciale à laquelle nous devons nos idées morales a été mal à propos assimilée aux sens par Hutcheson, mais qu'il n'existe aucune faculté pareille, et que les faits pour l'explication desquels on en imaginerait une peuvent s'en passer. Dans sa conviction, ces faits sont le produit de la sympathie, et Hutcheson, en les rapportant au sens moral, a multiplié sans besoin les principes de notre nature. Cette critique est évidemment mal fondée ; cependant on pourrait la défendre en la considérant du point de vue de la solution que Smith et Hutcheson lui-même donnaient au problème de l'essence de la vertu. Ranger la vertu, comme l'avaient fait ces philosophes, parmi les effets de la sensibilité, soit de la sensibilité sympathique, soit de la sensibilité bienveillante, c'était rendre presque inutile la fonction d'une faculté particulière destinée à nous faire discerner le bien du mal. Car si la moralité des actes dépend, dans toutes les conjonctures imaginables, de la docilité avec laquelle on obéit à tel ou tel sentiment, les notions morales peuvent s'expliquer à la rigueur par la conscience qu'on a de cette obéissance, et ce n'est pas la peine de supposer une faculté nouvelle pour lui attribuer ces notions. Lors donc que Smith reproche à Hutcheson son hypothèse d'un sens moral, et qu'il l'accuse d'avoir introduit dans son système plus de facultés qu'il n'en fallait pour rendre compte de tous les faits de la nature humaine, il a raison dans un certain sens, dans le sens des doctrines communes à ces deux philosophes. Mais si on se replace au point de vue d'une philosophie exacte, qui sait constater les vrais caractères du bien moral, et qui se garde de l'identifier avec la satisfaction de la bienveillance, ou de l'instinct sympathique, alors c'est Smith qu'il faut condamner aussi bien et plus encore que Hutcheson. Celui-ci au moins voit avec le sens commun que l'idée du bien vient d'une faculté particulière ; c'est seulement lorsqu'il essaye de déterminer cette faculté qu'il se trompe ; tandis que Smith, en absorbant la faculté morale dans le sentiment sympathique, en lui refusant ainsi une existence spéciale et distincte, s'éloigne bien davantage du sens commun et de la vérité.

Je m'arrête pour récapituler ce qui précède ; je crois avoir mis hors de doute les deux points suivants : 1° Smith a découvert et rendu en termes parfaitement clairs cette féconde idée, qu'une théorie philosophique qui a rencontré beaucoup de partisans ne peut pas ne pas être vraie en partie, et que c'est pour avoir observé quelques côtés de la réalité qu'elle est vraie, et pour avoir négligé les autres qu'elle est fausse. Quoiqu'il n'ait pas énuméré toutes les conséquences qui découlent de cette idée, l'omission ne saurait lui en être reprochée, et l'on ne doit penser qu'à l'importance de sa découverte, non aux lacunes qu'il y a laissées. 2° Ce qui ajoute aux éloges qu'on lui doit, c'est qu'il a confronté son principe avec l'histoire, et qu'il n'a pas reculé ni échoué devant les systèmes qui rendaient cette confrontation embarrassante.

Voilà le double mérite des recherches historiques de Smith. Voilà ce qui le place parmi les philosophes qui ont jeté un regard pénétrant sur l'histoire de la philosophie. Aristote avait soupçonné, il y a deux mille ans, le principe historique de Smith ; non content de le soupçonner, Leibnitz, dans les temps modernes, en avait fait la règle constante de ses investigations et de ses critiques. Smith, qui n'est pas comparable à ces grands hommes comme philosophe, et à qui son système n'ouvrait pas un si large horizon dans l'histoire, ne doit être que loué davantage pour avoir si bien saisi, si constamment pratiqué une idée que le caractère un peu étroit de sa philosophie morale lui permettait à peine d'embrasser. Je n'hésite donc pas à le ranger au nombre des précurseurs de cette méthode que j'ai décrite tout à l'heure, et qu'on peut appeler l'éclectisme, méthode qui a pour but d'éclairer la philosophie par l'histoire, laquelle s'éclaire à son tour par la philosophie.

En m'attachant maintenant à faire connaître l'économie politique de Smith, non pas dans ses détails, ce serait le sujet d'un livre fort étendu, mais dans son principe, j'ai besoin de justifier la digression apparente dans laquelle je vais m'engager. Or il suffit pour cela d'observer que l'économie politique est un produit important de l'intelligence, que dès lors elle tombe sous le contrôle de la philosophie, à laquelle seule il appartient de reconnaître et de juger les principales applications de l'esprit humain. Cette science a d'ailleurs avec la philosophie un rapport que beaucoup d'autres sciences n'ont pas : elle est nécessaire à la politique ; et comme celle ci fait partie intégrante de la philosophie morale, il en résulte entre l'économie politique et la philosophie un certain nombre de points de contact. Enfin, et c'est une remarque que j'ai déjà faite au sujet de Hutcheson, la plupart des philosophes écossais se sont occupés d'économie politique. L'un d'eux, Smith, a fait faire à cette science de mémorables progrès. C'est donc un devoir, dans une histoire de ces philosophes, de mentionner cette partie de leurs travaux ; la négliger serait une sorte d'injustice et d'ingratitude. Ces explications données, j'aborde l'ouvrage de Smith.

Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* parurent en 1776. Elles excitèrent en Écosse et en Angleterre, et bientôt dans toute

l'Europe, une prodigieuse sensation. Je ne connais pas de livre composé sur les mêmes matières qui ait jamais eu plus de succès. Smith fut regardé, à partir de ce moment, comme le père de l'économie politique ; et l'opinion générale lui conserve encore actuellement ce titre, quoique la science dépasse tous les jours les bornes où il s'était arrêté. La raison de ce constant et universel hommage rendu au génie de Smith est fort légitime. Beaucoup de savants avaient écrit avant lui sur l'économie politique ; mais c'est à lui que revient la gloire d'avoir réuni les matériaux qu'ils avaient amassés, et d'en avoir construit un monument dont il a comblé autant qu'il pouvait les lacunes ; il a, si je puis parler ainsi, constitué l'économie politique ; voilà l'éternel bonheur qui demeure attaché à son nom.

On s'est beaucoup inquiété de fixer le degré précis de l'originalité des opinions de Smith ; cette question a suscité un grand nombre de controverses ; elle me paraît plus facile à résoudre qu'on ne l'a pensé. Sans doute Smith a trouvé, soit auprès de ses devanciers, soit auprès de ses contemporains, des secours nombreux qui ont aplani les difficultés de sa tâche. D'abord il avait suivi les cours de Hutcheson, et probablement il en avait rapporté sur l'économie politique des notions plus nettes et plus complètes que celles que Hutcheson a insérées sous la forme d'abrégé dans un de ses traités de morale. D'un autre côté, plusieurs années avant la publication des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Hume avait fait paraître des *Essais* et *Traités sur plusieurs sujets*, dont la partie économique a beaucoup aidé Smith, selon le témoignage de D. Stewart. Enfin, Smith avait vécu pendant quelque temps dans l'intimité de la fameuse secte des économistes français ; il avait lu leurs écrits, profité de leurs idées ; et le projet même qu'il avait conçu de dédier son livre à Quesnay, leur chef, à qui la mort enleva cet honneur, semble un aveu de la reconnaissance qu'il devait à ces hommes célèbres. On peut donc citer plusieurs antécédents du livre de Smith, plusieurs sources où il a puisé avant de l'écrire. Mais la facilité qu'il a eue de mettre à profit quelques découvertes faites avant lui n'ôte rien ni à la beauté des siennes, ni à la clarté qu'il a répandue sur celles d'autrui, ni à l'admiration qu'on lui doit pour avoir rassemblé les unes et les autres en un corps de science aussi admirable.

Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* se composent de cinq livres ; l'auteur en explique ainsi le sujet dans son introduction : « Les causes qui perfectionnent les facultés productives du travail, et l'ordre selon lequel son produit se distribue dans les différents états et conditions des hommes qui composent la société, sont le sujet du premier livre.

« Le second livre traite de la nature des fonds, de la manière dont on peut les augmenter par degrés, et des différentes quantités de travail qu'on met en mouvement, suivant les divers emplois qu'on peut faire de ces fonds.

« La politique de quelques nations a donné un encouragement extraordinaire à l'industrie de la campagne, et celle de quelques autres à l'industrie des villes. Les circonstances qui semblent avoir introduit et établi cette politique sont développées dans le troisième livre.

« J'ai tâché d'exposer aussi clairement que je l'ai pu dans le quatrième livre les diverses théories d'économie politique, et leurs principaux effets en différents siècles et chez différentes nations.

« Le cinquième et dernier livre traite du revenu du souverain et de la république. J'ai tâché de montrer dans ce livre quelles sont les dépenses nécessaires du souverain ou de la république, quelles sont les différentes méthodes pour faire contribuer toute la société aux dépenses qui doivent tomber sur elle, enfin quelles sont les raisons qui ont porté presque tous les gouvernements modernes à engager quelque partie de leurs revenus ou à contracter des dettes. »

Ces recherches de Smith, et les cinq livres dans lesquels il les distribue, ne sont que les développements et les conséquences d'un principe général qu'il exprime ainsi dès le commencement de son livre : « Le travail annuel d'une nation est la source d'où elle tire toutes les choses nécessaires et commodes qu'elle consomme annuellement, et qui consistent toujours ou dans le produit immédiat de ce travail, ou dans ce qu'elle achète des autres nations avec ce produit. » Il dit ailleurs : « Le travail, ne variant jamais dans sa valeur, est la seule mesure réelle avec laquelle la valeur des marchandises peut en tout temps, en tous lieux, être comparée et estimée. » (*V.* livre I, ch. v.)

Ce principe qui place l'origine et la mesure de la valeur dans le travail est-il vrai ? Est-il le plus général et le plus élevé auquel on puisse faire remonter l'économie politique ? Ce qu'on doit avouer d'abord, c'est qu'il est supérieur à ceux qu'ont admis, soit au siècle dernier, soit même de nos jours, certains économistes. L'école de Quesnay, par exemple, pensait que les produits de la terre sont la source et le véritable type de la valeur ; et de cette prémisse elle tirait une foule de conséquences qui formaient tout un système. L'erreur de cette école est palpable : en effet, que peuvent valoir les produits de la terre, et les choses en général, quand on les considère intrinsèquement et indépendamment de leurs applications aux besoins de l'homme ? Il n'y a que leur rapport à l'homme qui puisse les rendre précieux ; ce n'est donc pas des choses, mais de l'homme lui-même, envisagé

comme les tournant à son usage, qu'on doit s'occuper, lorsqu'on veut fixer à la valeur une mesure universelle. Des économistes de nos jours, M. de Tracy et M. Say, frappés des défauts du point de départ de Quesnay, et tâchant de les éviter, sont partis de la considération des besoins de l'homme comme de l'idée la plus propre à fournir cette mesure tant cherchée. Ils ont, il est vrai, fait entrer le travail au nombre des conditions qui impriment aux choses une certaine valeur. Mais à voir comme ils exaltent l'idée de nos besoins, et comme l'esprit de leur philosophie les portait à l'exalter en effet, on peut dire sans hésiter que ce qui mesure pour eux la valeur d'un objet, c'est la propriété qu'il a de servir à la satisfaction de nos besoins. Cette doctrine est certainement préférable à celle de Quesnay; elle s'accorde mieux avec les faits et enfante de moins fâcheuses conséquences; voici pourtant en quoi elle pèche : Sans contredit les besoins de l'homme sont une condition indispensable de la valeur des objets, car il est trop clair que les choses n'auraient pas de prix pour nous si notre nature ne nous les rendait pas nécessaires; mais M. de Tracy et M. Say n'insistent pas assez sur un élément sans lequel nous ne pourrions nous approprier, ni à plus forte raison faire naître aucune valeur. Cet élément, c'est la force libre, c'est la faculté que nous avons de disposer de toutes les choses de ce monde qui sont à notre portée, c'est l'énergie enfin avec laquelle nous renversons les obstacles semés sur notre passage. Pourquoi, dans une contrée stérile, un boisseau de blé se paye-t-il plus cher que dans les pays d'une riche culture? Pourquoi, en supposant deux individus placés l'un dans les déserts de l'Afrique, l'autre à la porte d'un café, un verre d'eau a-t-il plus de prix pour le premier que pour le second? On peut admettre que dans les pays stériles et dans ceux qui ne le sont pas, dans les déserts comme à l'entrée d'un café, les besoins de la faim et de la soif sont aussi pressants. D'où vient donc qu'à cette égalité des besoins ne répond pas une égale valeur des objets? Je prends un autre exemple : je compare le prix exorbitant d'un diamant au prix très-modéré d'un morceau de pain. D'où vient que, dans ce cas, l'objet le moins nécessaire est celui qui vaut le plus, et l'objet le plus nécessaire celui qui vaut le moins? C'est qu'outre le besoin, il faut aussi calculer les efforts qu'il en coûte pour se procurer de quoi le satisfaire. Le marchand et l'acheteur évaluent, en attachant aux choses un certain prix, la quantité d'activité qu'on a dépensée ou qu'on dépenserait pour les obtenir. Si cette quantité est forte, le prix s'élève; il s'abaisse dans le cas contraire. C'est ce qui fait que la valeur des objets ne saurait être exactement proportionnée à nos besoins; elle participe aux variations d'un élément dont les deux économistes que j'ai nommés en dernier lieu n'ont pas assez marqué l'importance.

Je reviens à Smith : il est facile, d'après ce qui précède, de comprendre pourquoi je donne la supériorité à son principe sur ceux de Quesnay, de M. de Tracy et de M. Say. D'abord Smith fait dépendre la valeur des choses de leur rapport à l'homme, ce qui est plus raisonnable que de la regarder comme existant d'une manière absolue; ensuite il met en première ligne l'idée du travail, et en seconde ligne seulement celle du besoin, ce qui me semble plus exact et plus profond que de ranger ces deux idées dans un ordre inverse, et d'effacer en quelque sorte derrière l'idée du besoin celle du travail. Je ne regarde pourtant pas comme irréprochable le principe de Smith, ou du moins la forme qu'il lui a donnée; on va juger si je suis trop sévère.

Nul doute que ce ne soit le travail qui enfante la richesse, qui l'enfante plus ou moins péniblement, en raison des secours ou des difficultés que présentent les circonstances extérieures; nul doute encore que le travail, en créant la valeur, ne puisse en mesurer le degré par le degré même de l'énergie, de l'habileté ou de la constance que nous déployons. Mais le travail lui-même n'est-il pas la conséquence d'un principe négligé par Smith, d'un de ces premiers principes au-dessus desquels on ne peut plus s'élever? Si Smith s'était posé cette question, il aurait aisément aperçu l'objection que j'ai à lui faire. Il se serait dit que le travail n'est qu'un effet dont il faut chercher la cause, que ce n'est même qu'une abstraction sous laquelle le langage nous dérobe une réalité vivante, à savoir, l'être libre, la force productive, ce que la psychologie appelle le MOI. Le MOI agissant et libre, telle est la puissance dont le travail est le produit, telle est la force dont le travail est la manifestation, tel est en un mot le principe du principe de Smith. Plaçons le MOI dans le temps, son théâtre primitif et nécessaire; nous aurons une succession d'actes libres, accomplis dans un nombre d'instants qu'il sera facile de déterminer; et en calculant le nombre de ces instants, en ajoutant à ce calcul l'appréciation de l'intensité avec laquelle la force se sera développée, nous arriverons à une mesure de la valeur des différents produits. Cette mesure est-elle plus haute que celle de Smith? Oui. Plus claire et plus philosophique? Oui. Nous l'adopterons donc; et si nous voulons la traduire sous une formule mathématique, nous la représenterons par le chiffre qui exprime l'intensité de la force productive ajouté à celui qui exprime la durée du temps.

L'idée de force libre, prise pour mesure de la valeur et pour principe de l'économie politique, conduit à un certain nombre de conséquences qui coïncident le plus souvent, mais non pas toujours, avec celles que Smith

a tirées de l'idée du travail. Je vais les énoncer brièvement :

D'abord il faut distinguer, en économie politique, deux espèces de produits, les uns matériels, les autres immatériels et moraux. Cette distinction, que Smith n'a pas faite, sans cependant la nier, résulte de la division même qu'on peut établir entre nos actes; tantôt notre âme agit sur la matière, elle s'y incorpore en quelque sorte, de manière à donner des produits matériels; tantôt elle se sépare de la matière, et ses produits sont alors immatériels. Cette vérité semble bien simple et bien vulgaire. Qui ne voit en effet que le poëte, le mathématicien, le médecin, l'artiste, sont des êtres essentiellement producteurs tout comme l'artisan et l'industriel, et que le talent acquis par le travail des uns est un fonds qui a autant de valeur que les résultats visibles et palpables du travail des autres? Comment est-il possible d'oublier dans une science, dont le principe, la force libre, est spirituel, les productions les plus immédiates et les plus éminentes de ce principe? Voilà pourtant l'oubli que Smith a commis; il n'a tenu compte que des valeurs fixées dans les objets matériels; celles qui sont immatérielles et morales, il les a passées sous silence, comme si elles n'existaient pas. On s'étonne de l'erreur d'un observateur si judicieux. Mais ce qui achève de confondre l'imagination, c'est de songer qu'il a fallu attendre jusqu'au XIXe siècle pour qu'un économiste, M. Say, se souvînt, dans l'énumération des richesses et des valeurs de ce monde, d'une chose à laquelle personne ne pensait, de l'intelligence.

Smith a été mieux inspiré sur la question de savoir s'il existe un genre de travail qui représente spécialement et à l'exclusion de tout autre l'industrie et la production. Il résout cette question négativement. Il blâme avec raison les économistes qui ont vanté outre mesure l'utilité de l'agriculture ou du commerce, en dépréciant les autres directions de l'activité humaine. Pour traduire les idées de Smith dans notre langage, disons que l'industrie, étant fille de la force libre, ne se localise pas plus qu'elle. Sur quelque objet et dans quelque sens qu'elle se dirige, elle laisse partout son empreinte qui rend tous ses produits également légitimes; elle n'est donc pas plus agricole que manufacturière ou commerciale; elle est tout cela en même temps. Peu importe que certaines branches de travail acquièrent accidentellement une grande importance, qu'elles attirent à elles pendant un temps toute l'attention et tous les efforts d'un peuple. Ce fait passager ne saurait prévaloir contre la vérité des principes, et ne donne à personne le droit de rayer du livre de la science un genre quelconque de production.

C'est encore une conséquence de l'idée de force libre, et une des doctrines que Smith a le mieux défendues, que celle qui réclame la liberté de l'industrie en tout genre. L'industrie étant l'exercice de la liberté même, demander si elle doit être libre, c'est demander si la liberté doit l'être. L'activité de l'homme ne veut pas d'entraves; si on l'enchaîne, on diminue ses produits, on tarit la source de la prospérité publique et privée; on fait pis encore : on ment à un principe. J'approuve donc la sévérité avec laquelle Smith s'élève contre les atteintes portées à la liberté de l'industrie, sous quelque forme qu'elles se présentent, sous la forme du monopole, sous celle des corporations et des maîtrises, sous celle des douanes qui gênent l'exportation et l'importation. Malheureusement ces mesures prohibitives ne peuvent pas être supprimées en un jour dans les pays où l'on a eu l'imprudence de les introduire. Trop d'intérêts y sont attachés, avec lesquels la justice commande qu'on transige. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elles sont réprouvées par la science, comme la négation d'un droit, et comme un obstacle aux progrès de la fortune publique.

Beaucoup d'autres conséquences dérivent du principe par lequel j'explique toute l'économie politique. Je n'en citerai plus qu'une, qui a rapport à la question des impôts. On a discuté dans tous les temps et très-diversement résolu le problème de savoir sur quelles classes de produits il fallait que l'impôt fût assis. Les économistes aux théories étroites sont arrivés, par la force même de la logique, à présenter sur l'assiette des contributions publiques des idées exclusives et fausses, dont la réalisation, en frappant sur une seule classe de travailleurs, eût été une criante injustice. C'est ainsi que les disciples de Quesnay voulaient que l'agriculture fût seule imposée; en cela ils ne faisaient qu'appliquer leur opinion, que les produits de la terre sont le type de la valeur. Mais lorsqu'on écrit en tête de l'économie politique les mots de *travail* et de *force libre*, on doit aboutir à une base d'impôts plus équitable, parce qu'on part d'un principe plus vrai. Smith disait : C'est le travail; et nous disons, en corrigeant sa formule : C'est l'activité libre qui crée les produits différents qui font la richesse sociale. Or tous les hommes peuvent travailler; tous peuvent exercer, dans le but de produire la richesse, la liberté qu'ils ont reçue en naissant; tous sont donc des êtres producteurs; par conséquent ils doivent prendre chacun leur part des contributions et des charges sociales : et il serait injuste qu'une espèce particulière d'industrie supportât seule le fardeau des impôts, sous le prétexte qu'elle est le type le plus parfait de la production.

Je regrette, en terminant cette discussion, que j'avais promis de borner à l'examen du principe de l'économie politique de Smith, de ne pas pouvoir entrer dans les détails de son livre. J'y recueillerais des idées

qui, en passant dans la circulation des esprits, sont devenues classiques. J'y trouverais des démonstrations qui, sous le rapport de la clarté, de l'abondance des preuves, de la simplicité, peuvent être proposées comme des modèles. Quel magnifique chapitre en ce genre que celui qui ouvre le livre de Smith! L'auteur veut montrer les avantages de la division du travail; pour mieux frapper l'esprit du lecteur, il cite un métier qui n'est pas en apparence bien important, celui de l'épinglier. La fabrication des épingles, si elle s'exécutait par les mains d'ouvriers isolés, ne permettrait guere à l'un d'eux de faire par jour plus de vingt épingles. Qu'a-t-on imaginé pour accélérer la fabrication? On a rapproché les ouvriers les uns des autres. On leur a partagé jusqu'au dernier degré possible de la division tous les détails de leur travail. On a fait de chacun de ces détails le soin unique, et pour ainsi dire la profession d'une seule personne. Et grâce à cette méthode on est parvenu à obtenir de dix hommes réunis plus de quarante-huit mille épingles par jour, ce qui fait plus de quatre mille huit cents par tête. Après cette démonstration familière, qui est si concluante, Smith observe que la division du travail, en augmentant l'habileté et l'attention des ouvriers à mesure que leur tâche était plus simple et plus restreinte, a fourni l'occasion à plusieurs d'entre eux d'inventer des machines qui remplacent le bras de l'homme et multiplient la production. Par suite, les objets de fabrique sont devenus moins chers; la baisse de leurs prix les a mis à la portée des petites fortunes; c'est au point, comme le fait remarquer Smith, qu'on paysan économe de l'Europe peut être mieux vêtu que des rois d'Afrique qui règnent sur dix mille esclaves. Et cependant par combien de mains ne doit pas passer la simple étoffe de laine dont ce paysan se couvre! Les propriétaires de troupeaux en fournissent la matière première; les voituriers la transportent; les tisserands en font le tissu; les teinturiers y appliquent des drogues que les navigateurs sont allés chercher jusqu'à l'extrémité du monde; les marchands, les tailleurs, une foule d'hommes la travaillent successivement. Comment se fait-il qu'un pauvre paysan puisse ainsi recevoir et payer les services de ces milliers de personnes? C'est un des bienfaits de la division du travail, dit Smith; et il s'arrête là, ne pouvant sans doute rien ajouter à ces belles réflexions, si flatteuses pour l'orgueil du pauvre, si encourageantes pour l'industrie, si glorieuses pour l'humanité, dont les membres se trouvent ainsi contribuer au bien-être les uns des autres.

En quittant Smith pour continuer nos études sur la philosophie écossaise, nous n'espérons pas rencontrer de nouveau un économiste aussi profond, ni peut-être un moraliste aussi ingénieux. En revanche, nous trouverons parmi les successeurs de Smith des hommes qui ont établi la morale sur un fondement plus solide que la sympathie, et dont quelques-uns ont laissé, comme psychologues, un souvenir qui mérite d'être conservé.

SEPTIÈME LEÇON.

Reid est le véritable chef de l'école écossaise. — Sa vie. — Appréciation de son caractère et de ses écrits. — Le point de départ de ses doctrines est dans la réfutation de la théorie des idées représentatives. — Ses arguments contre cette théorie. — Sa polémique contre Berkeley, Hume et Descartes. — Comment il arrive à déterminer l'objet, les conditions et les limites des sciences philosophiques.

On peut regarder Reid comme le véritable chef de l'école écossaise. Hutcheson l'avait fondée; Reid l'a définitivement établie. Il lui a donné d'abord cette sage méthode d'observation qui tient l'esprit en garde contre le danger des hypothèses, et qui, si elle n'achève pas la science, la commence au moins d'une manière sûre et profitable. Ensuite, c'est lui qui le premier en Écosse a présenté dans ses leçons et dans ses ouvrages un corps de doctrines psychologiques assez originales pour qu'on pût les considérer comme nouvelles, assez complètes pour que ses disciples n'eussent plus guère qu'à les modifier ou à les développer sur certains points; Hutcheson et Smith s'étaient renfermés presque exclusivement dans la morale, laissant de côté les autres parties de la philosophie, ou les traversant avec trop de rapidité; Reid a été le psychologue par excellence de son école. Enfin il a contribué plus que personne à la faire reconnaître pour une école spéciale, au moyen des discussions qu'il a soutenues contre les philosophes anciens et contre ceux de son temps. Ce qui marque l'avénement dans le monde d'une grande philosophie, ce qui rend visible à tous les yeux sa bannière, ce sont les combats qu'elle engage contre les philosophies rivales. Platon a fondé sa doctrine en renversant celle des sophistes; Aristote a fondé la sienne en combattant celle de Platon; à une époque plus rapprochée de nous, c'est sur les ruines de la scolastique que s'est élevé le cartésianisme. Il en est des écoles philosophiques comme des individus, dont la personnalité et la grandeur ne se déploient qu'à la condition des luttes les plus laborieuses. Cette condition, Reid l'a réalisée pour le compte de l'école écossaise par son infatigable polémique contre la théorie des idées représentatives, contre le scepticisme de Berkeley et de Hume, et contre le système de Descartes.

Le rang élevé que Reid occupe dans l'histoire de

la philosophie m'engage à retracer les détails de sa vie avec quelque étendue. J'analyserai la notice où son disciple D. Stewart les a pieusement recueillis.

Thomas Reid naquit en 1710 à Strachan, à vingt milles environ d'Aberdeen. Son père était ministre protestant ; plusieurs de ses ancêtres avaient été ministres également. La simplicité des mœurs écossaises, unie à un certain amour des lettres, se transmettait héréditairement dans cette famille. Il est présumable que les exemples domestiques dont furent entourées les premières années de Reid firent naître en lui le germe des qualités et des vertus de son âge mûr. Il avait environ douze ans lorsqu'il entra au collége Maréchal dans la ville d'Aberdeen. Il y suivit pendant trois ans le cours de philosophie de G. Turnbull. On a de ce professeur un ouvrage intitulé : « *Principes de philosophie morale,* » que Reid paraît avoir consulté avec fruit ; non qu'il se soit approprié les solutions particulières de Turnbull ; elles sont empruntées pour la plupart, s'il faut en croire l'aveu de l'auteur lui-même (*voy.* sa préface), aux écrits de Hutcheson ; et il y a certainement une grande différence entre la philosophie de Hutcheson et celle de Reid ; mais quand on voit l'éloge que Turnbull fait de la méthode baconienne dans son livre, et le soin qu'il prend de montrer la parfaite identité de cette méthode et de celle que réclame la philosophie, on ne peut douter que ses idées sur cette question n'aient profité à son élève.

La nomination de Reid à une place de bibliothécaire lui permit de prolonger son séjour dans l'université et de compléter son instruction ; il s'appliqua particulièrement aux mathématiques. En 1737, au retour d'un voyage qu'il avait fait en Angleterre, on le choisit pour être ministre à New-Machar, dans le comté d'Aberdeen. C'est alors que son goût, qui s'était partagé jusque-là entre diverses sciences, se fixa plus spécialement sur la philosophie. Il entreprit la recherche des lois de la perception externe, amassant à loisir, et probablement sans avoir encore de projet arrêté, les matériaux dont se composa plus tard une partie de ses ouvrages. Le premier écrit où il annonça au public sa vocation philosophique, fut un mémoire inséré dans les *Transactions philosophiques* de la Société royale de Londres (1748), sous ce titre : *Essai sur la quantité, à l'occasion d'un traité où les rapports simples et composés sont appliqués à la vertu et au mérite.* La curiosité qui s'attache aux débuts d'un auteur célèbre peut seule donner quelque valeur à cet opuscule. Le titre choisi par Reid fait allusion à la *Recherche sur l'origine des idées de beauté et de vertu* par Hutcheson; et le fond de l'ouvrage est une réfutation de la tendance qui a entraîné Hutcheson comme bien d'autres à introduire en morale la méthode des mathématiciens. Peut-être est il juste d'observer que les torts d'une pareille tentative ont été de la part de Hutcheson plus apparents que réels. Dans la découverte et l'exposition de ses principes, il s'est constamment aidé de la méthode psychologique ; s'il en a essayé une autre, celle des mathématiciens, dans quelques détails de son système, c'est, il faut l'avouer, une erreur qui méritait à peine d'être relevée. Combien ne citerait-on pas de philosophes qui, en théorie et en pratique, ont soumis la philosophie, d'une manière plus sérieuse et avec un dessein plus marqué, aux procédés mathématiques ? C'était à eux plutôt qu'à Hutcheson que devaient s'adresser les allusions de la critique de Reid.

En 1752, Reid revint dans la ville d'Aberdeen pour y occuper la chaire de philosophie au collége du Roi. L'usage de l'université réunissait sous le titre de cette chaire l'enseignement des mathématiques, celui de la physique, celui de la logique et celui de la morale. Le nouveau professeur ne fut pas au-dessous de cette tâche difficile. Quelques années plus tard, en 1763, il publia la *Recherche sur l'esprit humain d'après les principes du sens commun*, ouvrage dont Priestley a fait la critique. Cette publication attira sur lui les regards de l'université de Glascow. On lui fit accepter la place que Smith laissait vacante. Il en résulta dans sa position un changement favorable à la direction de ses travaux. N'étant plus forcé d'embrasser dans son cours trois ou quatre sciences différentes, qu'un même homme ne peut guère cultiver avec succès, Reid eut plus de temps à donner aux problèmes philosophiques, et ce temps fut mieux employé. Toutefois il y eut un moment où l'exemple de son prédécesseur et la vogue dont jouissait l'économie politique l'engagèrent à composer sur les questions de commerce des essais qu'il communiqua au cercle de ses amis. Vers la même époque son ancien penchant pour les mathématiques s'était réveillé ; on le voyait, à l'âge de cinquante-cinq ans, suivre avec le zèle d'un jeune homme des leçons de mathématiques. La philosophie aurait pu se croire oubliée, mais en réalité elle restait le but suprême des pensées de Reid ; les mathématiques et l'économie politique n'eurent que quelques-uns de ses loisirs.

Il est aisé de se représenter le plan des leçons de Reid, et ce qu'elles offrent de plus remarquable ; les résultats en sont consignés dans ses livres, sauf un système de morale pratique et des vues générales sur le droit naturel et sur les fondements de la politique, qui formaient le complément de son cours. L'idée d'initier la jeunesse aux théories délicates de la philosophie sociale et politique n'étonnait personne en Écosse ; c'était une des traditions de la chaire de Smith et de Hutcheson, et Reid y demeura fidèle. Quant au mérite oratoire du professeur, D. Stewart en parle avec un peu d'embarras. On voit par ce qu'il

dit que Reid n'improvisait presque jamais, et que sa manière de lire était loin de racheter les inconvénients d'un pareil mode d'enseignement. L'attention de ses nombreux auditeurs était soutenue par l'intérêt de ses doctrines, et par l'excellent style dans lequel il les rédigeait.

En 1780, Reid quitta sa chaire, moins pour assurer à sa vieillesse quelques jours de repos que pour travailler à son aise aux publications dont ses souvenirs et ses notes de professeur lui fournissaient la matière. En 1785, il fit paraître ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, et en 1788 ses *Essais sur les facultés actives*. Ces deux ouvrages auxquels il faut joindre une analyse de la logique d'Aristote, publiée à la suite des *Esquisses* de lord Kames, en 1774, marquèrent le terme de sa carrière d'écrivain. Quelques autres écrits de peu d'étendue, que mentionne D. Stewart, un examen des opinions de Priestley sur la matière et l'esprit, des observations sur l'utopie de Thomas Morus, etc., paraissent dénués d'importance; c'étaient les délassements d'une vieillesse toujours studieuse. Reid mourut à Glascow, en 1796, après avoir eu la douleur de survivre à quatre de ses enfants.

Peu de philosophes, même parmi les savants, ont vécu d'une manière aussi paisible, aussi régulière que Reid. Sa vie mériterait d'être proposée comme modèle. Elle réalise assez bien l'opinion qu'on aime à se faire des mœurs et du caractère d'un philosophe. Une grande tempérance, une droiture inflexible, beaucoup d'amour pour la vérité, une patience extraordinaire de méditation, une bienfaisance qui s'environnait de toutes les précautions de la délicatesse et de la modestie, enfin la double foi d'un philosophe et d'un ministre protestant dans l'immortalité de l'âme, tel est le portrait que D. Stewart nous fait de son maître. Qu'a-t-il manqué à cette rare et ferme vertu? Rien, si ce n'est peut-être de plus rudes épreuves. Enfermé dans son presbytère ou dans son cabinet d'études, ne voyant qu'un petit nombre d'amis qui s'associaient à ses habitudes et à ses goûts, presque exclusivement occupé de science et prenant volontiers la science par le côté le plus spéculatif, Reid ne connut ni les dangers de la vie du monde, ni les orages des passions, ni rien de ce qui troublait à cette époque l'intelligence et le cœur des philosophes français. La lutte contre la théorie des idées considérées comme intermédiaires entre l'esprit et l'objet, et surtout contre le scepticisme de Hume, fut la grande affaire de sa vie. On devine en le lisant que le souvenir de Hume pesait sur sa pensée et que le vénérable professeur de Glascow était obligé de faire des efforts pour ne pas laisser trop éclater la vivacité de sa colère. Certaines pages prouvent même que la patience et la modération philosophique lui échappaient quelquefois. Dans la conclusion de sa *Recherche*, il traite de *monstre* la doctrine sceptique de Hume; il le compare naïvement à la furie Alecto qui se précipite dans le gouffre de l'enfer, et il a grand soin de citer les vers énergiques où ce gouffre est dépeint par Virgile. Ses réflexions sur Berkeley ne sont pas empreintes d'autant de rigueur; le but religieux et dogmatique que Berkeley affectait de poursuivre adoucissait sans doute à son égard la sévérité de Reid; au lieu que Hume, qui avait abandonné les respectables croyances de son pays pour se jeter dans l'excès du scepticisme, Hume qui avait rapporté de son commerce avec la France et avec la haute société de Londres cette grâce légère et moqueuse avec laquelle il se jouait de toutes les opinions reçues, inspirait à Reid un sentiment dont celui-ci n'a pas toujours dissimulé l'amertume.

Je ne sais si Reid, en supposant qu'il eût été moins étranger qu'il ne l'était à l'histoire des doctrines philosophiques françaises du XVIII[e] siècle, les eût jugées avec plus d'indulgence que celles de Hume. Dans tous les cas, on doit regretter qu'il en ait su si peu de chose (1). Elles eussent élargi le cercle de ses idées, et donné de la variété à ses critiques. La comparaison des théories de Hume et de Berkeley, et de celles de Condillac, par exemple, eût pu lui suggérer des rapprochements intéressants. Condillac dit dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines :* « Nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » Il dit ailleurs : « Nous nous dépouillons de nos sensations pour en revêtir les objets. » (*Art de penser.*) Si Reid avait lu ces phrases, il aurait pu se figurer qu'il avait sous les yeux une traduction française de Hume et de Berkeley. Malheureusement il paraît avoir peu connu les ouvrages de philosophie que la France produisait alors. Il nomme Rousseau dans sa *Recherche;* mais je ne me rappelle pas qu'il ait parlé nulle part de Condillac, de Voltaire, de d'Alembert, de Diderot; peut-être même quelques-uns de ces noms n'étaient-ils pas arrivés jusqu'à lui. Chose singulière que le retentissement de cette puissante philosophie française du XVIII[e] siècle, qui attirait sur elle l'attention de tant de peuples, et dont l'intérêt semblait dominer tous les intérêts, ait à peine pénétré dans les régions de paix et de sérénité qu'habitait l'intelligence de Reid!

En revanche, Reid s'était inquiété de connaître la France philosophique du XVII[e] siècle. Tout prouve qu'il en avait lu les productions les plus remarquables. Il analyse dans ses écrits les doctrines de Descartes et de Malebranche; il accorde à un de ses devanciers, au grand Arnauld, qui avait attaqué l'hypothèse des idées représentatives, à l'encontre du système de Malebranche, des éloges mérités; il con-

(1) Voy. dans les pièces justificatives la première lettre de Reid.

sacre à un autre de ses devanciers, au père Buffier, qui avait tâché de ramener la philosophie aux vérités premières du sens commun, une mention de reconnaissance. En somme, l'étude approfondie des philosophes français les plus célèbres de cette époque et des philosophes anglais des deux derniers siècles forme la meilleure partie de l'érudition philosophique de Reid. Sur l'antiquité grecque, et en particulier sur Platon et Aristote, ses connaissances historiques manquent d'étendue et d'exactitude. Il témoigne pour le système péripatéticien une sorte de dédain qui fait soupçonner qu'il l'avait moins étudié dans les textes originaux que dans les livres où l'on décriait Aristote depuis deux siècles. Quant à Platon, il le range parmi les partisans de l'hypothèse des idées représentatives. La raison qu'il allègue pour lui attribuer cette hypothèse est curieuse : on se rappelle que Platon, dans le dialogue *de la République*, imagine des hommes enchaînés dans une caverne depuis le jour de leur naissance. Ils ont le dos tourné à l'ouverture de leur prison ; derrière eux passent des objets dont ils ne peuvent apercevoir que les ombres ; et ces ombres, ils les regardent, dans leur ignorance, comme les seules réalités existantes. Leur illusion représente, selon Platon, celle d'un homme qui se bornerait aux connaissances acquises par les sens, en négligeant l'essence des choses, la généralité, ce qui constitue l'unique et vraie réalité dans la doctrine platonicienne. L'allégorie de la caverne ne signifie pas autre chose. Reid, qui ne la comprend pas, y voit seulement que Platon condamne les sens à ne saisir que des ombres, et que par conséquent il explique la perception externe par l'interposition des images ; et grâce à ce singulier commentaire, voilà Platon confondu parmi les partisans des idées représentatives, sans s'y être plus attendu que quelques autres philosophes à qui Reid attribue un peu malgré eux cette hypothèse.

J'en viens de dire assez pour faire apprécier dans ce qu'elle a de solide et dans ce qu'elle a de faible l'érudition philosophique de Reid. Après avoir caractérisé en lui l'homme et l'érudit, je devrais juger l'écrivain ; mais c'est une tâche si difficile à remplir pour quiconque examine des livres composés dans une langue étrangère, que je n'ose pas hasarder sur ceux de Reid les remarques qu'un Anglais seul pourrait faire. Je les considère uniquement du point de vue de ces règles générales qui dépendent non pas du génie de tel ou tel idiome, mais de la constitution même du langage. Ainsi envisagés, on ne peut nier qu'ils ne réunissent toutes les qualités d'un style vraiment philosophique. Sans avoir la grâce et la vivacité de ceux de Berkeley, ni l'élégance de ceux de Hume, ils ne le cèdent en clarté ni aux uns ni aux autres, et cette clarté qui tient à la précision et à la simplicité de l'expression, est telle, que, malgré le défaut fréquent de transitions, malgré l'absence d'un plan suffisamment systématique, chacun de ces écrits pris à part forme un ensemble que saisit sans peine l'intelligence du lecteur. D'un autre côté, si Reid s'est montré un peu trop sobre d'images dans ses livres, on doit le louer du moins de n'en avoir ordinairement employé que de très-justes; il dit dans la dédicace de sa *Recherche*, en parlant des sceptiques : « Je me les représente comme des hommes occupés à examiner l'édifice des connaissances humaines et à faire des trous dans les endroits faibles ; cependant on répare la brèche, et l'édifice entier en acquiert beaucoup plus de solidité qu'auparavant. » Pouvait-on exprimer par une comparaison plus exacte les services que les sceptiques rendent indirectement et involontairement à la philosophie ?

Je viens de faire connaître la vie et le caractère de Reid, ainsi que le mérite de ses écrits. Je passe maintenant à l'exposition et à l'examen de sa philosophie.

C'est dans la polémique de Reid contre les idées représentatives qu'il faut chercher son principal titre philosophique et le point de départ de ses doctrines. Il le dit lui-même dans une lettre au docteur Grégory : « Je manquerais de franchise si je ne faisais l'aveu que je trouve quelque mérite dans ce que vous vous plaisez à nommer ma philosophie ; mais je pense qu'il réside principalement dans la mise en question de la théorie commune des *idées ou images des choses dans l'esprit*, considérées comme les seuls objets de la pensée ; et encore si je vous racontais en détail ce qui m'a conduit à révoquer en doute cette théorie après l'avoir longtemps tenue pour évidente et incontestable, vous penseriez comme moi qu'il y a eu beaucoup de hasard dans cette affaire... Berkeley et Hume ont plus fait pour produire cette découverte que celui même qui l'a rencontrée ; et à peine peut-on m'attribuer dans la philosophie de l'esprit humain une seule observation qui ne découle facilement de la destruction de ce préjugé. » (Voyez la *Biographie de Reid* par D. Stewart.) C'est donc l'argumentation de Reid contre cette théorie célèbre qui nous donnera la clef de sa philosophie.

La théorie des *idées* est connue de tout le monde. On sait qu'elle avait pour but d'expliquer le rapport de l'esprit et de l'objet extérieur dans l'acte de la perception, et que, pour parvenir à ce résultat, les philosophes avaient imaginé un être intermédiaire qu'ils appelaient idée ou image, et qui, par sa vertu représentative, opérait cette communication entre l'esprit et l'objet. Cette théorie avait été presque universellement admise. Arnauld, qui l'avait attaquée au XVIIe siècle dans son livre *Des vraies et des fausses idées*, n'avait pas réussi à l'ébranler. Reid l'accepta d'abord comme tout le monde, ainsi qu'il l'avoue dans son deuxième

Essai sur les facultés intellectuelles (chap. XI). Puis la lecture attentive de Berkeley et de Hume le fit réfléchir. Berkeley avait tiré du système des *idées* cette conséquence, qu'une idée, ne pouvant représenter autre chose qu'elle-même, ne saurait nous donner une notion exacte des objets extérieurs; il avait donc nié l'existence de la matière. Hume, adoptant cette conséquence, y avait joint d'autres conclusions sceptiques touchant l'existence des êtres immatériels. A la vue des effrayants résultats auxquels la théorie des idées venait de conduire ces deux philosophes, Reid sentit le besoin de la combattre, et de renverser par là le principe du scepticisme. Voici les principaux points de cette célèbre polémique :

Il accuse d'abord la théorie des idées de choquer le sens commun par ses conséquences. Le sens commun croit invinciblement à une réalité extérieure, distincte de l'esprit qui la perçoit ; il y croit en dépit des philosophes qui veulent prouver le contraire ; il proteste en faveur de cette croyance dans la conscience même de ces philosophes, de telle sorte qu'ils n'ont jamais pu mettre leur scepticisme en pratique. Il est facile de voir, à la vivacité inaccoutumée du langage de Reid, que le bon et sage Écossais qui avait admis pendant quelque temps les idées représentatives, en veut à cette théorie d'avoir surpris sa prudence, et de l'avoir mis, à son insu, en révolte contre le sens commun. Aussi, du moment qu'il a découvert les monstrueuses conséquences qu'elle recèle dans son sein, s'empresse-t-il de se venger de cette surprise; lui dont la critique est habituellement si calme et si douce, trouve des accents d'indignation pour flétrir cette folie de la science. « Les habitants de la campagne et des forêts, les pauvres, les bergers, les ouvriers, les artisans et le commun des hommes, croient tous fermement qu'il y a un soleil, une lune, des étoiles, une terre que nous habitons, une patrie, des amis et des parents que nous aimons, des terres et des maisons que nous possédons. Les philosophes, regardant en pitié cette crédulité du vulgaire, ne croient et ne veulent croire que ce qui est véritablement fondé sur le raisonnement. On devait s'attendre que, dans des matières si importantes, leur preuve serait aisée et à la portée de tout le monde : au contraire, elle est précisément ce qu'il y a de plus difficile à comprendre. Ces trois grands hommes (Descartes, Malebranche et Locke) avec toute la bonne volonté possible, n'ont jamais été capables de tirer des trésors de la philosophie un seul argument propre à convaincre un homme qui sait raisonner de l'existence d'un seul des corps qui l'environnent. « O sublime philosophie, fille de la lumière! mère de la sagesse et de la science! si tu es telle, à coup sûr tu ne t'es pas encore montrée à l'esprit humain, et tu n'as encore répandu sur nous, de l'éclat de tes rayons, que ce qu'il en fallait pour nous faire apercevoir l'obscurité qui couvre les facultés humaines... Si tu n'as pas la puissance de dissiper ces nuages et ces fantômes que tu as toi-même élevés, retire ce rayon que tu ne donnes jamais que d'une main avare, et qui a jeté une espèce de sort sur nos esprits. Je n'ai plus pour toi ni foi ni respect ; je renonce à ton flambeau ; laisse mon âme suivre bonnement la pure lumière du sens commun. » (*Recherche...*, chap. 1, sect. 3.)

Ailleurs c'est l'ironie que Reid emploie : « Enfin le triomphe des idées fut parfait dans le *Traité de la nature humaine*, qui anéantit les esprits, et ne laissa dans l'univers d'autre existence que celle des impressions et des idées. Qui sait si dans la suite des temps ces deux puissances ne tourneront pas leurs armes contre elles-mêmes, et si, ne trouvant plus rien à combattre, elles ne s'entre-détruiront pas, plongeant alors la nature entière dans un vide affreux, au sein duquel aucune existence ne surnagera ? Cet événement mettrait à coup sûr la philosophie aux abois; car quelle matière de dispute lui resterait-il, si les idées et les impressions étaient détruites? » (Voyez *Recherche...*, chap. 2, sect. 6.)

Là ne se borne pas la réfutation de Reid; des conséquences il passe au principe. Quand une théorie contredit aussi ouvertement le sens commun, il faut, pour être admise, qu'elle repose sur de bien puissantes raisons. Il est nécessaire qu'elle soit rigoureusement vraie, simple et d'une évidence parfaite. Et encore, même dans ce cas, la théorie n'en restant pas moins en opposition avec la croyance universelle, il n'y aurait pas de raison pour lui sacrifier le sens commun. Mais, à vrai dire, l'esprit n'éprouve point ici cet embarras; il n'a pas à se décider entre une vérité évidente et une autre qui ne l'est pas moins. Que la théorie des *idées* n'ait point ce caractère, et que, loin d'être le produit légitime et nécessaire d'une faculté de l'esprit, elle soit née d'un caprice, nous dirons si l'on veut d'un besoin de l'imagination, c'est ce qu'il est facile de démontrer.

L'idée vient-elle de l'expérience sensible? En la supposant matérielle, personne ne l'a jamais vue, touchée ou sentie, de l'aveu même de ses plus fermes partisans. Vient-elle du sens intime? Mais en la supposant immatérielle, qui pourrait soutenir, qui a jamais soutenu que nous en avons conscience? Vient-elle de l'induction, fondée sur l'une ou l'autre observation? Mais, dans ce cas, qu'on cite les faits sur lesquels elle s'appuie! Il est remarquable que ses partisans n'aient pas une seule fois fait un appel même indirect à l'expérience. On ne dira pas non plus que *l'idée* est une vérité évidente *à priori* conçue par la raison, ou une vérité déduite d'un principe évident? Car ce double caractère d'évidence et de nécessité ne se trouve point dans *l'idée* et n'a jamais été invoqué par ses partisans.

Le vrai, l'unique fondement de la théorie reconnue et proclamée par la plupart des philosophes, c'est la nécessité d'admettre l'idée pour expliquer le mystérieux rapport de l'esprit et de l'objet dans l'acte de la perception; c'est au nom de cette nécessité seule qu'ils ont bravé le sens commun. Y a-t-il un autre exemple d'une pareille hardiesse dans l'histoire de la pensée?

Mais que serait-ce donc, si on venait à démontrer que cette hypothèse impérieuse, qui exige le sacrifice de nos plus fermes croyances, est impuissante à expliquer ce qu'elle a pour but d'expliquer? Or rien n'est plus facile. L'idée représentative a été imaginée pour expliquer le rapport de l'esprit et de l'objet dans l'acte de la perception. Comme on supposait sans preuve que ce rapport ne peut avoir lieu directement à cause de la profonde différence des deux substances, on a fait intervenir une substance intermédiaire qui pût à ce titre leur servir de point de communication. L'hypothèse est fort ingénieuse, mais comme l'idée n'est point une abstraction dans l'opinion de ses partisans, mais une entité positive, une vraie substance, il faut bien savoir quelle est la nature de cette substance. Est-elle matérielle? En ce cas, quand on admettrait qu'elle est infiniment plus subtile que les corps sensibles, il resterait toujours à expliquer comment l'esprit peut communiquer avec un corps. Est-elle immatérielle? Même difficulté. Car, si elle est de même nature que l'esprit, il n'y a pas de raison de croire qu'elle puisse communiquer avec les corps extérieurs plutôt que l'esprit lui-même, et on ne voit pas comment ce qui, dans l'hypothèse, n'a pas de forme, peut représenter un objet figuré. Dira-t-on qu'elle participe de la matière et de l'esprit sans être l'un ou l'autre? Mais alors ce n'est plus même un être d'imagination, puisque cette faculté ne conçoit rien en dehors des esprits et des corps, et nous sortons tout à fait du domaine de l'intelligible. Voilà donc une théorie qui est venue bouleverser la science et remettre en question les vérités les plus certaines, afin d'expliquer un seul fait, et qui ne remplit même pas son but.

Mais on peut encore pousser la réfutation plus loin. Ce besoin d'explication qu'invoque la théorie et qu'elle satisfait si peu d'ailleurs, est-il légitime? C'est ce que Reid ne pense pas. Selon lui, ce serait se faire une fausse idée de la science que de croire qu'elle est appelée à tout expliquer. Il y a des faits qui ne sont pas susceptibles d'explication; ce sont les faits simples et vraiment primitifs. Ceux-là servent à expliquer les autres, sans être eux-mêmes explicables. Or n'est-ce pas là précisément le caractère du fait de perception. Quand je perçois, à la suite d'une impression organique, un objet extérieur, je crois à l'existence de cet objet, en tant que distinct de moi-même. Si vous me demandez sur quel fondement repose ma croyance, je vous répondrai qu'elle se fonde sur elle-même et qu'en dernière analyse je crois parce que je crois. Toute croyance à l'objet de ma perception est un acte de foi; et il ne faut pas s'en étonner, ni s'effrayer pour la certitude du monde extérieur; car toutes les croyances primitives et fondamentales de l'intelligence sont autant d'actes de foi. Je crois parce que je perçois, parce que je conçois, parce que je me souviens, parce que je juge, parce que je raisonne. Je puis bien remonter d'une induction à la perception qui lui a servi de base, d'une démonstration à la conception *à priori* qui lui a servi de point de départ; dans ces deux cas, la raison de la légitimité de ma croyance est une perception primitive ou une conception *à priori*; mais la raison de la légitimité de ces deux actes de mon esprit est en eux-mêmes, parce qu'ils sont absolument simples et irréductibles. Et même quand je contrôle une induction ou une démonstration, ce n'est pas la faculté de raisonnement ou d'induction que je contrôle, c'est la donnée sur laquelle s'appuie l'une ou l'autre; quant à ces facultés, comme toutes les autres elles ont en elles-mêmes leur principe de légitimité; et je n'ai pas d'autre raison de croire à leur témoignage. En résumé, tout fait simple et primitif n'a besoin ni de démonstration, ni d'explication; l'hypothèse des idées qui a pour but d'expliquer un fait de ce genre, ne vient donc pas d'un légitime besoin d'explication. Il y a plus; c'est que quand la science veut démontrer ou expliquer une chose qui n'est susceptible ni d'être expliquée ni d'être démontrée, comme elle tente l'impossible, elle compromet l'existence même de cette chose par une mauvaise explication ou une fausse démonstration. C'est ce qu'a fait Descartes ici; il a mis en péril la réalité du monde extérieur en voulant la prouver, et a ouvert la porte au scepticisme de ses successeurs.

En ruinant la théorie des idées, Reid avait sauvé l'existence du monde matériel des attaques de Hume et de Berkeley. Il lui restait à défendre le monde spirituel, c'est-à-dire l'âme humaine et Dieu contre le scepticisme universel de Hume. On sait que la croyance à l'existence de l'âme et de Dieu s'appuie sur deux principes qui sont le principe de causalité et le principe de substance. Sans le principe de causalité, l'esprit n'irait pas au delà du fait qu'attestent les sens ou la conscience; sans le principe de substance, il n'arriverait pas à concevoir ce fait comme un attribut ou une propriété que la raison rattache nécessairement à un sujet. Mais il s'agit de savoir d'où nous viennent ces deux principes, et quelle est leur légitimité. Hume qui n'admet que deux sources d'idées, l'expérience sensible et l'expérience de la conscience, prétend qu'ils ne sortent ni de l'une ni de l'autre, et que les notions mêmes de substance et de cause qui sont impliquées dans ces principes, n'ont aucune origine claire et légi-

time. Il en conclut que la croyance à l'existence de l'âme et la croyance à l'existence de Dieu, qui reposent toutes deux sur ces principes et sur ces notions, sont dénuées de fondement. Pour réfuter la conclusion de Hume, Reid remonte aux prémisses d'où elle est tirée. Sans aucun doute, dit-il, la croyance aux êtres immatériels est un préjugé, si tout procédé de l'esprit se borne aux jugements des sens, à ceux de la conscience, et aux généralisations expérimentales fondées sur ces deux sortes de jugements. Mais l'esprit humain possède d'autres facultés, qui peuvent nous donner les deux principes en question. Le principe de causalité, par exemple, n'émane certainement ni des sens, ni de la conscience, ni d'une généralisation expérimentale quelconque; il est réel cependant; et c'est l'exercice de la raison qui nous le fournit. Pour savoir que tout fait a une cause, il n'est pas nécessaire de connaître d'avance et de comparer le fait et la cause. Un seul terme suffit pour suggérer à l'esprit la notion de l'autre terme, et du rapport qui les unit; à peine a-t-il perçu un phénomène, qu'il en conçoit la cause, et le rapport nécessaire du phénomène à la cause. Il en est de même du principe de substance. Or, puisque ces deux principes sont le produit légitime de l'une de nos facultés, il faut en reconnaître l'autorité, et accepter comme solidement assises les croyances auxquelles ils servent de base.

Reid, en faisant ainsi justice de quelques-unes des opinions sceptiques de Hume, recherche quelle peut être l'origine de ces doctrines si contraires au sens commun, et trouve que cette origine est dans la philosophie même de Descartes. C'est en démontrant l'existence du monde extérieur que ce philosophe en a affaibli la certitude. Mais comment a-t-il été conduit à la démontrer? Voici l'explication de Reid : Descartes a conçu la science entière sur le modèle de la géométrie; il a donc transporté la méthode et les principes de cette science abstraite dans toutes les parties de la philosophie, et particulièrement en métaphysique. Toute science n'étant pour lui qu'une série de propositions rigoureusement déduites les unes des autres, et qui se rattachent toutes de près ou de loin à un principe unique, simple et évident *à priori*, il cherche et parvient à découvrir, dans son livre des *Méditations*, une première vérité au-dessus du doute, à savoir l'existence de l'être pensant, d'où il déduit, par une dialectique subtile et profonde, la nature de l'âme, son immatérialité, son immortalité, puis l'existence de Dieu, puis enfin la réalité du monde extérieur. Or rien n'est plus contraire à la vraie méthode qu'une pareille construction de la science; si, en géométrie, on rattache toutes les propositions à un petit nombre de principes, ce n'est pas pour rendre la science plus simple, plus claire, ou plus élégante; c'est parce qu'ainsi le veut la nature même des vérités géométriques. Mais en philosophie, c'est une autre méthode qu'il faut employer. Si les vérités qui composent cette science ne sont pas de nature à être déduites les unes des autres, et rattachées à une seule proposition première, il n'y a pas lieu de tenter violemment et sur des faits qui résistent, cet arrangement tout géométrique. Pourquoi ne reconnaître qu'une vérité incontestable, s'il y en a plusieurs? Si Descartes ne met pas en doute l'existence de la pensée, attestée par la conscience, c'est qu'il croit *à priori* au témoignage de cette faculté; mais alors pourquoi doute-t-il de l'autorité des autres? Si l'intelligence humaine est vérace, elle l'est dans toutes ses facultés; elle l'est dans la perception externe comme dans la conscience, comme dans le raisonnement; il n'y a aucune raison de ne pas tout admettre ou de ne pas tout nier.

Cette triple polémique engagée contre Berkeley, Hume et Descartes, conduisit Reid à des conclusions générales très-importantes sur l'objet, les conditions et les limites de la philosophie. Il comprit que les hypothèses, les erreurs et les absurdités dans lesquelles était tombée la science, venaient de ce que ses prédécesseurs s'étaient trompés sur ces trois points. Ainsi l'hypothèse des idées avait pris naissance dans un dangereux penchant à tout expliquer, même les choses inexplicables, et dans une tendance non moins fâcheuse à mêler les notions du monde physique à celles du monde moral dans l'explication des phénomènes moraux. L'une des causes du scepticisme de Hume était la doctrine cartésienne, qui avait soumis à la démonstration l'existence de la réalité extérieure. Instruit par cette expérience, Reid s'efforce de définir plus nettement qu'on ne l'avait fait avant lui l'objet, les conditions et les limites de la philosophie.

L'objet de la philosophie est la description des phénomènes de l'esprit humain. Elle ne s'occupe pas de savoir s'ils dérivent des faits organiques ou s'ils en sont indépendants; comme ils conservent leurs caractères dans toutes les hypothèses possibles, elle les étudie abstraction faite des causes. D'un autre côté, le monde matériel a ses lois, le monde moral a les siennes; et c'est un préjugé de croire que celles-ci sont moins simples que celles-là : expliquer l'esprit par la matière ou la matière par l'esprit, c'est obscurcir au lieu d'éclaircir, c'est compliquer au lieu d'expliquer. D'ailleurs la description des faits s'altère et se dénature dans cette confusion des deux mondes; quand, pour expliquer un certain ordre de phénomènes moraux, on a invoqué une loi physique, ou bien que, pour rendre compte de faits matériels, on fait intervenir un principe spirituel, et que certain

phénomène ou certain caractère d'un phénomène résiste à l'explication, on est tenté de nier l'un ou l'autre. C'est ce qu'ont fait perpétuellement les matérialistes et les spiritualistes dans l'analyse et l'explication des phénomènes de la vie physique et morale. Un des plus précieux mérites de Reid est d'avoir distingué nettement deux classes de faits, deux instruments d'observation, deux méthodes d'explication, et par conséquent deux sciences qui diffèrent de tout point. C'est depuis les recherches de Reid sur ce sujet que la science de l'esprit a été définitivement circonscrite et fixée; jusque-là, faute de limites précises, elle avait flotté toujours incertaine dans le vague domaine de la science générale. Maintenant, grâce aux efforts de l'école écossaise et de Reid en particulier, la ligne de démarcation tracée entre la science de l'esprit et la science de la nature reste ineffaçable.

Mais cela ne suffit pas. S'il n'y a pas de science sans un objet qui lui soit propre, il n'en est pas non plus qui n'ait ses conditions. Or la science a toujours l'une de ces trois choses à faire : observer, démontrer ou expliquer.

Toute science expérimentale a ses lois qui la guident et la gouvernent dans ses classifications et ses inductions : ainsi le principe de causalité, sans lequel l'esprit n'irait jamais chercher la cause d'un fait; ainsi la croyance à la constance et à l'universalité des lois de la nature, qui sert de base à l'induction. Si ces lois gouvernent l'observation, c'est qu'elles lui sont supérieures, et par conséquent n'en viennent pas.

Toute science abstraite a ses axiomes, dont elle ne déduit aucune démonstration sans doute, mais sans lesquels nulle démonstration ne serait possible : par exemple, les axiomes mathématiques : Le tout est plus grand que la partie, deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, etc., etc. Or il est bien évident que ces principes, sans lesquels rien ne saurait être démontré, sont eux-mêmes au-dessus de toute démonstration.

Enfin toute théorie s'arrête dans ses explications à un principe premier, à un fait simple qui, étant inexplicable lui-même, sert à l'explication de tout le reste. Qu'est-ce qu'expliquer? N'est-ce pas ramener un fait ou une série de faits à un fait absolument simple et primitif? Cela suppose donc qu'on reconnaît, *à priori*, des faits de ce genre, et par suite des principes d'explication. Ainsi, lorsqu'il s'agit de rendre raison de la légitimité d'une induction, on peut remonter à la perception primitive qui en est la donnée fondamentale; quant à expliquer pourquoi cette perception est légitime, il n'y a pas d'autre raison à faire valoir que notre croyance invincible au témoignage de toutes nos facultés.

Reid ne s'est pas borné à établir d'une manière générale l'existence de ces principes de toute science; il en a présenté une liste sous le nom de principes du sens commun. Cette liste comprend deux classes de vérités premières, l'une qui se compose de principes contingents, l'autre qui ne comprend que des principes nécessaires. Il faut dire que Reid est le premier philosophe écossais qui ait distingué nettement ces deux ordres de principes, et qui les ait définis avec rigueur et précision. « Toutes les vérités qu'embrasse la connaissance humaine, et celles qui sont évidentes par elles-mêmes, et celles qui sont déduites des premières, se réduisent à deux classes : ou ce sont des vérités nécessaires et immuables, dont le contraire est impossible; ou ce sont des vérités contingentes, passagères, dépendantes de quelque effet de la volonté et du pouvoir, des vérités enfin qui ont eu un commencement et qui peuvent avoir une fin. Un cône est le tiers d'un cylindre de même base et de même hauteur; voilà une vérité nécessaire, qui ne dépend du pouvoir et de la volonté d'aucun être, qui est immuable et dont le contraire est impossible. Le soleil est le centre des révolutions de la terre et de tout notre système planétaire; voilà une vérité qui n'est pas moins certaine, mais qui n'est pas une vérité nécessaire; elle dépend de la volonté et du pouvoir de celui qui a fait le soleil et toutes les planètes, et qui leur a imprimé les mouvements et les directions qu'il a jugés convenables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, VI, ch. v.)

Voici la liste des principes contingents :

« Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou sens intime existe réellement. Les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi.

« Les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées.

« Nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre.

« Les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons.

« Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté.

« Les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne nous trompent pas.

« Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous.

« Certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes, indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit.

« Nous avons naturellement quelque égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion.

« Beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande.

« Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, VI, chap. v.)

Quant aux principes nécessaires, Reid les croit trop nombreux pour pouvoir être énumérés. Il les divise en autant de classes qu'il y a de sciences auxquelles ils s'appliquent.

1° Les axiomes grammaticaux, ceux-ci par exemple : Tout adjectif, dans une phrase quelconque, appartient à un substantif exprimé ou sous-entendu ; il n'y a point de phrase complète sans verbe.

2° Les axiomes logiques, en voici des exemples : Il n'y a ni vérité ni erreur dans un assemblage de mots qui ne forment pas une proposition ; toute proposition est vraie ou fausse ; une proposition ne peut être vraie et fausse en même temps ; le raisonnement qui roule dans un cercle ne prouve rien ; tout ce qui peut être affirmé d'un genre peut l'être de toutes les espèces et de tous les individus qui appartiennent à ce genre.

3° Les axiomes mathématiques ; ainsi, le tout est plus grand que la partie, etc.

4° Les axiomes en matière de goût ; car malgré la diversité des goûts, il existe des principes que tous les goûts reconnaissent. Ces principes sont les règles fondamentales de la poésie, de la musique, de la peinture, de l'action dramatique, de l'éloquence.

5° Les axiomes moraux.

6° Les axiomes métaphysiques : par exemple, les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons *corps*, et les pensées dont nous avons la conscience ont un sujet que nous appelons *esprit*. Tout ce qui commence à exister est produit par une cause. Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet, prouvent un dessein et une intelligence dans la cause.

Enfin (et c'est le dernier grand résultat de la réforme opérée par Reid dans la méthode de la science), il faut fixer les limites de la science, si on ne veut pas que l'esprit humain aille, dans son emportement aveugle, se heurter contre des difficultés insurmontables. Reid a fort bien senti que la puissance de la pensée n'égale pas toujours son ardeur, et qu'avec un immense désir de savoir, elle n'a que des moyens bornés de connaissance. Ainsi, si elle s'élève, par une intuition rapide de la raison, jusqu'à concevoir l'invisible et l'infini, le monde des causes et des essences, elle est enchaînée par une nécessité de sa nature dans la connaissance des faits. Connaître les faits et les expliquer, voilà toute la science humaine. Or expliquer, c'est rattacher un fait à un autre fait plus simple, en sorte que, soit qu'il s'agisse d'expérience, soit qu'il s'agisse de théorie, la science ne peut sortir de la sphère des faits. Tant qu'elle n'est point parvenue à un fait absolument simple et primitif, elle aspire encore à s'élever ; mais arrivée à ce terme, il est nécessaire qu'elle s'arrête, car elle a touché à son extrême limite; si elle veut aller plus loin, elle se condamne à tourner dans un cercle, ou à se perdre dans de vaines hypothèses. Telle est la doctrine de Reid sur l'objet, les conditions et les limites de la science, doctrine qui lui a été évidemment inspirée par l'examen des systèmes dont il avait le spectacle. Avant de passer à sa philosophie morale, j'aurai à juger la critique de Reid et la théorie qu'il a élevée sur les ruines des systèmes qu'il a réfutés.

HUITIÈME LEÇON.

La critique de la théorie des idées par Reid est exacte, mais n'est pas profonde.— La perception doit être considérée comme le résultat d'un rapport entre le sujet et l'objet ; conséquences de cette manière de voir ; les partisans des *idées* ont soupçonné que la perception était le résultat d'un rapport ; Reid n'a pas eu ce soupçon.— La critique de Hume et de Descartes par Reid est juste sur certains points; elle ne l'est pas sur d'autres.— Examen de sa théorie de l'objet, des conditions et des limites de la philosophie.— Il proscrit la métaphysique. — Apologie de cette science.

Indépendamment d'un grand nombre d'observations de détail dont je m'empresse de reconnaître la vérité et l'importance, indépendamment d'une doctrine morale dont je parlerai bientôt, la philosophie de Reid contient trois grands résultats :

1° La critique de la théorie des *idées;*

2° La critique du scepticisme de Hume et du dogmatisme démonstratif de Descartes ;

3° La théorie de l'objet, des conditions et des limites de la science.

C'est sur ces trois points que portera mon examen.

Depuis que la critique de Reid a passé sur la théorie des idées, cette hypothèse n'a plus guère trouvé de partisans, elle ne s'est pas relevée du coup que lui a porté le philosophe écossais ; et cela devait être, car les reproches de Reid étaient fondés. Il est bien vrai, ainsi qu'il le prétend, que la théorie des *idées* conduit infailliblement à nier l'existence du monde extérieur ; qu'elle est purement hypothétique ; qu'ayant été imaginée pour expliquer le fait de la perception, elle ne fait que reculer la difficulté ; qu'enfin elle ne répond nullement à un besoin légitime et réel d'explication. Il n'est pas un bon esprit qui n'accepte les résultats de

cette polémique sans hésiter. Assurément Reid a rendu un service signalé à la science en la délivrant d'une hypothèse qui avait engendré tant de monstrueuses conséquences et suscité de graves difficultés. Aussi mon dessein n'est-il pas de relever une théorie que l'argumentation de Reid a pour jamais abattue. Je voudrais seulement examiner s'il a bien aperçu l'origine de cette théorie fausse. Il n'y voit qu'un caprice d'imagination, provoqué, non par un besoin sérieux, mais par une ridicule manie d'explication; une étrange erreur dans laquelle l'esprit humain se serait précipité sans nécessité et même sans raison. Or ici il est permis, je crois, de contester l'exactitude des assertions de Reid : la théorie des idées est presque aussi ancienne que la philosophie elle-même; nous la voyons paraître déjà nette et précise dans les systèmes des premiers philosophes grecs; il est raisonnable de croire qu'elle remonte beaucoup plus haut, d'après ce que nous savons de la philosophie orientale : elle a passé dans le système d'Aristote, dans les doctrines d'Épicure et de Zénon; elle a traversé le moyen âge sous le patronage d'Aristote, et s'est introduite dans la philosophie moderne, où Descartes, Malebranche, Locke, l'accueillirent, en la revêtant d'une forme nouvelle, plus propre à la faire accepter. Quand une doctrine se montre dans l'histoire de la pensée avec un tel caractère de constance et d'universalité, il importe de rechercher si elle ne devrait pas cette longue existence à un certain principe de vérité qui serait resté caché et comme enseveli sous l'erreur et l'hypothèse. Reid ne soupçonne pas que l'acte de la perception puisse donner lieu à la moindre difficulté. Quand nous avons perçu un corps, nous devons croire qu'il existe, ainsi le veut le sens commun; nous devons croire qu'il existe tel que nous le percevons, c'est ce que le sens commun nous dit encore; voilà toute la solution de Reid. Or je ne trouve pas qu'elle lève la difficulté; il me semble que Hume aurait bien pu répondre (et s'il ne l'a pas dit en termes formels, il l'a clairement fait entendre) : Pour prouver que l'objet de ma perception est réel et qu'il est tel que je le perçois, vous invoquez le sens commun; mais il ne s'agit pas de savoir ce que pense le sens commun, dont la croyance n'a jamais été contestée par personne, il s'agit de savoir si cette croyance est raisonnable. C'est là précisément ce que je nie, et voilà pourquoi j'appelle cette croyance un préjugé. — En ce cas, réplique Reid, si vous doutez du témoignage des sens et de celui de la raison, vous devez douter aussi du témoignage de la conscience, qui est une faculté de l'intelligence : vous n'avez donc pas même le droit de sauver du naufrage universel de vos croyances les *impressions* et les *idées*, seuls objets de la conscience. Il est bien vrai que toute croyance primitive est un acte de foi, et par conséquent un préjugé dans votre sens; mais s'il n'était supporté par ce préjugé, l'édifice entier des connaissances humaines croulerait, faute de base. A cet argument Hume, ce semble, aurait pu victorieusement répondre : Je reconnais volontiers que je ne puis douter de l'existence de mes idées et de mes impressions en tant que phénomènes de conscience; mais je puis douter et je doute sérieusement que ces *idées* et ces *impressions* aient un objet distinct de moi. Le témoignage de la conscience ne dépasse point la sphère du sujet; voilà pourquoi le scepticisme n'en peut ébranler l'autorité; et à vrai dire il n'a jamais songé à le faire : mais pour le témoignage des sens, c'est tout autre chose; comme il a une portée objective, comme on prétend à l'aide de la perception sensible passer d'un monde à l'autre, c'est alors que le scepticisme se montre, et s'oppose très-sérieusement au passage, en déclarant qu'il y a là un abîme qu'aucun effort ne peut combler. Hume a raison : il a aperçu et soulevé une difficulté que le sens commun ne suffit pas à résoudre, et que Reid n'a pas même comprise. Et pourtant cette difficulté est le seul et dernier rempart du scepticisme; c'est là que chassé successivement de toutes ses positions par la science et le sens commun, il s'est réfugié comme dans une forteresse où il brave tous les efforts du dogmatisme. C'est donc là qu'il faut l'attaquer. Le sceptique sérieux accorde tout maintenant, sauf un point : il reconnaît la réalité des idées comme faits de conscience; il admet l'identité des intelligences et l'unité essentielle et fondamentale des opinions humaines à travers une diversité accidentelle et extérieure; mais il nie que le dogmatique puisse rien conclure de ce double fait, quant à l'existence d'abord, et ensuite quant au mode d'existence de l'objet de nos idées. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la thèse générale mise en avant par ce nouveau scepticisme; je me bornerai donc à montrer que Reid n'a pas tiré tout le parti possible du fait de perception pour réfuter cette thèse en ce qui concerne la réalité extérieure, et qu'une analyse plus profonde de ce fait lui eût peut-être fourni la démonstration qu'il a vainement demandée au sens commun.

Il y a des actes dans la conscience humaine qui sont évidemment simples et absolus : de telle sorte que, pour en expliquer la production, il n'est pas nécessaire de recourir à une autre cause que l'activité même du sujet; nos volitions et nos penchants (je ne dis pas nos désirs) sont de ce nombre, car ils ne supposent point de cause extérieure au moi. Si tous les faits de conscience avaient ce caractère, j'avoue qu'il serait impossible à l'esprit de sortir de lui-même et de se démontrer l'existence réelle de quoi que ce soit d'extérieur. Mais le fait de perception est d'une nature toute différente. Si je le considère tel qu'il se produit,

je trouve que pour en expliquer l'existence il me faut supposer une cause autre que le sujet lui-même; que de plus, pour en expliquer le caractère déterminé, il me faut reconnaître dans cette cause une ou plusieurs propriétés qui font que j'ai eu telle ou telle perception. Quand, par exemple, je perçois un corps rond, je ne puis pas m'expliquer ma perception par la simple activité de mon esprit, car si cela était, pourquoi ne puis-je pas produire à mon gré ma perception, comme je fais ma volition? et pourquoi ne puis-je pas lui communiquer la nature, l'intensité, la durée qui me conviennent? Il est donc évident, puisque le fait de perception n'est pas volontaire, qu'il n'est point un acte simple et absolu du MOI, qu'en un mot c'est un fait complexe, un fait à deux termes, un fait de *relation*. Et remarquons bien que ce caractère de relation lui est essentiel, car on ne citerait pas une seule perception où il ne se retrouve. Or, si la nature et l'essence même du fait de perception est d'être un rapport, il contient donc logiquement les deux termes qu'il suppose, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI, l'esprit et la matière, et devient ainsi la base légitime de la croyance au monde extérieur. On dira peut-être que je suis dupe d'une illusion psychologique; que je ne puis faire sortir l'existence du monde extérieur de ma perception, parce que cette perception est une idée, et que le monde est une réalité. Mais je répondrai qu'il ne faut pas oublier que cette perception implique deux termes. Je sais bien qu'il est impossible de faire d'un simple acte de l'esprit la base d'une démonstration de la réalité extérieure; aussi suis-je loin de croire, comme quelques dogmatiques, que l'esprit passe de l'idée à l'objet par voie de conclusion ou par une voie quelconque; il n'a point de passage à tenter, heureusement pour la foi du genre humain; car je ne connais pas de système qui ait encore su jeter un pont sur l'abîme qui sépare les deux mondes. Mais l'esprit ne va point de l'idée à l'objet; il ne va pas chercher le monde extérieur; il le trouve tout d'abord et en prend possession par l'acte de la perception. Le NON-MOI est donné dans cet acte aussi bien que le MOI; ne tenir aucun compte du terme extérieur et réduire la perception à un acte du MOI, c'est convertir la perception en une abstraction d'où il ne sera plus possible ensuite de tirer le monde extérieur. C'est là le procédé constant de cette philosophie idéaliste qui a fait le vide autour de l'homme; dans son analyse, elle brise le fait complexe de perception, en détache un seul terme, le MOI, qu'elle pose à part, et qu'elle fait sentir, penser, agir indépendamment de tout autre terme; et alors, comme elle explique les mouvements, les impressions, les perceptions de cet être abstrait, sans les rattacher à une cause extérieure, elle est conduite ou à nier l'extérieur ou à reconnaître l'impossibilité d'en démontrer l'existence. Mais en suivant cette méthode, le scepticisme aurait beau jeu contre l'esprit. Pendant que l'idéalisme abstrait l'objet, lui de son côté pourrait abstraire à la fois le sujet et l'objet, et réduire le fait de perception à l'acte de l'esprit. Et en effet, quand on a transformé ce fait en abstraction, il est tout aussi difficile de retrouver le terme MOI que le terme NON-MOI. C'est en procédant ainsi que la science se prive de ses plus puissants et de ses plus sûrs moyens de démonstration. Je ne condamne pas l'abstraction quand elle est employée comme instrument d'analyse et comme méthode de réflexion; alors elle n'est pas seulement utile, mais indispensable à la science. Par exemple, s'il s'agit de bien connaître la faculté de perception, il faudra, dans le fait qui en signale l'action, écarter le terme extérieur, pour ne considérer que l'acte du sujet; faire abstraction de la matière de la perception, pour n'en voir que la forme; il faudra, oubliant tout ce qui vient de l'objet, s'enfoncer dans l'étude du sujet de la connaissance, et chercher les tendances, les nécessités auxquelles obéit l'esprit comme à des lois constantes et invariables. C'est à cette condition seulement qu'on arrivera à pénétrer l'essence même de la faculté de perception; la psychologie ne peut se faire autrement; il est évident que, pour connaître l'esprit, ce n'est pas l'objet qu'il faut regarder. Mais s'il s'agit de rendre compte de la croyance au monde extérieur, il est nécessaire de rentrer immédiatement dans la réalité, et de rétablir dans toute son intégrité le fait de perception. Alors on reconnaît facilement que, si ce fait suppose un sujet, il suppose tout aussi bien un objet; qu'il n'y a donc pas plus de raison de nier l'un que l'autre; qu'en définitive, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI, l'esprit et la matière, coexistent au sein d'un seul phénomène, la perception, et que le sens commun, qui les embrasse dans une même croyance, est d'accord avec la logique. Voilà, ce semble, comment Reid pouvait justifier la foi du genre humain. Mais loin de là, il ouvre la porte au scepticisme en définissant l'idée un acte de l'esprit. Dans ce cas, la perception sensible n'étant qu'un acte intellectuel, il n'y a pas d'absurdité à supposer que l'esprit pense sans objet. Reid n'a pas compris que sa définition détruit le vrai caractère du fait de perception, qui est d'être le résultat d'un rapport entre deux termes.

Mais le fait de perception soulève bien d'autres difficultés que Reid n'a pas prévues. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres il résout la question par un simple appel au sens commun. Or le sens commun n'est pas une réponse à toute difficulté; son rôle est d'appuyer une croyance, mais nullement de la démontrer ou de l'expliquer; il est l'autorité de la science, mais non la science même. Ainsi, tout en admettant que la croyance à la réalité du monde extérieur est

fondée sur le sens commun, il n'en faut pas moins chercher ce qu'elle veut dire et dans quelle mesure on peut l'accepter. Or il importe ici de bien poser le problème. Le sens commun, quand il nous impose la croyance à l'existence des corps et de leurs propriétés et qualités diverses, prétend-il que nous percevons réellement les objets tels qu'ils sont? Reid paraît le croire; mais alors voilà le sens commun en contradiction avec l'expérience. En effet, si je perçois un objet sous telle forme, avec telle couleur ou telle saveur, ce n'est point parce qu'il possède ces qualités d'une manière absolue et immuable, c'est parce que j'ai tel organe de sensation et de perception. Changez les organes ou supposez-les dans une disposition différente, et les perceptions de couleur, de saveur, de formes, vont changer de degré ou même de caractère. Avec des organes autrement disposés, ce que je sens chaud ou amer, je le sentirais froid et doux; avec des organes différents, ce que je perçois rond, je le percevrais carré. Je n'ai qu'à citer l'expérience du microscope pour montrer combien une modification de l'organe introduirait de changement dans nos perceptions. Reid paraît avoir tout à fait oublié cette vérité d'expérience, car il se moque beaucoup des philosophes qui prétendent que la chaleur, l'odeur, la saveur et autres qualités sont en nous et non dans les corps. Il réduit leur théorie à n'être qu'une naïveté peu digne de graves philosophes, s'ils ont voulu dire que la sensation est en nous, ou qu'une révoltante absurdité s'ils prétendent que c'est la qualité elle-même qui est en nous. Mais sans vouloir absolument réhabiliter la théorie de ces philosophes, je crois pouvoir dire que Reid n'a pas compris leur opinion, et que, quoi qu'il en dise, loin d'être naïve ou absurde, elle décèle une profonde intelligence de la nature du fait de perception. En effet, non-seulement il est vrai de dire que la chaleur, pour prendre cet exemple, considérée comme sensation, n'est point une qualité des corps; mais si on y réfléchit, on verra que, considérée par rapport à l'objet, elle n'est pas une qualité positive et déterminée, mais bien une cause vague qui a produit la sensation de la chaleur, vu la nature et la disposition du sujet, mais qui aurait produit tout autre effet sur un sujet tout différent. Ce qu'il faut voir de vrai dans l'opinion des philosophes, c'est que la cause qui produit la sensation ne la produit pas toujours et en tout cas; qu'elle ne la produit pas nécessairement telle qu'elle la produit; que par conséquent, en reconnaissant l'existence de cette cause hors du sujet sentant et au sein même des corps, il faut la considérer comme une cause dont l'effet n'est ni toujours certain, ni toujours le même. Sans doute, comme on l'a fort judicieusement observé, la cause de la sensation n'est point en moi, mais dans le corps; mais c'est la présence du sujet qui fait qu'elle produit un effet déterminé et qu'elle se manifeste à l'état de qualité ou de propriété; sans moi, sans un sujet sentant, animal ou homme, non-seulement il n'y aurait pas sensation, il n'y aurait pas même une qualité; il ne resterait qu'une cause, dont il serait impossible de dire qu'elle a la vertu d'échauffer, ou de calmer, ou de guérir. Voilà ce que veut dire, ou du moins voilà ce qu'a de fondé l'opinion des philosophes sur l'existence des qualités secondes des corps.

Il faut en dire autant, selon moi, de toutes les qualités de la matière. Considérées par rapport à l'esprit, elles sont ceci ou cela; car du moment que l'esprit se les représente, il les détermine: mais considérées en soi, d'une manière absolue, la raison conçoit qu'elles ne sont susceptibles d'aucune détermination invariable. Cela est vrai de l'étendue et de la solidité, qui sont les propriétés les moins *subjectives* de la matière; si elles nous semblent exister objectivement et invariablement dans les corps, indépendamment de nos représentations, c'est qu'elles sont plus générales que les autres et par conséquent plus indéterminées. Or c'est là précisément ce qui prouve que, prises à l'état déterminé dans lequel l'imagination se les représente, elles ne peuvent être considérées par la raison comme existant ainsi d'une manière absolue. Car, puisqu'à mesure que l'imagination les détermine dans ses représentations, la raison leur retire la réalité objective, il s'ensuit que nous ne pouvons affirmer l'existence absolue des qualités de la matière qu'autant que nous les considérons à l'état le plus vague, c'est-à-dire comme causes d'effets variables et indéterminés. Il importe donc de réduire ici le témoignage du sens commun à sa juste valeur. Quand il affirme l'existence des corps et de leurs diverses propriétés, il a l'air de vouloir dire que nous percevons les choses absolument telles qu'elles sont; et le scepticisme qui nie que l'esprit puisse s'assurer de cette conformité absolue de la perception à son objet, paraît en opposition manifeste avec le sens commun. C'est là en effet qu'en est resté le problème: on n'a pas réfuté les objections du scepticisme, et d'un autre côté on n'a pas fait disparaître la contradiction au moins apparente qui existe entre les conclusions tirées de ces objections et la croyance invincible du genre humain. Pour nous, il nous semble qu'il suffit de bien comprendre le sens du problème pour le résoudre. Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parce que nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes; nous savons de plus que ces causes, dont nous ne connaissons pas d'ailleurs l'essence, produisent les effets les plus variables, les plus divers, et même les plus contraires, selon qu'elles rencontrent telle nature ou telle disposition du sujet. Mais savons-nous quelque chose de plus? et même, vu le caractère

indéterminé des causes que nous concevons dans les corps, y a-t-il quelque chose de plus à savoir? Y a-t-il lieu de nous enquérir si nous percevons les choses telles qu'elles sont? Non évidemment. Il y a deux affirmations distinctes dans la perception ; le sentiment de la modification éprouvée par le sujet, et la croyance à l'existence d'une cause qui l'a produite; or la première est toute relative et subjective, en ce qu'elle porte sur une modification qui résulte du sujet et de l'objet, et qui aurait pu changer avec le sujet; la seconde est objective et absolue, parce qu'il est impossible à la raison de ne pas reconnaître une cause de la perception, vague et indéterminée il est vrai, mais enfin nécessairement distincte du MOI. Il suit de cette distinction que le problème de la vérité absolue de nos perceptions est double. S'agit-il de savoir s'il existe absolument des causes de nos modifications internes, distinctes de nous-mêmes? Cela ressort du fait même de perception, qui, comme nous l'avons prouvé, implique, quand il n'est pas réduit à une vaine abstraction, la coexistence des deux termes, et par conséquent des deux mondes. S'agit-il de savoir si ces causes sont telles qu'elles se font sentir à nous? Ici je ne dis pas que le problème est insoluble, je dis qu'il est absurde et enferme une contradiction. Nous ne savons pas ce que ces causes sont en elles-mêmes, et la raison nous défend de chercher à le connaître : mais il est bien évident *à priori* qu'elles ne sont pas en elles-mêmes ce qu'elles sont par rapport à nous, puisque la présence du sujet modifie nécessairement leur action. Supprimez tout sujet sentant, il est certain que ces causes agiraient encore puisqu'elles continueraient d'exister ; mais elles agiraient autrement; elles seraient encore des qualités et des propriétés, mais qui ne ressembleraient à rien de ce que nous connaissons. Le feu ne manifesterait plus aucune des propriétés que nous lui connaissons : que serait-il? C'est ce que nous ne saurons jamais. C'est d'ailleurs peut-être un problème qui ne répugne pas seulement à la nature de notre esprit, mais à l'essence même des choses. Quand même en effet on supprimerait par la pensée tous les sujets sentants, il faudrait encore admettre que nul corps ne manifesterait ses propriétés autrement qu'en relation avec un sujet quelconque, et dans ce cas ses propriétés ne seraient encore que relatives : en sorte qu'il me paraît fort raisonnable d'admettre que les propriétés déterminées des corps n'existent pas indépendamment d'un sujet quelconque, et que quand on demande si les propriétés de la matière sont telles que nous les percevons, il faudrait voir auparavant si elles sont en tant que déterminées, et dans quel sens il est vrai de dire qu'elles sont.

Maintenant, pour en revenir à la théorie des idées, je conviens que, prise à la lettre (et Reid avait parfaitement le droit de la prendre ainsi), elle mérite tous les reproches qui lui ont été adressés. Toutefois, il me semble difficile d'expliquer la longue durée et la domination universelle de cette théorie, si on n'admet pas qu'elle renferme un germe de vérité. J'ai montré que l'acte de perception a cela de particulier et de distinctif, qu'il résulte d'un rapport et implique deux termes, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI ; sous ce point de vue donc il peut être considéré comme un fait intermédiaire, qui sert de lien aux deux termes. Or, quand l'idée est présentée dans la théorie comme un intermédiaire qui participe de la nature de l'esprit et de celle du corps, et qui, en vertu de ce caractère mixte, sert de point de contact à l'un et à l'autre, quand elle est en outre douée par ses partisans d'une vertu représentative que ne possèdent pas les autres actes de l'esprit, je vois là un sentiment confus de la vérité. Ce qu'il y a de faux et de ridicule dans cette théorie, c'est qu'elle convertisse arbitrairement en un être réel, distinct de l'acte de l'esprit, un fait qui n'est que le résultat du rapport de deux termes.

J'arrive maintenant à la réfutation du scepticisme de Hume. Cette réfutation n'est pas moins solide que la critique de la théorie des idées. Reid a fort bien vu que le scepticisme du philosophe anglais reposait sur une théorie fausse de la connaissance ; et c'est en restituant à l'esprit les facultés dont l'avait dépouillé Hume, qu'il rétablit sur une base inébranlable la croyance aux substances matérielles et spirituelles. Je ne pense pas qu'on puisse contester en aucun point la rigueur et l'opportunité de cette polémique ; seulement ici encore la critique de Reid ne me semble pas comprendre ce qu'il peut y avoir de vrai au fond du système d'un esprit si éminent.

Assurément il est absurde de prétendre que toute réalité se réduit à des idées sans sujet et à des impressions sans objet. Hume a raison de dire que, la connaissance empirique une fois donnée, il n'y a pas de procédé de l'esprit qui puisse en tirer le principe de causalité et le principe de substance ; mais il ne s'aperçoit pas qu'il procède par abstraction quand il suppose que le seul résultat primitif de l'activité intellectuelle est la connaissance empirique. L'esprit ne perçoit pas d'abord pour déduire ensuite sa conception d'une notion de l'expérience; il perçoit et conçoit en même temps ; l'acte de l'esprit dans sa réalité complexe est la pensée, dont la perception et la conception ne sont que des fragments. L'esprit, tout en percevant le fait, le rattache à une cause substantielle, et il n'y a pas plus de raison de refuser à l'esprit le droit de concevoir cette cause que le droit de percevoir ce phénomène. Sur ce point donc Hume a complétement tort. Mais maintenant que sait l'esprit des substances et des causes? Les connaît-il comme

il connaît les faits? Non certainement. A vrai dire, il ne les connaît pas, il les conçoit. Connaître un objet ce n'est pas seulement savoir qu'il existe, c'est savoir encore ce qu'il est et comment il est; concevoir, c'est simplement savoir d'un objet qu'il est. Ainsi je connais les actes de mon esprit; la preuve en est que je puis les analyser et les décrire; quant à la substance à laquelle je rapporte nécessairement ces actes, je ne la connais pas : aussi ne pourrais-je en décrire la nature; je sais seulement qu'elle existe. Sans doute il m'arrive de chercher à en pénétrer l'essence, et même de décider qu'elle est immatérielle; mais je ne saisis dans cette recherche que le mot, la chose m'échappe. Et en effet, qu'est-ce que l'immatérialité de l'âme, sinon la collection des attributs d'unité, de simplicité, d'identité, d'activité, de liberté? Or chacun de ces attributs n'est qu'un fait du moi que m'a révélé l'expérience ou l'induction; cela ne touche en rien à la question de l'essence. Sans doute, parmi les faits que nous connaissons, il en est qui ne se produisent qu'à la surface des choses; il en est au contraire qui tiennent à ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans leur nature; mais entre le mode ou l'attribut le plus essentiel d'une chose et son essence, il y a toute la distance du relatif à l'absolu, il y a un abîme. Il est donc vrai que nous ne connaissons que des phénomènes, ou, si l'on veut admettre le langage de Hume, que des impressions et des idées. Mais de ce que nous ne connaissons que cela, il ne s'ensuit pas que nous ne concevions pas autre chose. Nous ne connaissons que des phénomènes, mais nous concevons des causes et des substances; c'est même parce que nous les concevons sans les connaître, que nous croyons à leur existence absolue, tandis que la réalité des phénomènes perçue par l'expérience ne nous apparaît que comme relative. Voilà ce que Hume n'a pas compris, et ce qui justifie la sévérité de la critique de Reid.

Dans sa réfutation du cartésianisme, Reid reproche avec raison à Descartes d'imposer à toute science la méthode géométrique. Seulement il est un point de sa critique que je ne crois pas exact. Après avoir dit que la croyance au monde extérieur n'a pas besoin de démonstration, et que c'est pour l'avoir voulu démontrer que Descartes l'a mise en péril, il ajoute que c'est arbitrairement que ce philosophe a élevé le témoignage de la conscience au-dessus de tous les autres. Or ce n'est pas comme fait attesté par la conscience que Descartes déclare hors de doute l'existence personnelle, c'est parce que la négation de ce fait impliquerait contradiction. « Je me suis persuadé, dit-il, qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. »

C'est donc par un raisonnement que Descartes établit l'existence de l'être pensant; s'il admet cette existence, ce n'est point parce qu'elle est attestée par la conscience; c'est pour cette raison, que quand il pense, qu'il se trompe ou non, il existe en tant qu'il pense. Or la même nécessité logique ne forçait pas Descartes à reconnaître l'existence de Dieu et celle du monde extérieur; car il pouvait très-bien supposer, et supposait en effet, que le malin génie l'avait trompé en lui faisant croire à la réalité des objets de sa pensée. Descartes a posé dans son *Cogito, ergo sum*, le principe du scepticisme connu dans la philosophie sous le nom de *scepticisme transcendental*, et qui consiste à dire que s'il est impossible de douter de la vérité subjective de nos idées, il est fort légitime d'en mettre en question la vérité objective. Reid n'a pas compris toute la portée du scepticisme de Descartes touchant le monde extérieur.

J'arrive maintenant à la partie dogmatique de la philosophie de Reid, dans laquelle il détermine l'objet, les conditions et les limites de la science.

Il est le premier philosophe qui ait établi avec précision la distinction des faits qui appartiennent à la science de l'esprit humain d'avec les faits qui sont du ressort des sciences naturelles. Il a laissé sur ce point une foule de sages préceptes, qui forment comme le code de la méthode psychologique, et qui constituent l'esprit de la philosophie écossaise dans ce qu'il a de plus efficace et de plus fécond.

La théorie des conditions de la science n'est pas un moindre service rendu à la philosophie. A l'époque où elle parut, elle répondait à un besoin profond des esprits. Les téméraires hypothèses du cartésianisme, les désolantes doctrines de Berkeley et de Hume, avaient pour cause principale une tendance excessive à démontrer et à expliquer. Reid rétablit l'autorité des principes, et fit voir jusqu'à l'évidence qu'il y a des vérités supérieures à toute science d'observation et de raisonnement, et sans lesquelles nulle science ne serait possible. Il essaya en outre de réunir les plus importantes de ces vérités dans une liste, sous le nom de principes du sens commun. Si la critique cherchait

dans cette liste une théorie des lois de la pensée, elle aurait bien des objections à faire à Reid ; mais il serait injuste de lui demander plus qu'il n'a voulu donner. Il n'a pas songé le moins du monde, comme l'a fait Kant, à déterminer le nombre et la nature des lois de l'entendement ; il n'a eu d'autre but que de montrer qu'il y a des principes supérieurs à la science et de citer en preuve de son assertion les exemples les plus frappants ; mais même en réduisant la liste de Reid à n'être qu'un recueil d'exemples, il m'est impossible de n'en pas relever quelques points.

D'abord il était inutile de reconnaître un principe à part pour chaque faculté au témoignage de laquelle nous croyons sans démonstration. Il suffisait de poser en principe que toute croyance au témoignage de nos facultés est légitime. Par ce moyen, Reid n'eût point eu à établir autant de principes qu'il y a de facultés, un principe pour la conscience, un autre pour les sens, un troisième pour la mémoire, etc., etc.

Ensuite il ne fallait pas confondre les principes mêmes qui servent de base à nos croyances avec les penchants qui nous portent à croire à tel ou tel objet. Reid parle d'un principe du sens commun qui consiste à « avoir naturellement égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité en matière d'opinion. » Or un penchant à croire n'est pas un principe de légitimité pour la croyance, et par conséquent ne doit pas figurer au nombre des principes sur lesquels se fonde la science.

En retranchant ainsi certains principes de la liste, et en réduisant à un seul principe général tous ceux qui expriment la croyance naturelle au témoignage d'une faculté, Reid aurait été conduit à ne reconnaître que deux principes contingents, le principe de la croyance à la véracité de toutes nos facultés, qui sert de base à l'observation, et le principe de la croyance à la stabilité et à l'universalité des lois de la nature, qui est le fondement de l'induction.

Quant aux principes nécessaires, Reid n'a pas assez distingué les véritables axiomes d'avec certaines propositions tautologiques qui en prennent la forme. Ainsi, quand on dit : Tout ce qui commence d'exister a une cause, tout phénomène se rattache à une substance, on énonce des axiomes ; mais certainement il ne faut voir que de pures tautologies dans ces propositions : Tout adjectif suppose un substantif; toute proposition est vraie ou fausse. Il y aurait encore à examiner si certains axiomes mathématiques, tels que : Le tout est plus grand que la partie, ne rentrent pas dans cette catégorie.

Quoi qu'il en soit, la liste des principes nécessaires et des principes contingents n'a rien de commun avec la célèbre théorie du philosophe allemand dont nous avons parlé. Kant a énuméré les lois mêmes de la pensée ; Reid n'a fait que citer un certain nombre de vérités primitives qui sont les principes de toute démonstration. Pour arriver à une théorie des lois de la pensée, il ne s'agit point de recueillir un certain nombre de vérités primitives, soit nécessaires, soit contingentes, même les plus essentielles. Il faut procéder par une analyse du fait complexe de la pensée, en distinguer les deux termes, et, laissant là l'objet et tout ce qui en vient, rechercher soigneusement le rôle de l'esprit dans la formation de la pensée, et la nature ainsi que l'importance du contingent qu'il y apporte. C'est là la méthode appliquée par Kant avec une admirable rigueur dans la critique de la *Raison pure*. Distinguant sévèrement dans toute connaissance la matière et la forme, il s'attache exclusivement à ce second élément de la pensée, et montre que dans tous les cas possibles il n'est pas réductible à l'expérience, et que tout au contraire c'est lui qui convertit en idées, en notions, en véritables connaissances, les impressions informes et indéterminées que donne l'expérience. Ensuite il remonte à l'origine de cet élément, et le rattache aux lois de l'entendement comme à sa seule et vraie cause. Reid n'a rien tenté de semblable.

Il est un dernier mérite que nous ne saurions trop relever dans la doctrine du philosophe écossais. Il a fait mieux que ruiner les hypothèses qui ébranlaient toutes les bases de la croyance humaine ; il a détruit à jamais l'esprit même qui les avait inspirées, en fixant avec précision les limites de la science. La philosophie que combattait Reid n'avait pas compris qu'il y a des faits inexplicables et qui portent avec eux la lumière ; elle avait donc cherché dans une sphère étrangère un principe d'explication : c'est ainsi que pour expliquer les phénomènes de la perception, de la mémoire, de l'imagination, on avait recours à des images du monde extérieur ; on représentait les phénomènes de l'âme comme des effets d'impressions sensibles résultant elles-mêmes d'un contact entre l'esprit et le corps. Reid a posé le vrai critérium en vertu duquel on peut toujours reconnaître où l'explication doit s'arrêter, quand il a dit : « Les faits simples et primitifs ne sont pas explicables. » C'est ainsi qu'il a coupé court aux hypothèses, aux théories téméraires que l'histoire a reléguées pour toujours parmi les romans de la métaphysique.

Maintenant il me reste à voir si le remède n'est pas excessif et si la philosophie de Reid, en ruinant les hypothèses de la métaphysique, n'a pas proscrit l'esprit métaphysique lui-même. Mais avant d'examiner cette question, j'ai besoin d'avertir d'avance que quand même Reid eût fait cela, il ne faudrait pas que la critique lui en sût mauvais gré. Sa mission était de proclamer l'application de la méthode expérimentale à la philosophie de l'esprit humain, sur les ruines des

hypothèses issues de l'école cartésienne ; il a complétement rempli cette mission, puisqu'il a purgé successivement la science de la théorie des idées, du scepticisme désespérant de Hume, de l'idéalisme de Berkeley, des démonstrations de Descartes, et qu'il a fait ainsi table rase. Quand donc il serait vrai que l'abus de l'esprit métaphysique, et le spectacle des égarements auxquels il avait conduit l'esprit humain, eût porté Reid à le bannir de la science, il n'y aurait pas lieu de lui en faire un grave reproche, pas plus qu'il ne faudrait condamner Bacon pour avoir proscrit le syllogisme, dont la scolastique avait tant abusé. Aussi mon intention est-elle, si je touche à ce point délicat, beaucoup moins de montrer le caractère trop empirique de la philosophie de Reid, que de relever une grande et noble science des injustes dédains dont elle a été l'objet de la part des philosophes qui appartiennent soit à l'école de Bacon, soit à l'école écossaise.

Mais voyons d'abord jusqu'à quel point Reid a négligé la métaphysique. A son avis, expliquer un fait, c'est le rattacher à un fait plus simple : en sorte que le principe d'explication est de même nature que la chose expliquée, et que pour expliquer les faits il n'est pas nécessaire de sortir de l'expérience. Je reconnais la vérité de cette définition pour un certain nombre de sciences qui ne doivent point dépasser l'observation : ainsi en physique, en histoire naturelle, en psychologie même, l'explication du fait ne peut avoir d'autres caractères ni une autre portée. Mais je crois que l'esprit humain va plus loin ; l'explication qui consiste à rattacher un fait à un autre plus simple ne lui suffit pas, et même il ne la considère pas comme une véritable explication. Expliquer, dans toute la rigueur du mot, c'est rapporter ce qui est à ce qui doit être, c'est rattacher le fait à un principe. Reid a donc, par sa manière d'entendre l'explication des faits, banni de la science la recherche des principes, des causes et des raisons nécessaires des choses, c'est-à-dire précisément la spéculation métaphysique.

D'un autre côté, pour distinguer la philosophie des sciences qui ont pour objet la nature, il la définit : la science de l'esprit humain ; il considère donc la philosophie comme une science spéciale aussi bien que les autres, qui ne s'en distingue que par la nature de son objet, et qui du reste a la même méthode et le même but. Même méthode, car elle observe comme les sciences naturelles ; seulement elle observe des faits immatériels ; même but, car elle se propose de découvrir des lois, à l'exemple des sciences de la nature ; toute la différence est dans la nature de ces lois. Quant à cette science générale et synthétique, qui s'applique à tout et pour laquelle toute matière est bonne, qui se distingue des autres non par son objet, mais par le point de vue élevé sous lequel elle considère toute chose, qui s'appelle philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, philosophie de l'histoire, suivant l'objet auquel elle s'applique, Reid n'en paraît pas avoir soupçonné l'existence.

Enfin, il ne faut pas oublier qu'il est partisan de la méthode de Bacon, qu'il a étendue à la science de l'esprit. Or chacun sait que Bacon a un mépris superbe pour la métaphysique, et que s'il la nomme, c'est ou pour s'en moquer, ou pour faire voir qu'il garde le mot en rejetant la chose. Ainsi, dans sa classification des sciences, il réduit la métaphysique à n'être que la science des formes immuables et universelles de la nature, c'est-à-dire une physique transcendante ; dans son *Novum Organum* il n'en fait plus mention. Reid, qui héritait de la méthode de Bacon, a hérité aussi de son dédain pour la métaphysique, et avec Reid toute l'école écossaise.

Encore une fois la réaction de la philosophie expérimentale, tant et si longtemps opprimée par la spéculation, est excusable dans Reid comme dans Bacon, parce que de leur part elle est naturelle et presque nécessaire ; mais aujourd'hui que cette philosophie a triomphé partout des obstacles que l'esprit de système, les préjugés et l'autorité du passé avaient multipliés sous ses pas, aujourd'hui qu'elle opprime à son tour la métaphysique et tend à l'exclure du domaine de la science, il n'est pas sans importance de montrer en quelques mots que la métaphysique a aussi ses titres et sa place légitime parmi les connaissances humaines.

C'est d'abord une science fort ancienne ; sous les définitions les plus diverses, elle a toujours paru comme la science des principes. Jusqu'au XVIII[e] siècle elle n'avait pas quitté un seul moment la scène philosophique, et n'avait pas cessé d'y occuper le premier rang. La raison de cette prééminence était fort simple ; car c'était à la métaphysique qu'était confiée la tâche de résoudre les plus vastes, les plus difficiles et les plus importants problèmes : elle seule parlait de Dieu et de ses attributs, du monde considéré dans son ensemble et dans ses lois, de l'âme humaine et de sa destinée ; elle seule montrait à chaque faculté de l'homme le but de son activité, à l'imagination l'idéal du beau, à la volonté l'idéal du bien, à l'intelligence l'idéal du vrai. Depuis que l'empirisme du dernier siècle, dominant en France et en Angleterre, a relégué la métaphysique dans la région des chimères, la science n'agite plus guère ces vastes problèmes, et si elle les soulève, c'est avec une timidité et une faiblesse qui font regretter la puissante impulsion du génie métaphysique, lequel peut seul manier et résoudre ces formidables questions. Pourquoi donc la science l'a-t-elle répudié ? Serait-ce qu'il n'est propre qu'à produire de magnifiques romans ? Serait-ce que la métaphysique n'a pas de base ?

A en juger par les objections de ses adversaires et par l'enthousiasme irréfléchi de ses partisans, à en

juger surtout par les formes étranges dont l'imagination s'est plu à la revêtir, il semblerait que la métaphysique est une philosophie mystérieuse et presque surhumaine, qui descend d'un autre monde et qui n'a rien de commun avec les méthodes positives et naturelles de la science. Il n'y a rien de plus faux. La métaphysique a ses racines dans la nature de l'esprit comme toutes les autres sciences. Si les sciences de faits reposent sur l'observation, si les sciences abstraites se fondent sur le raisonnement, la métaphysique a pour base les conceptions de la raison, tantôt pures, tantôt combinées avec les données de l'expérience. Je dis les conceptions de la raison, que je distingue et que tout observateur des actes de l'intelligence peut distinguer des créations fantastiques ou arbitraires de l'imagination. Quand, à l'occasion d'une existence finie, contingente, relative, individuelle, que m'atteste l'expérience, je conçois l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel; quand, à propos des phénomènes que j'observe dans le monde, je contemple les grandes lois de ce monde, ces lois qui font l'harmonie de ses mouvements, l'ordre et la beauté de son plan; quand, en m'enfermant dans les limites de ma propre nature, je rattache les phénomènes si variés et si mobiles qui la manifestent, à un principe simple, identique et immuable dans son essence, je n'imagine, ni ne rêve, ni ne compose; je conçois. Ma conception est un acte nécessaire et légitime de mon esprit, tout comme la plus simple perception. Nul être intelligent n'a le droit de contester l'autorité d'une faculté quelconque de l'intelligence, et c'est pitié de voir prendre en mépris la plus haute et la plus divine de ses fonctions. Mais, dira-t-on, si la métaphysique se fonde comme les autres sciences sur une faculté légitime de l'esprit, d'où vient l'incertitude de ses principes, la fantaisie de ses méthodes, la fragilité de ses résultats? D'où vient qu'à chaque époque nouvelle de la philosophie, la métaphysique recommence péniblement son œuvre? tandis que dans les autres sciences, tout en faisant encore une large part à l'erreur, on ne peut nier que le temps ne consacre un résultat net pour chaque époque, et qui devient un point de départ pour l'époque suivante.

Je reconnais jusqu'à un certain point la mobilité, la diversité, la fragilité des systèmes métaphysiques; mais je nie qu'on puisse y voir un signe d'impuissance et de stérilité. L'histoire de la métaphysique nous montre, il est vrai, des systèmes qui se combattent et se dévorent successivement; mais tout ne périt pas dans cette incessante destruction, la métaphysique avance de ruine en ruine, et va ainsi à travers les siècles se développant indéfiniment, s'enrichissant toujours, et montrant avec confiance au siècle qu'elle visite les trésors que les siècles précédents ont accumulés dans son sein. Si elle s'éclipse momentanément de la scène philosophique, il ne faut pas croire qu'elle eu disparaisse sans retour; elle a nécessairement son moment d'arrêt dans l'intervalle qui sépare une grande époque d'une autre. Comme un système métaphysique n'est pas moins que la synthèse de toutes les sciences spéciales, quand il ne répond plus aux besoins toujours croissants de l'esprit humain, quand l'analyse a découvert, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, des faits nombreux et décisifs qui ne sont plus explicables par ce système, alors il tombe sous les coups du scepticisme. Puis, aussitôt que le vide est fait, le scepticisme, qui n'est qu'un moyen et non un but, se retire peu à peu des esprits, et alors commence un nouveau travail, qui engendre avec le temps une nouvelle synthèse. Or il est évident pour quiconque connaît et juge bien le passé, que la métaphysique commence à triompher aujourd'hui en France des négations du scepticisme et des réserves de l'esprit empirique: ce n'est donc pas pour une vieille cause que nous combattons, c'est pour une cause toujours jeune, parce qu'elle est immortelle.

Mais si l'avenir de la métaphysique est assuré, il ne faut pas oublier que la société de notre temps est encore tout émue des critiques du scepticisme et tout imbue des préjugés de l'école empirique; que si le besoin de croire s'empare déjà des âmes, le doute règne encore dans les esprits, et que la métaphysique ne saurait faire trop d'efforts pour gagner les intelligences. Jamais la raison humaine ne s'est montrée plus difficile ni plus exigeante qu'aujourd'hui: elle ne se rendra à la métaphysique qu'autant que cette science deviendra positive et rigoureuse dans sa méthode, dans ses principes et dans ses résultats. Il faut le dire hautement: l'esprit humain ne se laissera plus séduire ni opprimer; la métaphysique nouvelle ne doit donc compter, pour établir sa domination, sur aucun des moyens extérieurs dont elle a quelquefois fait usage. Ce n'est plus à la sensibilité, ce n'est plus à l'imagination, ce n'est plus même à cet impérieux besoin de croire qui se réveille dans nos âmes, qu'elle doit désormais s'adresser; c'est à la raison seule. Et qu'elle songe bien qu'elle n'a pas, comme toute vieille science, l'appui de l'autorité et le secours de la tradition; elle est condamnée à faire son chemin dans le monde, comme les autres sciences, par la rigueur de sa méthode, par la certitude de ses résultats. Qu'elle se souvienne donc sans cesse, dans le cours de son développement, que si elle a pour base les conceptions pures de la raison, elle ne se compose pas seulement de ces conceptions, et qu'elle ne se construit pas tout entière *à priori*, ni par le raisonnement. La métaphysique a trois grands problèmes à résoudre: Dieu d'abord, puis le monde et l'homme considérés dans leurs rapports avec Dieu. Pour définir d'une manière

abstraite la nature et les attributs essentiels de Dieu, la raison suffit; l'expérience n'a que faire dans cette question. Ainsi la raison conçoit *à priori* Dieu comme l'être infini, absolu, nécessaire, universel, qui ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, et dont l'essence répugne à toute représentation et à toute détermination. Cette notion de Dieu n'emprunte absolument rien aux données de l'expérience; elle reste toujours la même parce qu'elle est nécessaire, quel que soit le système que la science propose sur la nature et sur l'homme. Mais quand il s'agit de toucher aux rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, quand il faut définir la création et la Providence, déterminer les grandes lois qui, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, manifestent les desseins de cette Providence, montrer la destinée de l'homme en rapport avec le monde et avec Dieu, alors l'expérience devient nécessaire, car les lois du monde, la destinée de l'homme et la création, et même la Providence, qui suppose le rapport de Dieu et du monde, ne se conçoivent pas *à priori*, mais se déduisent de l'observation des phénomènes physiques ou moraux de l'univers; et les demander à la raison, c'est vouloir réduire la métaphysique à de vaines abstractions. L'histoire offre de nombreux et brillants exemples de tentatives de ce genre, mais ces tentatives ont-elles jamais révélé autre chose que l'habileté ou le génie de leurs auteurs?

NEUVIÈME LEÇON.

Exposition de la doctrine de Reid. — Démonstration de la liberté. — Énumération et définition des divers principes d'action. — Principes mécaniques. — Principes animaux. — Principes rationnels. — Distinction et opposition de la notion de l'utile et de la notion du bien. — Critique de la doctrine de Reid. — Mérites et défauts de sa théorie des principes animaux. — Supériorité et insuffisance de sa théorie des principes rationnels.

Si l'esprit et même le génie pouvaient suffire pour accréditer une doctrine, la *Théorie des sentiments moraux* eût, dès son apparition, captivé toutes les intelligences. Il était difficile de trouver un principe plus populaire, de définir ce principe avec plus de précision, d'en développer les conséquences avec plus de profondeur, d'en résoudre les difficultés avec plus d'habileté et de bonheur, d'en exprimer les résultats sous une forme plus piquante et plus ingénieuse. Loin que cette œuvre remarquable ait été surpassée en profondeur, en éclat et en sagacité par les œuvres contemporaines ou postérieures, il est certain que nul travail de ce genre n'a réuni des mérites si divers et ne les a réunis à un aussi haut degré. Pourquoi donc avec tant de qualités la théorie de Smith n'a-t-elle pas obtenu un succès général et durable? C'est qu'il n'est donné qu'à la vérité d'attacher solidement les esprits, et que le tour de force le plus merveilleux peut bien les surprendre, mais non les convaincre et les gagner. Or, sans nier les vérités dont Smith a semé son livre, j'ai prouvé que la théorie *des sentiments moraux* reposait sur un faux principe; je l'ai prouvé en démontrant que d'abord la conscience universelle du genre humain proteste contre la sympathie érigée en loi morale, qu'ensuite la science ne reconnaît à ce principe aucun des caractères qui constituent une vraie loi; que si elle y cherche l'autorité d'un principe invariable, obligatoire, facile à saisir, facile à pratiquer, elle n'y découvre au contraire que l'impulsion aveugle d'un principe capricieux, qui peut entraîner la volonté sans jamais l'obliger, qu'il est souvent difficile de reconnaître même à l'aide des procédés ingénieux de l'auteur, et qu'il est impossible d'appliquer dans certaines circonstances. Voilà ce qui explique pourquoi le système de Smith frappa les esprits sans les captiver, et les éblouit sans les convaincre. Si nous voyons plus tard se produire d'autres doctrines qui, bien qu'inférieures en profondeur, en finesse, en originalité et même en richesse d'aperçus, jettent pourtant dans les esprits de plus profondes racines, c'est qu'elles reposent sur un principe plus vrai.

Ce qui montre bien le talent supérieur de Smith, c'est qu'il porta lui-même au plus haut degré de perfection possible le système qu'il avait imaginé. Après ses travaux, la philosophie morale ne pouvait plus faire un pas dans la voie du sentiment: il fallait donc, si elle ne voulait pas se condamner à l'immobilité, ou qu'elle rétrogradât vers la doctrine de l'intérêt, telle qu'elle avait été professée en France et en Angleterre; ou qu'elle entrât dans la seule voie qui lui restât à tenter, dans la voie de la raison. C'est ce que fit Reid. Si ses doctrines morales ne se distinguent ni par l'originalité ni par la profondeur, elles portent l'empreinte de cette sage méthode dont il a posé les principes dans sa philosophie générale. Reid n'est point entré dans les détails de la morale pratique, mais il a touché aux points principaux de la morale spéculative. Comme la moralité de l'agent suppose 1° qu'il est libre; 2° que parmi les motifs qui le font agir il en est un qui mérite le nom de principe moral, ces points se réduisent à la démonstration de la liberté d'une part, et de l'autre à l'énumération et à l'appréciation de nos divers mobiles d'action.

Reid démontre l'existence de la liberté, comme on démontre toute vérité de fait, par l'expérience; il en appelle à la conscience et au sens commun. Mais comme ici la difficulté n'est pas d'établir le fait, mais

de le définir et de le séparer de tout ce avec quoi il pourrait être et a été confondu, Reid, par une sage précaution de méthode, commence par écarter les fausses définitions de la liberté.

Qu'est-ce que la liberté? « Par la liberté d'un agent moral, dit Reid, j'entends le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté. Si en faisant une action l'agent avait le pouvoir de la vouloir ou de ne pas la vouloir, il a été libre dans cette action ; mais si, toutes les fois qu'il agit volontairement, la détermination de sa volonté est la conséquence nécessaire de quelque chose d'involontaire dans l'état de son esprit ou de quelque circonstance extérieure, il n'est point libre ; il ne possède que ce que j'appelle la liberté d'un agent moral, il est l'esclave de la nécessité. » (*Essais sur les facultés actives*, IV, ch. 1.)

Ainsi la liberté n'est pas l'action proprement dite. Rien ne prouve, selon Reid, qu'il n'y ait entre le mouvement musculaire et la volition une harmonie préétablie en vertu de laquelle ces deux actes se succèdent sans s'engendrer l'un l'autre.

La liberté n'est pas non plus dans le désir ; car la liberté n'est autre chose que la volonté, et Reid montre fort bien que la volonté est profondément distincte du désir : « Le désir et la volonté s'accordent en ce point qu'il leur faut à l'un et à l'autre un objet dont nous devons avoir quelque idée : tous deux par conséquent doivent être accompagnés de quelque degré d'intelligence. Mais ils diffèrent sous plusieurs rapports : l'objet du désir peut être une chose qu'un appétit, une passion, une affection, nous porte à poursuivre ; il peut être un événement que nous croyons heureux pour nous, ou pour ceux à qui nous sommes attachés. Je puis avoir le désir d'un aliment, d'une boisson, d'un soulagement à mes peines ; mais ce serait mal s'exprimer que de dire que j'ai la volonté d'un aliment, la volonté d'une boisson, la volonté d'un soulagement à mes peines. Il y a donc une distinction dans le langage ordinaire entre le désir et la volonté, et voici sur quoi elle repose : ce que nous voulons doit être une action, et une action qui nous soit propre ; tandis qu'il est possible que l'objet de notre désir non-seulement ne soit pas notre propre action, mais même ne soit pas une action du tout. Un homme désire que ses enfants soient heureux et qu'ils se comportent bien : leur bonheur n'est nullement une action ; leur bonne conduite n'est pas son action, mais la leur. Pour ce qui regarde nos propres actions, nous pouvons désirer ce que nous ne voulons pas, et vouloir ce que nous ne désirons pas, même ce que nous avons en grande aversion. Un homme qui a soif désire vivement boire ; mais, pour quelque raison qui lui est propre, il résout de ne pas satisfaire ce désir ; un juge, par considération pour la justice ou le devoir de sa charge, condamne un criminel à mort, lorsque l'humanité ou une affection particulière lui fait désirer qu'il vive. Ainsi le désir, même quand son objet est une action qui nous est propre, n'est qu'une excitation à vouloir, et non pas une volition. » (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, II, ch. 1.) Reid aurait pu insister davantage sur la fatalité du désir et la liberté du vouloir ; mais cette opposition n'échappe à personne. Ce qu'il était plus important de faire ressortir, c'est que le désir ne suppose pas l'action, tandis que la volonté la suppose. Tous deux sont des faits qui ne dépassent pas les limites de la conscience ; mais quand il suffit au désir d'avoir un objet, qu'il soit réel ou qu'il soit imaginaire, qu'il tombe ou ne tombe pas sous l'empire de la puissance humaine, la volonté a besoin en outre, pour se produire, qu'il y ait une action à faire. En fait, la volonté existe indépendamment de l'action extérieure ; mais dans l'intention, la volonté se rattache nécessairement à l'action et n'existe qu'en vertu de ce rapport. Je puis vouloir sans agir, ce qui a lieu lorsqu'une cause quelconque vient brusquement empêcher l'exécution matérielle de ma détermination ; mais je ne puis vouloir sans penser à l'action. Je puis désirer tout ce que ma raison ou mon imagination conçoit, le réel, le possible, et même l'impossible ; mais je ne puis vouloir que dans la mesure de ma puissance ; s'il m'arrive de vouloir l'impossible, c'est que je n'ai pas la conscience de cette impossibilité. On a fort bien fait de séparer l'acte de volonté de l'action matérielle, de l'isoler de toute relation extérieure, et de le placer dans l'impénétrable sanctuaire de la conscience ; mais il y aurait erreur et danger à en faire un acte abstrait qui pourrait se produire sans aucune intention d'agir sérieusement ; ou ne se retire pas à son gré dans sa conscience pour y vouloir tout à son aise, en toute sûreté possible et le plus commodément du monde ; quand on essaye de faire ainsi, on rend tout vouloir impossible, on se réduit au désir. C'est ce que Reid a parfaitement compris et ce qu'il n'était pas inutile de rappeler, en présence de théories qui ne se sont pas bornées à établir l'indépendance de l'acte volontaire, mais qui ont encore supprimé toute relation entre ce fait et l'action extérieure.

Reprenons la question de la liberté. Le scepticisme l'attaque de deux manières : il la suppose où elle n'est pas, et alors il ne lui est pas difficile de démontrer qu'elle n'est qu'un mot ; ou bien il fait voir qu'elle est détruite par l'action incontestable de causes étrangères sur la volonté. Reid a réfuté la première objection en montrant que la liberté n'est ni dans l'action extérieure, ni dans le désir, mais dans le fait volontaire ; il nous reste à voir comment il réfute la seconde. Les causes étrangères qui peuvent agir sur la volonté sont en nous ou hors de nous : en nous, les mouvements

de notre sensibilité ou les jugements de notre raison ; hors de nous, la puissance divine. Je ne connais rien de plus solide et de plus complet que la réfutation de l'objection tirée de l'influence des motifs.

Que disaient les partisans de cette objection? Que toute action délibérée (et on n'a jamais regardé comme libres que les actions de ce genre) doit avoir un motif; que ce motif, quand rien ne le combat, doit nécessairement déterminer l'agent; que quand il y a des motifs contraires, le plus fort doit prévaloir. A cela Reid répond : « J'accorde que tous les êtres raisonnables sont et doivent être soumis à l'influence des motifs; mais l'influence des motifs est d'une tout autre nature que celle des causes efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents; ils supposent une cause efficiente, et sans elle ne peuvent rien produire. Nous ne pouvons sans absurdité supposer qu'un motif agisse ou subisse une action; c'est ce que la scolastique appelait un être de raison. Les motifs peuvent donc influer sur l'action, mais ils n'agissent pas; on peut les comparer à un avis, à une exhortation, qui laisse à l'homme qui les reçoit toute sa liberté; car c'est en vain qu'un avis est donné, si le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande n'existe point. De même, les motifs supposent dans l'agent la liberté; autrement, ils n'auraient aucune influence. » (*Essais sur les facultés actives*, IV, ch. IV.) Ainsi, quand il serait vrai que toute action a un motif, l'influence de ce motif n'altérerait en rien le caractère libre de l'action.

Mais toute action a-t-elle un motif? Reid ne le pense pas. « C'est ici le lieu, dit-il, d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme; quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition arbitraire, dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit. (*Essais*, IV, ch. 4.)

Il y a plus : l'expérience démontre que de deux motifs qui nous sollicitent, ce n'est pas toujours le plus fort qui l'emporte. Mais, répliquent les adversaires de la liberté, le motif qui l'emporte est nécessairement le plus fort. A cela Reid répond encore : On il y a une mesure de l'importance des motifs, indépendamment du résultat, ou il n'y en a pas. Dans le premier cas, ne parlons plus de motifs forts ou faibles, ces mots sont vides de sens; dans le second, je ferai encore appel à l'expérience, et je demande s'il n'est pas notoire que le plus puissant motif n'est pas toujours celui qu'écoute la volonté. *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Je ne trouve rien à ajouter à la réfutation de Reid, et je passe à la partie la plus originale de sa doctrine, qui est la théorie des principes d'action.

Bacon a dit quelque part : « Le philosophe n'est que le secrétaire de la nature. » Ce mot profond résume toute une méthode, car il veut dire que la science n'a aucun droit sur les faits, et que, dans ses théories et ses classifications, elle est tenue de les accepter en tel nombre et avec telle nature qu'ils se présentent. C'est ce que n'ont point fait les moralistes qui, avant Reid, ont donné une théorie des principes d'action. Locke et Helvétius avaient réduit tous nos motifs d'agir à l'intérêt; Smith avait expliqué tous nos actes par le mobile sympathique; Hutcheson avait eu le mérite de reconnaître le principe moral, mais il s'était trompé sur la faculté qui nous donne ce principe, et sur la manière dont elle nous le donne.

Reid aborda la question de nos principes d'action avec la pensée que jusqu'ici la philosophie morale avait procédé comme au moyen âge l'alchimie; qu'à l'exemple de cette fausse science, tourmentée du besoin de l'unité, elle avait moins cherché à observer les faits et à les classer en raison de l'expérience, qu'à voir comment elle pourrait les expliquer par un principe unique. Il procéda en conséquence d'une manière tout opposée, ne songeant qu'à bien observer, n'ayant nul souci de la théorie, et à mesure qu'un fait se montrait irréductible aux principes connus, le mettant à part comme fait primitif, et par suite l'érigeant en principe. C'est à l'aide de cette sage méthode que Reid, avec moins de sagacité peut-être, et de force d'esprit que d'autres, est parvenu à une théorie plus complète, plus profonde et plus précise des principes d'action. On ne saurait trop admirer cette analyse, qui va des faits les plus extérieurs et les plus grossiers au principe le plus intime et le plus élevé de notre vie morale; qui, dans cette revue, n'oublie pas un seul phénomène important, et signale avec une exactitude digne du naturaliste, les ressemblances et les différences des principes entre eux.

Reid annonce lui-même quelle méthode il va suivre. « L'homme a été appelé non sans raison un abrégé de l'univers. Son corps, qui exerce une grande influence sur son âme, étant une partie du monde matériel, est soumis à toutes les lois de la matière inanimée; pendant une certaine période de son existence, l'état de l'homme ressemble beaucoup à celui d'un végétal; il s'élève par degrés insensibles à la vie animale, et enfin à la vie rationnelle, et il réunit alors les principes qui appartiennent à tout ce qui existe... Les hommes qui sont entêtés d'une hypothèse n'en cherchent pas ordinairement d'autre preuve, si ce n'est qu'elle sert à expliquer les phénomènes pour lesquels on l'a inventée. C'est un genre de preuve fort dangereux dans

toutes les sciences, et auquel il ne faut jamais se fier, bien moins encore quand les faits à expliquer sont des actions humaines. La plupart des actions humaines procèdent de principes divers qui concourent à les diriger; et selon que nous sommes disposés à juger bien ou mal de l'espèce, nous imputons le fait aux meilleurs principes ou aux pires, laisant de côté d'autres motifs qui n'ont pas en moins de part à l'action. » (*Essais sur les facultés actives.*) Reid est conduit par l'expérience à reconnaître successivement comme faits primitifs et *sui generis*, et par suite comme principes de nos actions, les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, l'intérêt bien entendu, le sentiment du devoir.

L'instinct est une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions sans que nous ayons de but devant les yeux, sans délibération et très-souvent sans aucune conscience de ce que nous faisons.

L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. L'instinct est naturel, l'habitude acquise. Ces deux principes, ayant cela de commun qu'ils agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre conscience même, se confondent sous le nom de *principes mécaniques*.

L'appétit ne suppose pas plus que l'instinct et l'habitude l'exercice du jugement et de la raison; mais quand son action se fait sentir, nous en avons conscience. Deux caractères lui sont propres : 1° il est accompagné d'une sensation désagréable tant qu'il n'est pas satisfait; 2° il n'est pas constant, mais périodique.

Le désir est comme l'appétit un principe qui ne suppose ni l'expérience ni la raison. Ainsi on désire le pouvoir indépendamment des avantages qu'il nous procure, ou des considérations morales qui nous font un devoir de le rechercher. De même la curiosité, pour s'exercer, ne suppose ni un intérêt ni un devoir. Ce principe du reste se distingue de l'appétit en ce que : 1° il n'est pas accompagné d'une sensation désagréable; 2° il n'est pas périodique, mais constant.

Les affections sont des principes qui nous portent naturellement, sans calcul et sans raison morale, à désirer du bien ou du mal à autrui; elles diffèrent des désirs en ce qu'elles ont pour objet immédiat des personnes et non des choses.

Voilà donc trois principes qui ont pour caractère commun et essentiel de se produire indépendamment de tout calcul d'intérêt et de toute raison morale; Reid les réunit sous le nom de *principes animaux*.

Les principes mécaniques et les principes animaux sont dans l'homme; mais ils ne sont pas l'homme. l'homme, en tant qu'il se distingue des animaux, est tout entier dans la raison et dans les principes qui en dérivent.

Reid définit la raison, d'après le sens commun, la faculté qui remplit le double office de régler notre croyance et de diriger nos actions; ou bien encore, la faculté de juger. Mais il sent combien cette définition est vague, au moins en ce qui concerne les applications morales de la raison, et il ajoute : Cette faculté détermine un but à suivre à notre volonté; partout où perce ce but, l'action prend un caractère rationnel. Or la raison peut proposer pour but de nos actions ou notre bien (je dis notre bien, et non notre plaisir), ou le bien en soi : quand c'est notre bien, le motif de notre action se nomme l'intérêt bien entendu; quand c'est le bien, il s'appelle devoir. Voilà les deux formes sous lesquelles la raison intervient dans la direction de notre activité.

Reid explique admirablement comment l'homme arrive à comprendre l'intérêt bien entendu : « A mesure que notre intelligence se développe, nous étendons nos regards sur l'avenir et sur le passé; en réfléchissant sur le passé, le flambeau de l'expérience s'allume, et nous découvrons à sa lumière les événements probables de l'avenir; nous trouvons alors que beaucoup de choses que nous avons vivement désirées ont été chèrement payées, et que beaucoup d'autres, qui nous ont été amères lorsqu'elles sont arrivées, ont fini, comme un remède désagréable, par nous devenir salutaires. Nous apprenons ainsi à saisir le lien des événements et les conséquences de nos actions : embrassant alors dans une vue étendue notre existence passée, présente et future, nous corrigeons nos premières idées du bien et du mal, et nous nous élevons à la notion de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire de cet intérêt dont ni l'émotion actuelle, ni le désir ou l'aversion animale du moment ne sont la mesure, mais dont l'appréciation ne peut résulter que de la prévision des conséquences certaines ou probables que notre détermination pourra entraîner durant le cours entier de notre existence.

« Ce qui, avec toutes ses conséquences et tous ses rapports saisissables, procure en définitive plus de bien que de mal, c'est ce que j'appelle l'intérêt bien entendu. Je ne vois point de motifs de croire que les animaux aient la moindre idée de cette espèce de bien; et il est évident que l'homme ne peut arriver à le concevoir que lorsque sa raison est assez développée pour qu'il réfléchisse sérieusement sur le passé, et jette des regards clairvoyants sur l'avenir. La conception de l'intérêt bien entendu est donc le fruit de la raison, et ne peut se produire que dans un être raisonnable : d'où il suit que si elle développe dans l'homme un principe d'action qui n'y était pas auparavant, ce principe peut, à juste titre, prendre le nom de *principe* rationnel. » (*Essais*, III, part. III, chap. 2.)

Quelques philosophes ont pensé que l'intérêt bien entendu était le seul principe régulateur des actions humaines. Reid en proclame éloquemment l'insuffisance, et démontre avec force: 1° qu'il ne serait pas une règle de conduite assez claire; 2° qu'il n'élèverait pas le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est susceptible; 3° qu'il ne procurerait pas à lui seul tout le bonheur qu'il nous fait goûter quand il est associé à un autre principe rationnel, la soumission désintéressée au devoir. Il trouve de belles paroles pour célébrer la supériorité du principe du devoir: « L'homme a besoin d'être conduit à ce qu'il doit faire par un flambeau plus lumineux que la lumière douteuse de l'intérêt bien entendu. Il y a lieu de croire que le sentiment du devoir exerce dans beaucoup de cas une plus puissante influence que la vue d'un intérêt éloigné; l'on ne peut douter du moins que la conscience de l'avoir violé ne soit quelque chose de plus pénible que le simple regret d'avoir méconnu son intérêt. »... Et plus loin: « La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine; sans ces attributs, Dieu pourrait être un objet de crainte ou d'espérance, mais non d'adoration. La gloire de l'homme est d'offrir un reflet de cette divine image. Adorer Dieu et être utile à ses semblables, sans jamais tenir compte de son propre intérêt, est un degré de vertu qui dépasse les forces de la nature humaine; mais servir Dieu et les hommes dans la seule vue de son intérêt est le calcul d'un esclave, et non point le libre dévouement qu'exigent de nous la religion et la vertu. » (*Essais*, III, p. III, chap. 4.)

Parvenu au principe vraiment moral de nos actions, Reid s'attache à le caractériser et à le distinguer de l'intérêt: « J'observe que la notion du devoir ne peut se résoudre dans la notion de l'utile. C'est ce que chacun peut reconnaître en réfléchissant sur ses propres conceptions, et ce que témoigne le langage du genre humain. Quand je dis: Tel est mon intérêt, je n'énonce pas la même idée que quand je dis: Tel est mon devoir. Si mon devoir et mon intérêt bien compris me prescrivent la même conduite, les deux notions n'en restent pas moins distinctes. L'intérêt et le devoir sont tous deux des motifs rationnels d'action, mais d'une nature tout à fait différente... C'est folie à un homme de négliger ses intérêts; mais manquer à l'honneur est une bassesse: l'un peut exciter notre pitié, l'autre provoque notre indignation... On refuse le titre d'homme d'honneur à celui qui allègue son intérêt pour se justifier d'une infamie; mais personne ne rougit d'avoir sacrifié son intérêt à son honneur. » (*Essais*, III, part. III, ch. 5.)

Le principe du devoir ne se distingue pas seulement de l'intérêt bien entendu par les sentiments qu'il excite dans notre âme; il y a entre ces deux principes une différence de nature que Reid développe avec beaucoup de clarté. « Le principe de l'honneur entraîne après lui une obligation immédiate. C'est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses parce qu'elles sont justes, et de ne pas faire certaines autres choses parce qu'elles sont injustes. »

La prescience du principe moral solidement établie, Reid en détermine les caractères, les conditions et les conséquences avec une parfaite précision. Quant à l'origine de ce principe, Reid a fort bien vu que la notion du devoir est le résultat d'une intuition primitive, et non d'une déduction ou d'une induction; et c'est pour cela que, d'accord avec Hutcheson, il rapporte cette notion à une faculté primitive qu'il appelle *sens moral*. Du reste, il est loin de penser, comme paraît le faire Hutcheson, que tout jugement moral soit une perception immédiate du sens moral, et que nous ayons le sentiment de tous nos devoirs absolument comme nous avons la sensation des objets extérieurs. Il reconnaît, indépendamment des notions primitives, des jugements résultant d'une induction et d'un raisonnement dont les notions primitives sont d'ailleurs la base.

Là s'arrête la théorie des principes d'action; cette théorie comprend toute la doctrine morale de Reid; nous ne saurions donc l'examiner avec trop de soin.

D'abord il faut savoir gré au philosophe écossais d'avoir distingué les instincts proprement dits des penchants; bien qu'il y eût entre ces deux principes des différences graves et sensibles, elles n'avaient pas été aperçues par la plupart des psychologues qui avaient traité cette matière. Il est vrai de dire encore que s'il n'est pas le premier qui ait comparé les instincts de l'homme aux instincts des animaux, personne avant lui n'avait aussi bien montré que la supériorité des animaux sur l'homme dans l'exécution de certains travaux venait de ce que la nature les avait pourvus d'instincts plus nombreux, plus puissants et plus sûrs. Après les observations de Reid sur ce point, les détracteurs de la nature humaine au profit des animaux ne peuvent plus nous présenter les œuvres merveilleuses de certaines espèces, comme une preuve d'intelligence; il reste démontré que si chez l'homme l'art est le principe du travail, chez l'animal c'est la nature.

Mais tout en reconnaissant l'importance du chapitre que Reid a consacré à la définition et à la description des instincts, j'aurais voulu qu'il avertît en même temps que l'analyse des instincts ne rentre pas rigoureusement dans les recherches psychologiques. En effet, puisque l'instinct, d'après la définition même de Reid, est un principe d'action dont l'âme n'a pas même conscience, il n'est pas un fait psychologique; il appartient donc à l'histoire naturelle de l'homme.

Ensuite l'instinct est-il bien un principe d'action, comme l'appétit, le désir, l'intérêt, le sentiment du

devoir? Reid ne peut l'admettre, à moins d'être infidèle à sa définition. Un principe d'action, dans sa théorie, ce n'est pas ce qui produit l'action, c'est ce qui excite à la produire; ce n'est pas le moteur lui-même, ce n'est qu'un motif. Or l'instinct aussi bien que l'habitude n'est pas un simple motif d'action, c'est la cause motrice elle-même; l'instinct ne provoque pas à l'action, il agit. Si Reid avait fait cette distinction, il aurait compris que l'analyse des instincts et des habitudes ne peut trouver place dans une théorie des motifs d'action.

La théorie des *désirs* et des *affections* m'a toujours paru la plus importante découverte qu'ait faite l'esprit observateur de l'école écossaise. Avant Reid on avait, sans respect pour l'expérience, simplifié la théorie des principes moraux au point d'expliquer tous les phénomènes de la sensibilité et de l'activité par un seul principe, la sensation. L'âme humaine était dans cette théorie représentée comme une *table rase* que la sensation venait successivement enrichir de merveilleux caractères; la sensibilité et l'activité étaient aussi bien que l'entendement des facultés vides et inertes, de *pures puissances* auxquelles une impression du dehors communiquait tout à coup le mouvement, l'action et la vie. De cette façon, la sensation était le principe unique de nos affections et de nos pensées, de nos volontés et de nos penchants. L'absurdité de cette théorie était si frappante en ce qui regarde la pensée et la volonté, que bientôt elle souleva d'énergiques réclamations; on démontra jusqu'à l'évidence que par cela seul que la sensation est le point de départ de toutes nos facultés, on ne peut en conclure qu'elle en soit le principe; que d'ailleurs il est tout un ordre de connaissances positives qui échappe à l'expérience, l'ordre des connaissances nécessaires; qu'enfin l'esprit ne conçoit, ne juge et ne raisonne, et même ne se souvient et ne perçoit, en un mot ne pense qu'en vertu de lois et de croyances antérieures et supérieures à l'expérience. On démontra non moins clairement que faire sortir la volonté de la sensation, c'était convertir la simple modification d'un sujet en l'acte d'une cause, et confondre la fatalité et la liberté. Mais on respecta, je ne sais pourquoi, le principe de la théorie des affections et des penchants telle qu'elle avait été conçue dans la doctrine de la sensation. Or ce principe était que la sensation était le seul fait primitif de notre nature, et qu'il pouvait servir à expliquer toutes nos affections et toutes nos actions. A la suite d'une sensation naît un besoin, lequel engendre un désir; ce désir constant devient amour si la sensation était agréable, haine ou répulsion si elle était désagréable. Ainsi dans cette théorie c'est une sensation de plaisir ou de peine qui est la source de toutes les affections de nature, et même des affections morales et religieuses; et comme chacun n'aime ou ne hait, ne désire ou ne repousse un objet qu'en raison du plaisir qu'il en espère ou de la douleur qu'il en redoute, au fond c'est lui seulement qu'il aime, et en dernière analyse, toute affection bien considérée se résout dans le pur égoïsme. Quant à nos actions, elles n'ont et ne peuvent avoir dans cette doctrine d'autre principe que notre plaisir ou notre bien, et par conséquent s'expliquent par l'expérience ou le calcul.

Lorsque je dis qu'on a respecté l'explication que donne de nos affections et de nos actions la théorie dont je viens de parler, je ne prétends pas pour cela qu'on ait accepté entièrement cette explication. De toutes parts et aussitôt on protesta contre une théorie qui ramène toutes nos affections à l'amour de soi, et toutes nos actions à l'intérêt. Il parut à de nobles esprits que, si la sensation est le principe de certaines affections, il en est d'autres qui ne peuvent s'y réduire, et que, par exemple, les affections de nature aussi bien que les affections morales avaient leur origine dans le sentiment, phénomène distinct et indépendant de la sensation. Il leur parut également que toutes nos actions ne s'expliquent point par un calcul, et qu'il en est qu'il faut rapporter au principe du devoir. Mais on n'en crut pas moins, avec l'école de la sensation, que toutes nos affections et tous nos désirs sont réductibles à un fait plus simple; seulement on ne voulut point admettre que ce fait fût toujours la sensation. Or, quand pour expliquer toutes nos affections, on adjoindrait à l'origine de la sensation l'origine du sentiment, quand on chercherait l'explication de toutes nos actions dans le double motif de l'intérêt et du devoir, la théorie ainsi corrigée n'en serait pas moins contredite par l'expérience. Ainsi il est des affections qui ne naissent ni d'une sensation ni d'un sentiment, et dont pourtant on ne peut méconnaître l'existence dans l'âme humaine. Si une mère aime son enfant, ce n'est pas sans doute parce qu'elle a été agréablement affectée la première fois qu'elle a vu cet enfant et l'a tenu dans ses bras; c'est au contraire l'amour instinctif et vraiment inné qu'elle a pour son enfant qui est l'origine du sentiment qu'elle éprouve : ici donc le fait primitif est l'affection, le sentiment n'est qu'un fait dérivé. Il en est de même de toutes les affections de nature. D'un autre côté, l'expérience prouve que toutes nos actions n'ont pas pour cause l'intérêt ou le devoir : par exemple, la nature humaine est ainsi faite qu'elle tend à l'action, qu'elle sympathise, qu'elle désire le pouvoir ou la science indépendamment d'un calcul ou d'une raison morale; qu'en tout cela, par conséquent, elle obéit à un penchant primitif. C'est ce que Reid a montré; il a rétabli l'unité méconnue de nos principes d'affection et d'action, et a ruiné sous ce point de vue l'absurde système de la *table rase*. La théorie des penchants est en morale le pendant de la

doctrine des principes du sens commun en logique; c'est la démonstration de la même thèse sur des faits d'un ordre différent.

Maintenant, si la théorie de Reid est vraie dans son principe, il s'en faut qu'elle satisfasse de tout point un esprit rigoureux.

D'abord Reid n'a pas songé à classer les penchants; il n'a fait qu'en signaler quelques-uns et en a négligé de très-importants, tels que le penchant de sympathie, qu'il devait pourtant connaître par la *Théorie des sentiments moraux*.

Ensuite, sous le nom de *principes animaux*, il a réuni des principes qui diffèrent essentiellement entre eux. C'est étrangement abuser des mots que de qualifier de principes animaux toutes nos affections et tous nos penchants. Qu'y a-t-il de commun entre un appétit et une affection, entre l'appétit du sexe et l'amour? Comment peut-il dire que le penchant sympathique, que l'instinct de sociabilité, que la curiosité, que l'ambition sont des principes animaux? Il en est des penchants comme de l'intelligence : parce que certaines facultés intellectuelles nous sont communes avec les animaux, il serait absurde d'en conclure que l'intelligence est un principe animal. De même, s'il est des penchants qui se retrouvent dans les animaux comme en nous, il faut en reconnaître beaucoup d'autres qui sont propres à l'homme et qui servent à le distinguer de l'animal. Le caractère original de la nature humaine se révèle partout, dans sa sensibilité comme dans son intelligence, et dans son activité, dans ses sentiments et ses affections comme dans ses pensées et ses actes. Il est bien vrai que la nature humaine est double, qu'elle est âme et corps, esprit et matière, ange et bête; mais il faut se garder de croire que l'intelligence et l'activité représentent seules le côté spirituel de notre être, et que la sensibilité en révèle le côté matériel. Notre double nature se marque et se produit en même temps dans chaque faculté. Si dans l'intelligence la sensation est jusqu'à un certain point une faculté animale, l'abstraction, l'imagination, la conception pure, sont propres à l'homme; si, dans l'activité, l'instinct et l'habitude nous sont communs avec les animaux, l'homme seul est capable de volonté et de liberté; si, dans la sensibilité, les appétits, les désirs impurs et les passions grossières émanent du corps, les nobles sentiments, les affections pures, les saints désirs viennent de l'âme; en sorte que la nature humaine se montre tout entière dans chacune de ses facultés, âme et corps, esprit et matière, ange et bête dans sa sensibilité aussi bien que dans son intelligence et son activité.

Enfin, bien qu'il n'y eût pas lieu de remonter à l'origine des penchants, puisque c'est un fait primitif de notre nature, Reid avait à voir si les divers penchants dont l'expérience atteste l'existence n'étaient pas simplement les formes multiples d'un seul et même penchant. C'est ce qui me semble résulter d'une analyse tant soit peu attentive des phénomènes qui portent ce nom. Cette analyse nous montre partout le penchant comme une tendance, une prédisposition à l'action qui se révèle à tout propos dans nos diverses facultés; elle nous montre que l'âme humaine, même avant que sa sensibilité, son intelligence, son activité rencontrent un objet, aspire et désire, en vertu d'une énergie intérieure et toute spontanée; et que si on ne tenait compte de cette prédisposition à aimer, à penser, à agir, jamais l'influence des causes extérieures, quelque puissante et quelque constante qu'on la suppose, n'expliquerait la force et la durée de nos affections et de nos passions : en sorte que c'est au fond la même force qui pousse au développement notre sensibilité, notre activité et notre intelligence, à savoir, un besoin impérieux, une aspiration incessante, un immense et vague désir, qui préexiste et survit à toute satisfaction d'une affection particulière, à tout développement d'une faculté spéciale. Voilà ce que Reid eût pu voir s'il eût creusé plus avant dans l'analyse des penchants.

Et non-seulement il eût mieux compris la nature intime du fait qu'il avait observé, mais encore il eût vu que ce fait avait une raison, une raison qu'il fallait chercher dans l'essence même de l'homme. En effet, nous ne connaissons pas la substance de notre être; nous en savons seulement les phénomènes, et ces phénomènes sont tous des actes. L'homme se sait donc comme quelque chose qui agit, comme une cause, comme une force. Or il est de l'essence d'une force de se mouvoir et d'agir sans cesse; l'action pour elle, c'est la vie : l'inaction c'est la mort. C'est donc parce que l'âme est une cause, une force, qu'elle agit sans cesse, qu'elle agit nécessairement, et qu'avant de rencontrer un objet comme après l'avoir quitté, elle agit encore intérieurement et vaguement, c'est-à-dire qu'elle désire et aspire sans avoir conscience de son désir et de son aspiration.

Il nous reste à examiner la théorie des *principes rationnels*. Reid n'est pas le premier philosophe écossais qui ait reconnu l'existence d'un principe moral distinct de l'intérêt. Les mots d'*obligation morale*, de *devoir*, de *sentiment moral*, de *conscience*, se retrouvent fréquemment dans les traités de morale de ses prédécesseurs; mais nul n'avait fait ressortir avec autant de force et de précision que lui les caractères du principe et du devoir, les sentiments qu'il provoque dans l'âme quand il apparaît à la raison, les notions de mérite et de démérite qui en dérivent, enfin les conditions que doit réunir un acte pour être vraiment moral. Sous ce rapport, la doctrine morale de Reid laisse peu à désirer.

Mais ce n'était point assez de montrer qu'il existe

une loi morale, c'est-à-dire une règle de conduite obligatoire, immuable, absolue; il fallait faire voir en outre en quoi elle consiste. C'est là le problème le plus difficile peut-être, mais sans aucun doute le plus important que la science morale ait à résoudre. A quoi me servira-t-il en effet de savoir que j'ai une règle à suivre, si je ne sais d'une manière nette et précise ce qu'elle est? Il ne suffit pas de me dire que cette règle consiste à faire ce qui est bon, ou ce qui est raisonnable, ou ce qui est juste; car alors, avant d'agir, il me faudra toujours connaître ce qui est bon, raisonnable ou juste dans le cas dont il s'agit. En vain dira-t-on que la loi morale ne peut être définie quant à son essence, et que d'ailleurs cette définition générale n'est pas nécessaire à la pratique. Je ne crois pas qu'on puisse citer une seule grande doctrine qui n'ait donné la formule générale de la loi avant de passer à l'application. Ainsi la philosophie morale de l'antiquité n'abordait jamais la question pratique sans avoir préalablement demandé à la métaphysique la solution du grand problème du bien et de son principe. Le christianisme a suivi la même voie; nous-mêmes, nous savons que toute question particulière ainsi conçue : Quel est le bien dans tel cas? suppose la solution de cette autre question générale : Qu'est-ce que le bien ou l'ordre? Nous savons que pour définir le bien (le bien moral, s'entend), il faut auparavant avoir déterminé la destinée de l'homme, laquelle, à notre avis, ne peut être connue que par une analyse de la nature humaine. Jamais la science morale n'a procédé autrement. Je dis la science, car pour le sens commun, il ne remonte pas jusqu'à ces questions; il se borne à proclamer, sur la foi de la conscience, une loi obligatoire, absolue, universelle. Mais aussi le sens commun n'a jamais été pour la moralité humaine un guide suffisant : que serait-elle devenue si les moralistes et les législateurs ne lui avaient proposé d'autre règle de conduite que celle-ci : Il faut obéir à la raison, ou il faut faire le bien, etc. etc ? Ces axiomes ne peuvent fournir aucune lumière dans la pratique : j'aurai beau savoir qu'il faut obéir à la raison ou faire le bien, je ne serai pas moins ignorant et incertain sur ce que je dois faire dans tel ou tel cas. Tout devoir particulier n'est que l'application de la loi morale, ou, si l'on veut, de la notion générale du bien à un cas déterminé; c'est une conséquence qu'il est impossible de déduire si d'avance on ne connaît le principe d'une manière précise. La science morale, comme toute science, est un ensemble de propositions qui viennent se grouper autour d'une formule unique ou d'un petit nombre de formules générales. C'est là ce que Reid n'a pas clairement compris; il paraît croire que, quand il a démontré l'existence d'un principe moral distinct des penchants et de l'intérêt, il ne lui reste plus rien à faire.

DIXIÈME LEÇON.

Exposition de la doctrine de Fergusson. — Introduction. — Objet de la science; ses conditions et ses limites. — Méthode psychologique. — Classification des facultés. — Théorie des principes d'action. — Du sentiment moral. — Des trois lois qui gouvernent notre activité : loi de conservation, loi de société, loi de perfectionnement.

Tandis que la philosophie écossaise achevait de s'organiser dans l'université de Glascow par l'enseignement et les publications de Reid, deux autres universités d'Écosse s'associaient avec éclat au mouvement philosophique de Glascow : c'étaient celles d'Aberdeen et d'Édimbourg. La première avait été témoin des débuts de Reid comme professeur; Beattie vint ensuite, qui, recueillant les idées de Reid, les fit entrer dans des livres dont la réputation poétique de l'auteur augmenta le succès. Grâce à ses efforts, Aberdeen attira durant quelques années les regards de l'Écosse et de l'Angleterre philosophiques. Mais l'impulsion brillante que Beattie avait donnée dans cette ville à la philosophie s'arrêta bien vite, soit par la faute de ses successeurs, soit parce que lui-même, qui s'était fait le disciple docile de Reid, n'avait pas mis dans son œuvre les conditions nécessaires de durée et de fécondité (1). L'université d'Édimbourg fut plus heureuse : elle trouva dans la personne de Fergusson et de Dugald-Stewart deux hommes, dont l'un, en se rapprochant de la doctrine générale de Reid, y joignit des idées de progrès moral et des considérations politiques importantes, et dont l'autre, qui vit encore, vient d'éclaircir et de compléter cette même doctrine sur plusieurs points. Il semble que vers la fin du XVIII[e] siècle la philosophie écossaise ait quitté Glascow pour se transporter à Édimbourg (2). On la voit dès lors décliner dans la première de ces villes, tandis qu'elle poursuit dans l'autre ses progrès. Nous allons changer de théâtre avec elle; et laissant de côté Aberdeen, où elle n'a fait qu'une apparition trop courte, et d'où elle ne semble avoir emporté aucune idée nouvelle, nous la suivrons dans Édimbourg, et nous chercherons ce qu'elle y est devenue entre les mains de Fergusson. L'histoire des principes essentiels de cette philosophie est connue

(1) Voir sur Beattie les pièces justificatives à la fin du volume.

(2) Voir sur les philosophes d'Édimbourg, et sur lord Kames en particulier, les pièces justificatives

lorsqu'on a étudié Reid; celle de ses détails et de quelques-unes de ses idées morales et politiques ne l'est pas complétement tant qu'on ne sait rien sur Fergusson. Occupons-nous donc de ce philosophe, et traçons d'abord en deux mots l'esquisse de sa vie.

Fergusson est loin d'avoir mené la vie tranquille et sédentaire de quelques philosophes écossais. Né près de Perth en 1724, il fut nommé, au sortir des études universitaires, chapelain d'un régiment de montagnards écossais qui faisait la guerre contre la France. De retour en Écosse en 1748, il y sollicita une petite cure; ne pouvant l'obtenir, il alla rejoindre son régiment, pour s'en séparer tout à fait en 1757. La nomination de Fergusson à la chaire de philosophie naturelle dans l'université d'Édimbourg (1759), et l'échange qu'il fit de cette chaire contre celle de philosophie morale (1764), auraient dû l'attacher pour le reste de ses jours à l'enseignement et mettre un terme à ses voyages. Cependant il quitta de nouveau l'Écosse vers 1773, pour accompagner sur le continent en qualité de gouverneur le jeune comte de Chesterfield. Cinq ans plus tard, il partit pour l'Amérique comme secrétaire de la commission chargée d'arranger le différend de l'Angleterre avec ses colonies. Cette vie dont une partie se passait en voyages, cette série d'occupations si diverses, n'empêchaient pas Fergusson de cultiver avec soin la philosophie, et de publier des livres qui fixaient l'attention générale. Il avait fait paraître en 1767 son *Essai sur la société civile*. Ses *Institutions de philosophie morale*, qui contiennent la substance de ses leçons à l'université, parurent en 1769. Ces deux ouvrages ont été traduits en français et dans plusieurs autres langues. Lorsque Fergusson eut résigné sa chaire, en 1784, il s'occupa de publier une rédaction de ses leçons sous le titre de *Principes des sciences morales et politiques*, en 1792. N'ayant à considérer ici que ses travaux philosophiques, je ne parle pas d'une *Histoire des progrès et de la chute de la république romaine*, qu'il avait donnée au public quelque temps auparavant.

La longue vie de Fergusson lui permit d'assister aux succès que ses doctrines, mêlées par D. Stewart à celles de Reid, obtenaient dans la chaire de philosophie morale d'Édimbourg. Il mourut en 1816, laissant derrière lui la réputation d'un professeur distingué, et d'un écrivain dont le bon sens, la clarté, la noblesse de sentiments, font oublier ce qui lui manque peut-être en profondeur.

Smith et les philosophes qui l'avaient précédé avaient brusquement exposé leur système de philosophie morale, sans avoir songé préalablement ni à déterminer l'objet, le but et la méthode de la science en général, ni à indiquer les causes de nos erreurs en pareille matière et les remèdes qu'il convient d'appliquer. C'est faute d'avoir pris cette précaution que Smith en particulier avait été conduit à expliquer tous les faits moraux par le principe de la sympathie, sacrifiant, à chaque pas qu'il faisait, l'expérience à son hypothèse. L'exemple des erreurs auxquelles il s'était laissé entraîner par l'esprit de système avait déjà averti Reid et l'avait fait réfléchir aux conditions d'une bonne méthode, avant d'aborder la solution des problèmes métaphysiques et moraux. Fidèle à cette excellente direction, Fergusson comprit aussi le danger d'entrer brusquement en matière, et fit précéder l'exposition de ses doctrines d'une introduction dans laquelle il définit la nature et l'objet de la science, énuméra les principales causes de nos erreurs et indiqua les règles à suivre pour les éviter. Cette introduction n'est pas la partie la moins importante du système de Fergusson, car c'est là qu'il expose la méthode à laquelle il doit se montrer fidèle dans tout le cours de ses recherches.

La définition de la science, par laquelle commence l'introduction, révèle tout d'abord clairement l'esprit de la philosophie de Fergusson. On reconnaît un disciple de l'école de Bacon au passage suivant :

« Toute connaissance regarde les faits particuliers ou les règles générales.

« La connaissance des faits est antérieure à celle des règles; c'est le premier point nécessaire pour la pratique des arts et la conduite des affaires.

« Une règle générale est l'expression de ce qui est commun, ou qu'on exige qui soit commun à un nombre de cas particuliers.

« On nomme *science* la collection des règles générales et leur application à des cas particuliers. » (*Institutions de philosophie morale*. Introd., sect. 1.)

Puisque la science ne se compose que de faits et de règles, et que d'ailleurs une règle n'est que l'expression de ce qui est commun aux faits particuliers, il s'ensuit rigoureusement que les règles se réduisent à des faits généraux, et que la science sort tout entière de l'expérience.

Après avoir défini la science en général, Fergusson définit ainsi la philosophie morale : « Toute règle générale qui exprime ce qui est de fait, ou ce qui doit être, est nommée loi de la nature. Les lois de la nature sont physiques ou morales. Une loi physique est l'expression générale d'une opération naturelle dont un nombre de cas particuliers sont les exemples. Une loi morale c'est l'expression générale de ce qui est bon, et par conséquent propre à déterminer le choix des êtres intelligents. » (Introd., sect. 2.)

Jusqu'ici Fergusson n'a pas clairement indiqué l'essence de la loi morale. Dire que *c'est l'expression générale de ce qui est bon*, c'est pas résoudre la question. L'essence de la loi morale, comme nous le démontrerons plus tard, est d'être un principe et non un fait.

Or la qualité exprimée par le mot *bon* convient aussi bien au fait qu'au principe : elle ne peut donc servir à définir la loi morale. Il semble que Fergusson l'ait compris, car il ajoute : « Une loi physique n'existe que comme un fait. Une loi morale existe autant qu'elle est obligatoire. »

C'est là en effet la vraie nature de la loi morale et la différence essentielle qui la distingue des lois physiques. Il resterait maintenant à savoir d'où Fergusson dérive cette loi dont le caractère propre est d'être obligatoire. Est-ce de l'expérience ou d'une autre source ? Il est clair que c'est de l'expérience puisqu'il n'indique nulle part d'autre origine de nos connaissances. Mais en ce cas comment un principe obligatoire peut-il sortir de l'expérience ? C'est ce que Fergusson n'a point essayé de montrer. Nous aurons plus tard à examiner si la difficulté n'est pas insoluble, et s'il ne faut pas rapporter la loi morale à une autre origine que l'expérience.

Fergusson passe ensuite aux conditions de la science; il expose ce que c'est qu'une théorie, ce qui fait qu'elle est vraie, ce qui fait qu'elle est fausse, ce qu'il faut entendre par faits primitifs et pourquoi il est nécessaire de s'y arrêter. « Indiquer une règle générale ou loi de la nature déjà connue, dans laquelle un fait particulier est compris, c'est rendre compte de ce fait : ainsi Newton rendit compte des révolutions des planètes en montrant qu'elles étaient comprises sous les lois du mouvement et de la gravitation. Mais prétendre expliquer les phénomènes en montrant qu'ils sont compris sous quelque supposition, quelque hypothèse, ou en leur appliquant métaphoriquement un langage tiré de tout autre sujet, c'est une illusion en fait de science : ainsi les tourbillons de Descartes, étant une pure supposition, ne fournissaient aucune vraie explication du système planétaire ; et les termes d'idées, d'images ou de peinture des objets étant des termes purement métaphysiques, ne sauraient expliquer les connaissances ou les pensées humaines. » (Introd., sect. 4.)

Ainsi Fergusson reconnaît que toute théorie a pour but d'expliquer les faits ; mais, selon lui, expliquer c'est tout simplement rapporter un fait à un autre fait plus général, en sorte que le principe d'explication est de même nature que l'objet à expliquer, et qu'une théorie, soit qu'on la considère dans les faits qui lui servent de base, soit qu'on l'envisage dans les lois qui rendent compte de ces faits, dérive tout entière de l'expérience. Fergusson tient à bien établir ce point, d'autant que c'est à une fausse définition de la théorie qu'il attribue les hypothèses dans lesquelles est tombée la science.

Mais ce n'est point là l'unique cause de nos erreurs. Si la science se trompe en comprenant mal la nature même des explications qu'elle est appelée à donner, elle ne se trompe pas moins en méconnaissant les limites auxquelles doivent s'arrêter ces explications. Tout fait n'est pas explicable, et les hypothèses les plus monstrueuses et les plus absurdes sont nées de cette tendance à vouloir tout expliquer. Il est donc fort important d'indiquer le *criterium* au moyen duquel l'on peut reconnaître quels sont les faits qui peuvent être expliqués et quels sont ceux qui ne le peuvent pas. « Tous les faits qu'on ne saurait expliquer par aucune règle antérieurement connue, ou mieux connue que ces faits eux-mêmes, peuvent être appelés faits primitifs ou de dernière analyse. » Et il ajoute, pour compléter sa pensée : « Il est évident que toute théorie doit reposer sur des faits primitifs. Demander une preuve *à priori* pour chaque fait, ce serait supposer que les connaissances humaines exigent une suite infinie de faits et d'explications. »

Après ces considérations préliminaires, Fergusson aborde son sujet, qui est la philosophie morale, et explique avec précision pourquoi cette science doit prendre pour base la connaissance de la nature humaine. « Avant de pouvoir déterminer les règles de moralité pour des hommes, il faut connaître l'histoire de la nature humaine, ses dispositions, les jouissances et les douleurs qui lui sont particulières, sa condition présente et son attente pour l'avenir. » (Introd., sect. 7.) Mais la connaissance de la nature humaine ne se puise pas seulement dans la conscience individuelle, il faut encore la chercher à une source plus générale, dans l'histoire même de l'espèce. Fergusson trace de cette histoire une esquisse fort grossière et fort superficielle, et passe à la psychologie proprement dite. La méthode psychologique nous a paru bien sentie et bien décrite dans les phrases suivantes : « L'esprit a conscience de lui-même, ce qui lui permet de revenir sur sa propre nature et de l'étudier. Les objets de la conscience et de la réflexion sont, comme ceux de la perception et de l'observation appliqués à tout autre sujet, des faits et de véritables points d'histoire naturelle. Dans l'histoire de l'esprit, aussi bien que dans toute autre science naturelle, on trouve une multiplicité et une succession d'opérations particulières, que l'on peut distinguer d'après leurs différences, et classer d'après leurs convenances et leurs similitudes. Au moyen de cette classification, elles sont mises dans un ordre compréhensible, et, sous des noms de genre et d'espèce, elles deviennent un sujet familier de réflexion et de raisonnement. Par les lois de l'entendement auxquelles nous sommes soumis, chaque opération est rapportée à une faculté dont elle est supposée le produit, et chaque faculté à une substance dont elle est conçue comme étant une qualité. » (*Principes de philosophie morale et politique*, t. I, p. 64.) La méthode psychologique est tout entière dans cette page remarquable ; et je ne pense pas qu'on ait mieux indiqué depuis les deux points essentiels

dans lesquels cette méthode se résume, à savoir le mode d'observation, et le principe de généralisation des faits.

Ainsi Fergusson a fort bien montré que, si la conscience est la condition de toute observation intérieure, c'est la réflexion qui en est l'instrument. En effet, ce n'est pas par la conscience que nous observons ce qui se passe en nous, c'est par la réflexion. L'esprit ne s'observe pas en même temps qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut; s'il essayait de le faire, il s'apercevrait bientôt que le sentiment, la pensée, l'acte de volonté meurent subitement sous l'œil de l'observation, et qu'en voulant s'observer vivre, on suspend la vie. L'esprit ne s'observe donc pas dans sa vie actuelle, mais seulement dans sa vie passée, que lui rappelle la mémoire aidée de la réflexion. L'observation psychologique n'est donc qu'indirecte, et ne porte que sur des souvenirs; aussi est-ce avec une profonde raison que Fergusson l'appelle l'histoire naturelle de l'esprit. Entendue autrement, elle est impraticable, et c'est là le moindre de ses défauts. La seule objection sérieuse que les adversaires de la psychologie aient faite à cette science, c'est que, dans ce genre de recherches, le sujet qui observe et l'objet à observer étant identiques, l'observation est impossible. Ils auraient raison s'il s'agissait pour l'esprit de s'observer en même temps qu'il agit, et il faudrait à jamais désespérer d'une science perpétuellement condamnée à un pareil tour de force. Mais il n'en est rien : sans doute c'est bien le MOI qu'il étudie, et c'est lui-même qu'il étudie; mais cette étude porte sur un fait passé, qui devient par cela même pour le MOI un objet fixe et distinct, un véritable NON-MOI. Dès lors il n'est plus étonnant que la science des faits de conscience soit possible, car elle a un objet, et un objet distinct du sujet, comme les sciences naturelles. Voilà tout le secret de l'observation psychologique, et il faut savoir gré à Fergusson de l'avoir compris.

Il n'a pas moins bien compris le principe de la généralisation des faits psychologiques quand il a dit que l'on distingue ces faits d'après leurs différences, et qu'on les classe d'après leurs similitudes. Seulement il fallait ajouter, pour donner plus de précision à ce principe de classification : d'après leurs différences et leurs similitudes essentielles. Car tous les faits se ressemblent et tous diffèrent entre eux, soit dans la nature, soit dans la conscience. Il ne suffit donc pas d'observer une ressemblance pour réunir deux faits, ou de remarquer une différence pour les séparer dans la classification définitive. Il ne faut séparer que les faits entre lesquels on a saisi des différences de nature, comme il ne faut réunir que ceux entre lesquels on a saisi des ressemblances essentielles.

Quoi qu'il en soit, Fergusson dresse d'après sa méthode une liste des facultés de l'âme; il les divise en facultés cognitives et en facultés actives.

Dans la première catégorie, il renferme la conscience, la sensation, l'observation, la mémoire, l'imagination, l'abstraction, le raisonnement, la prévoyance.

Dans la deuxième il place le penchant, le sentiment, le désir et la volonté.

Ce qui m'a le plus frappé dans la théorie psychologique de Fergusson, ce n'est pas cette classification des facultés, si nombreuse et pourtant si incomplète; c'est la distinction qu'il établit entre les facultés proprement dites ou opérations de l'âme et les diverses sources de la connaissance humaine. Il a fort bien compris que toute faculté ne peut être considérée comme une origine d'idées, parce que toute faculté ne nous donne pas une classe spéciale de connaissances, qu'il y a des facultés qui ne sont que des modes d'action différents d'une même faculté primitive; qu'ainsi, par exemple, l'abstraction et l'imagination sont des opérations de l'âme et non des facultés originelles, parce qu'elles n'ouvrent pas à l'esprit un monde de vérités nouvelles, tandis que la perception, ou la conscience, ou la raison, sont des sources spéciales et distinctes où se puise tel ou tel genre de connaissances. Il distingue donc quatre facultés originelles ou quatre sources de nos idées, savoir, la conscience, la perception, le témoignage et le raisonnement. Mais il s'aperçoit aussitôt que ces quatre facultés ne sont pas à un égal titre des sources de connaissances, que le raisonnement et le témoignage se résolvent dans l'observation des sens ou de la conscience, et il réduit les facultés originelles à deux, la conscience et la perception. « Si les sources originelles de la conscience étaient fermées, dit-il, les informations qu'elles sont destinés à fournir ne pourraient d'aucune manière être remplacées. Une personne, par exemple, qui n'aurait point par elle-même conscience d'une passion ou d'une affection donnée soit de la crainte, soit de l'amour, ne pourrait avoir aucune conception de pareilles qualités mentales. C'est un fait bien connu que les personnes qui n'ont point la perception du son ou de la couleur restent toute leur vie sans avoir la conception de rien de pareil. Au lieu que le témoignage dont on reçoit des informations et les données d'où on les tire par le raisonnement peuvent mutuellement se remplacer, si on ne les remplace par une connaissance plus immédiate du sujet, puisée dans l'observation personnelle ou dans la perception. » (*Principes de philosophie morale et politique*, t. I.)

Les définitions que donne Fergusson de toutes les facultés de l'âme, tant cognitives qu'actives, sont pour la plupart vraies, mais peu précises. Si l'objet spécial de ce travail était l'exposition et la critique des doc-

trines psychologiques de Fergusson, nous aurions à étudier la définition de chaque faculté et à voir si toutes celles dont il fait mention ne pourraient pas être réduites à un petit nombre. Mais comme nous n'avons qu'à faire connaître et à examiner les théories morales du philosophe anglais, nous passerons sous silence toutes les facultés qui sont étrangères à cet objet; nous insisterons seulement sur celles qui interviennent dans ses recherches morales.

Il est évident que toute théorie morale emprunte deux choses à la psychologie : 1° la description de la faculté de l'entendement, à laquelle nous devons la connaissance de la loi morale ; 2° l'analyse des facultés actives qui concourent à l'accomplissement de cette loi. Ainsi dans la classification que nous avons sous les yeux, il est cinq facultés dont la définition intéresse la théorie morale de Fergusson : la conscience et le raisonnement, en ce qu'ils sont ici à défaut de la raison les facultés qui nous font connaître la loi morale ; la volonté, en ce qu'elle en exécute les prescriptions ; enfin le penchant, le sentiment et le désir, en ce qu'ils sont des principes actifs qui favorisent ou contrarient les déterminations de la volonté. Il importe donc de savoir comment Fergusson les définit : « Le raisonnement comprend la classification des objets particuliers, l'investigation, invention ou recherche, l'application des règles générales, enfin la démonstration ou preuve.

« Dans la classification nous rapportons les objets particuliers à certains genres, déterminés ou arbitraires. » Il est évident que l'expérience suffit à rendre compte de cette fonction du raisonnement : pour classer, il faut observer, abstraire, généraliser, toutes opérations qui ne dépassent pas la portée de l'expérience.

« Dans l'investigation nous observons ce qui est commun ou ce qui devrait être commun à beaucoup d'actions particulières. » Ici encore l'expérience suffit. Que l'observation porte sur des ressemblances ou sur des différences, elle reste toujours l'observation.

Il est vrai que Fergusson emploie un terme dont l'objet n'est pas rigoureusement explicable par l'expérience. Nous observons, dit-il, ce qui *devrait être*. Mais ce qui prouve qu'il n'en a pas compris la valeur, c'est la manière dont il l'emploie. Est-ce qu'il est possible d'observer ce qui devrait être? L'observation porte toujours sur ce qui est, jamais sur ce qui doit être. Fergusson n'a donc point voulu parler d'un principe, mais d'un simple fait.

« En appliquant les règles, nous montrons à quel objet particulier elles s'étendent. » Que sont les règles dont il parle? Rien autre chose que l'expérience généralisée ; elles vont donc se résoudre dans l'expérience.

Le raisonnement consiste à employer l'argumentation. Les arguments sont tirés *à priori* ou *à posteriori*. L'argument *à priori* prouve la négative ou l'affirmative sur un fait d'après une loi, ou d'un effet d'après sa cause. L'argument *à posteriori* prouve la règle ou la rejette d'après l'énumération des faits particuliers. » (*Institutions de philosophie. Histoire de l'homme*, sect. 8.) Il est évident qu'ici encore c'est l'expérience qui fournit les arguments *à priori* aussi bien que les arguments *à posteriori* ; car dans la théorie de Fergusson, il n'est question que de faits et de règles, et les règles ne sont que des faits généralisés. C'est de ces faits que se composent les arguments *à priori* aussi bien que les arguments *à posteriori*. En résumé, qu'il s'agisse de classer, d'inventer, d'appliquer ou de démontrer, le raisonnement se résout toujours dans l'expérience.

La même conclusion ressort non moins clairement de la théorie des sources de la connaissance. Car, puisque ces sources se réduisent à deux, la conscience et la perception, il est évident ici encore que le raisonnement se résout dans l'observation.

Fergusson reconnaît quatre facultés actives, le penchant, le sentiment, le désir et la volonté. Voici comment il les définit : « Les penchants produisent leur effet avant que nous ayons éprouvé le plaisir ou la peine. Ils sont animaux ou rationnels. L'appétit des aliments, du sommeil, de la propagation de l'espèce, sont des penchants animaux. Ces appétits sont périodiques ou occasionnels, ils sont interrompus lorsque leur fin est obtenue. Le soin de notre conservation, l'amour paternel et filial, l'amour mutuel des sexes, le désir d'exceller ou de la perfection, sont des penchants rationnels. » Cette théorie des penchants est évidemment empruntée à Reid, dont le grand ouvrage sur les facultés de l'esprit humain avait déjà paru lorsque Fergusson publia son livre. Notre auteur n'eut donc que le mérite de faire passer dans ses propres doctrines la théorie de Reid, en la modifiant toutefois d'une manière heureuse. Reid, comme nous l'avons vu, avait considéré tous les penchants comme des principes animaux : c'est avec raison que Fergusson a distingué des penchants animaux et des penchants rationnels. Mais poursuivons l'analyse de sa théorie des facultés actives : « Le sentiment est l'état relatif à ce que nous croyons bon ou mauvais; tous nos sentiments ou passions peuvent être rapportés à quatre chefs généraux : joie, chagrin, espérance et crainte. » « Le désir naît de l'opinion fondée sur l'expérience ou l'imagination. » « La volition est l'acte de volonté dans les déterminations libres. La détermination est libre toutes les fois qu'elle est volontaire. Les motifs d'après lesquels nous choisissons ne détruisent point notre liberté ; car agir par ces motifs de la manière que nous approuvons nous-mêmes, vouloir, agir volontairement, être libre dans une action, sont des termes synonymes. »

Après cette analyse des facultés de l'entendement et de l'activité, Fergusson arrive à la science même dont cette analyse n'est qu'une introduction, à la morale proprement dite, qu'il définit : « la science des lois qui règlent le développement de la nature humaine. »

Nous avons vu, au début de cette exposition, ce que Fergusson entend par loi, et par loi morale en particulier, et pourquoi cette loi ne peut être, dans une doctrine qui ne reconnaît d'autre source d'idées que l'expérience, que l'expression d'un fait généralisé. Il nous reste à savoir comment Fergusson arrive à convertir le fait en loi et à en déduire le principe des droits et des devoirs. Fergusson a bien compris qu'il ne suffit pas, dans une théorie morale qui vent être pratique, de démontrer que la conscience de l'homme reconnaît une loi, c'est-à-dire une règle obligatoire pour nos actions, ni même de déterminer les caractères généraux et abstraits de cette loi; mais qu'il faut en outre la saisir et la montrer sous la forme ou sous les formes qu'elle prend dans l'application. Il a réduit ces formes à trois, savoir : la loi de conservation, la loi de société et la loi de perfection. Ici nous ne pouvons nous dispenser de citer, car nous touchons au point fondamental de la morale de Fergusson.

1re Loi. « Les hommes sont disposés à se conserver. C'est pourquoi le danger nous alarme, la sûreté nous plaît : ce qui nuit les repousse, ce qui est utile les attire. » Et il ajoute judicieusement : « Il est vrai que la variété des opinions humaines, le caprice des passions est tel que les hommes mélancoliques ou impétueux semblent être en contradiction avec eux-mêmes et désirer ce qui est pernicieux. » (*Instit., Théorie de l'âme*, sect. 2.) Fergusson confond toujours le désir de conservation avec l'amour de soi, dont il est le résultat nécessaire ; mais il distingue profondément l'amour de soi de l'égoïsme, qui n'est qu'une forme grossière et tout animale de l'amour de soi, et de l'intérêt bien entendu qui est un calcul, tandis que l'amour de soi est un penchant.

2e Loi. « Les hommes sont disposés à la société. Ils s'intéressent à leurs pareils et considèrent les calamités générales comme un sujet de peine, la prospérité générale comme un sujet de joie. C'est ce qu'on peut appeler la loi de société; c'est ce qui rend l'individu propre à devenir le membre de la communauté, qui le porte à contribuer au bien général, et qui lui donne droit à le partager. » (*Instit., Théorie de l'âme*, sect. 2.) Mais si les hommes sont par nature disposés à contribuer au bien général, comment expliquer l'égoïsme de tant de mauvais citoyens ? « C'est, dit Fergusson, que les actions des hommes ne sont pas réglées par cette loi seule, mais par cette loi combinée avec toutes les autres lois de leur nature. Si la loi de conservation prévaut le plus souvent, il ne s'ensuit pas que la loi de sociabilité n'ait aucun effet. La tendance générale de la loi de gravitation est de porter les corps à s'approcher l'un de l'autre, comme la tendance de la loi de société est de porter les hommes à faire le bien commun, ou à s'abstenir du mal commun. Mais le résultat en est contraire dans des circonstances contraires : les corps pesants ne tombent pas toujours, l'être social n'agit pas toujours pour le bien commun ; quand les corps tombent, la gravitation accélère leur chute; quand ils sont soutenus, elle produit une pression; quand ils sont jetés en haut, elle ne peut que les retarder ; quand ils sont mus obliquement, elle leur fait décrire une courbe, etc., etc. L'analogie de cette loi éclaircit parfaitement la loi de sociabilité. Celle-ci nous porte quelquefois à la bienfaisance ; en d'autres occasions, elle ralentit seulement la méchanceté. Elle nous anime dans les actions utiles aux autres hommes; elle nous refroidit dans les actions qui leur sont nuisibles : elle nous donne de la satisfaction dans un des cas, et du remords dans l'autre. » (*Inst., Théorie de l'âme*, sect. 2.)

3e Loi. « Les hommes sont disposés à se perfectionner. Ils discernent les bonnes ou mauvaises qualités, et sont capables d'estimer et de mépriser... L'excellence, soit absolue, soit relative, est l'objet suprême des désirs des hommes. » (*Ibid.*)

Il est facile de voir que Fergusson avait connu et médité les théories des divers moralistes qui l'avaient précédé. La doctrine de l'intérêt lui avait paru vraie en ce qu'elle constate un motif d'action réel et puissant, fausse en ce qu'elle ne reconnaît que ce seul mobile. La théorie de Smith l'avait également attiré par son côté vrai, mais il n'avait pu comprendre que la sympathie fût la règle de toutes nos actions. Il avait donc été conduit naturellement à conclure que ni le principe de l'intérêt, ni le principe sympathique pris à part, n'expliquaient complètement la moralité humaine, et à retenir dans sa propre théorie, sous le nom de loi de conservation et de loi de société, les deux principes exclusivement professés par ses prédécesseurs. Mais il avait compris en outre que ces deux lois même réunies ne suffisent point encore à l'explication de toute la vie morale de l'individu comme de l'espèce. Et, en effet, la loi de conservation n'exprime pas un but, mais un moyen. L'homme ne doit se conserver que pour remplir une destinée bien supérieure à l'intérêt de sa conservation. Il en est de même de la loi de sociabilité : si la société n'est pas la fin de l'homme, mais le moyen, nécessaire il est vrai, d'y parvenir, la loi de sociabilité ne révèle point notre destinée, ni même une des faces de cette destinée. En sorte que la seule loi qui exprime le but de l'activité humaine dans la théorie de Fergusson, est la loi de perfectionnement. Je ne veux pas dire que notre phi-

losophe s'explique sur ce point aussi clairement que je viens de faire; mais il est évident que c'est là le fond de sa pensée. S'il en est ainsi, c'est surtout dans la loi de perfectionnement qu'il faut chercher le principe de sa théorie morale.

Nous venons de voir comment il définit cette loi. C'est une tendance naturelle à se perfectionner, d'où résulte une nécessité morale. Mais qu'est-ce que se perfectionner? C'est tendre, dit Fergusson, à ce qui est excellent. Définition vague, qui suppose la question de savoir ce que c'est que le bien et le mal. Il est parfaitement clair que tant que Fergusson n'aura pas défini le bien et le mal, il n'aura pas déterminé le but de cette tendance au perfectionnement. C'est ici surtout que la théorie de Fergusson se montre dans toute sa faiblesse : « On applique, dit-il, les termes de *bien* et de *mal* à la jouissance et à la douleur ou souffrance, aux perfections et aux défauts, à la prospérité et à l'adversité. » Il cite certaines vertus et certaines qualités morales, mais sans indiquer le principe qui les fait être ce qu'elles sont. Il parle souvent et longuement du sentiment moral, qu'il oppose aux principes de l'intérêt et de la sympathie; mais il ne sait pas définir ce phénomène de notre conscience. « C'est ,dit-il, ce qui excite en nous l'approbation ou la désapprobation pour certains actes. » Indiquer l'effet que produit le sentiment moral sur les autres, ce n'est pas faire connaître la nature même de ce sentiment. Pour cela, il faudrait rechercher quelle en est la cause et l'objet. Or la cause et l'objet du sentiment moral, c'est l'intuition du bien. Il reste donc toujours à savoir ce que c'est que le bien. D'où l'on voit que la définition du sentiment moral présuppose la définition du bien, et que Fergusson n'ayant pas su déterminer l'un ne pouvait définir l'autre. Nous terminons ici l'exposition de la doctrine morale de Fergusson. Nous croyons n'avoir omis aucun point essentiel dans cette exposition; nous aurons à l'apprécier avant de faire connaître la partie politique de ses travaux.

ONZIÈME LEÇON.

Examen de la doctrine de Fergusson. Critique de la définition de la science. — Qu'elle ne convient pas à toutes les sciences, et que d'ailleurs elle ne rend pas compte de tous les procédés indispensables à la science la plus simple. — Critique de la théorie des facultés en ce qui concerne la philosophie morale. — Absence de la raison. — Appréciation de la règle morale posée par Fergusson. 1° Qu'elle n'est pas rigoureusement une règle morale; 2° qu'elle est insuffisante. — Progrès de la doctrine de Fergusson sous ce rapport.

La tâche du critique serait plus facile s'il avait ici à juger une doctrine systématique comme la *Théorie des sentiments moraux*. Toutes les idées de Smith viennent se rallier à un principe unique, simple, absolu, parfaitement clair, et qui, vrai ou faux, fait toute la valeur du système. Mais la doctrine de Fergusson se prête mal à la critique pour deux raisons : la première, c'est que, bien que Fergusson ait exposé ses idées dans un ordre assez méthodique, l'ensemble de ses opinions ne forme pas un système; la seconde, c'est que les doctrines de Fergusson n'ont point un caractère décidé, et qu'elles révèlent plus de méthode que d'invention, plus de sagesse que d'originalité, plus de lacunes que d'erreurs. La critique n'est à l'aise que quand elle rencontre un système, et surtout un système qui provoque l'examen par la nouveauté de ses solutions. Malgré cette difficulté, je ne descendrai pas dans une critique de détails; j'aime mieux considérer la doctrine de Fergusson dans son esprit, dans ses principes généraux, dans ses applications les plus importantes, sauf à reconnaître que, dans certains cas, cette critique pourrait s'appliquer à toute la philosophie de l'école écossaise.

Il faut d'abord reconnaître qu'il n'a pas seulement le mérite d'avoir compris la nécessité d'une méthode, mais que celle qu'il recommande et applique est la vraie méthode de la science, et en particulier de la science morale. Après les systèmes de Hobbes, de Locke, de Smith, si divers d'ailleurs, mais qui, à travers leur diversité, se réunissent dans un mépris commun de l'expérience, il n'était pas sans à-propos, même après l'exemple de Reid, de ramener la philosophie à l'observation des faits et à cette méthode du *Novum organum* à laquelle les sciences naturelles devaient leurs plus grands progrès.

Maintenant il me reste à voir si cette méthode, dont le principe est vrai, est en même temps complète, et si Fergusson a bien compris la nature et les conditions de la science prise dans toute son étendue.

La science, selon Fergusson, a pour objet les faits, et pour but les lois; une loi n'est que l'expression d'un fait qui se produit d'une manière constante et uniforme; la science se borne donc à connaître des faits, et elle ne diffère de la simple connaissance que de la différence du général au particulier. Cette définition de la science, si simple et si claire, appartient à Bacon. Mais comme elle est devenue un axiome de méthode pour Fergusson et pour toute l'école écossaise, il importe de l'apprécier à sa juste valeur. Pour que cette définition soit vraie, il ne suffit pas qu'elle convienne à telle ou telle science particulière; comme Fergusson en fait la définition de la science, elle ne peut être vraie qu'autant qu'elle convient à toutes les sciences. Il s'agit donc de la mettre à l'épreuve en interrogeant successivement chaque science pour savoir si elle est possible dans l'hypothèse de la définition.

Parmi les sciences qui traitent de la réalité (il est bien évident que Fergusson n'entend parler que de celles-là), il en est qui se bornent à observer des faits, à les classer et à les réduire en lois : ainsi font les sciences naturelles, historiques et psychologiques. S'il est des sciences auxquelles la définition de Fergusson puisse convenir, ce sont celles que je viens de nommer. Les lois qu'on recherche ont un caractère purement empirique; pour le physicien, l'historien ou le psychologue, la loi d'un fait n'est rien de plus que ce fait reconnu constant et uniforme dans son mode d'apparition. Sans doute, au delà de ce fait, l'esprit va chercher la cause ou raison de cette constance et de cette uniformité ; mais le savant s'arrête à la loi du fait telle que nous venons de la définir. Il y a donc des sciences qui n'aspirent pas à connaître autre chose que des faits, et qui ne dépassent pas la sphère de l'expérience. A ces sciences-là convient la définition de Fergusson.

Mais je dois ajouter, pour être vrai, qu'elle ne leur convient que dans une certaine mesure. En effet, si les sciences dont je parle se bornent à observer des faits et à les généraliser par l'induction, cela même, elles ne peuvent le faire qu'à l'aide de certains principes supérieurs à l'observation et à l'induction, connus sous le nom d'axiomes. Sans la notion de cause et le principe de causalité, le physicien ou l'historien ne connaîtrait pas qu'il peut y avoir entre les phénomènes qui s'associent ou se succèdent un autre rapport qu'un rapport de succession ou de juxtaposition; sans le principe des causes finales, le naturaliste ne soupçonnerait pas qu'entre certains faits il existe la relation du moyen et de la fin; et sans la croyance à la constance et à l'universalité des lois de la nature, ni l'un ni l'autre ne pourraient se servir de l'induction. Ces axiomes sont donc nécessaires à la science ; car s'il est évident que la science ne se fait pas par eux, il ne l'est pas moins qu'elle ne pourrait se faire sans eux. La science a pour matière et pour base les faits; pour condition, les axiomes. Supprimez les axiomes, les faits restent, mais ils résistent à toute tentative qui aurait pour but de les ériger en lois; l'expérience est toujours là, mais elle devient stérile et impuissante, faute d'un principe qui la féconde et l'élève à la hauteur de la science. Maintenant il est constant que la théorie de Fergusson ne fait aucune mention de ces principes, et non-seulement elle n'en parle pas, mais il lui répugne de les admettre, car, puisqu'ils dominent et dirigent l'expérience, il est clair qu'ils n'en viennent pas. D'ailleurs l'expérience ne saisit que ce qui est dans un tel temps, dans un tel lieu, sous une forme déterminée, tandis que ces axiomes expriment ce qui est, indépendamment des temps, des lieux et des formes, ce qui doit être ; l'expérience n'a prise que sur les faits, les axiomes sont des principes. Il suit de là que la théorie de Fergusson, qui ne reconnaît d'autre condition à la science que l'expérience, ne convient même pas d'une manière absolue aux sciences expérimentales, qui, tout en prenant les faits pour base, ont pour condition nécessaire les axiomes.

Mais nous comprendrons bien mieux tout ce que la définition de Fergusson a d'étroit et d'insuffisant, si nous l'appliquons aux sciences qui cherchent au delà des faits et des lois empiriques les lois vraiment nécessaires et universelles, au delà des actes les causes, au delà des modes et des phénomènes la substance et l'être, aux sciences métaphysiques proprement dites.

S'agit-il des lois nécessaires et universelles? Comme elles sont l'expression de ce qui doit être, et non simplement de ce qui est, elles se conçoivent et ne s'observent pas. Or la définition de Fergusson n'admet pas d'autre procédé de connaissance que l'expérience; elle exclut donc la recherche de ces lois.

S'agit-il des causes? L'expérience constate ce qui est visible, mais elle n'a point prise sur l'invisible, et l'invisible est ici la cause. Voilà donc encore tout un ordre de recherches qui ne rentre pas dans la théorie du philosophe écossais.

Enfin, s'agit-il de la substance et de l'être? Même pour ce qui regarde les existences finies et contingentes, la définition est trop étroite, car l'expérience n'en peut saisir que les phénomènes et les actes. L'être lui échappe. Ainsi j'observe les actes par lesquels se révèle mon existence personnelle. Quant à l'être, principe de ces actes, je ne l'observe pas, je le conçois. De même je conçois, mais n'aperçois pas la substance des corps. Que s'il s'agit de l'être infini, absolu, universel, qui est Dieu, il est trop évident qu'il est inaccessible à l'expérience. Quand les substances finies, quand les causes contingentes se dérobent à l'observation, comment saisirait-elle la substance des substances, et la cause des causes? Mais, dira-t-on, si l'expérience n'atteint pas directement Dieu, elle le connaît par une voie indirecte. L'esprit observe le monde avec ses lois et ses classes, avec sa belle harmonie, et en conclut l'existence de Dieu qui l'a créé et ordonné. En définitive, c'est donc l'expérience, aidée du raisonnement, qui l'a conduit au résultat. A cela je réponds d'abord: Quand il serait vrai que la connaissance de Dieu est due à ce raisonnement, il n'en faudrait pas moins reconnaître l'intervention d'un principe qui ne vient pas de l'expérience, le principe de causalité ; mais je crois qu'ici le langage nous abuse, et que le procédé dont l'esprit se sert n'a que l'apparence d'un raisonnement. Raisonner c'est conclure; conclure, c'est tirer le même du même ; c'est, comme dit Euler, faire sortir le contenu du contenant. Or je dis que, lorsque je m'élève par la contemplation des caractères de beauté, de

bonté, de justice, d'ordre qui éclatent dans le monde, à l'idée d'un Dieu créateur et ordonnateur, je ne raisonne pas dans le sens rigoureux du mot. Car, encore une fois, raisonner, c'est conclure; or conclure, c'est, d'une vérité donnée, tirer une autre qui y était contenue. Je demande quelle est ici la vérité d'où je tire l'existence de Dieu et de ses attributs. Serait-ce par hasard le monde? Mais le fini ne contient pas l'infini, je ne puis donc l'en conclure. Serait-ce un principe *à priori*, tel que le principe de causalité? Mais ce principe joue ici le rôle que jouent tous les axiomes; il n'est pas la base ni le point de départ de la démonstration, il n'en est que la condition, c'est-à-dire qu'il ne fait que la rendre possible. Et d'ailleurs, il y aurait encore à voir si le principe de causalité, ainsi que le principe de substance, qu'on pourrait aussi invoquer dans les démonstrations de ce genre, sont réellement indépendants de la conception de l'être en soi et de la cause absolue. Ma conviction est que ces deux axiomes ne sont que des éléments, exprimés sous forme abstraite, de la grande notion de Dieu primitivement conçu par la raison comme l'être absolu et infini: en sorte que ce n'est pas le principe de causalité qui contiendrait l'idée de l'existence de Dieu et de ses attributs, mais que c'est cette idée qui renfermerait implicitement les deux principes que je viens d'énoncer. La conséquence de tout ceci est donc qu'il n'y a pas de démonstration possible de l'existence et des attributs de Dieu, ni par l'expérience ni par tout autre moyen. Or je suis loin de croire qu'ici la logique soit en opposition avec le sens commun, bien que le résultat qu'elle lui impose le choque en apparence. Au contraire, il est évident pour tous que, si démontrer c'est tirer une vérité d'une autre vérité qui la contient, et qui à ce titre lui est supérieure, la démonstration de l'existence de Dieu est impossible; car c'est là une vérité supérieure à toutes les autres et même aux principes qu'on nomme axiumes. Au surplus, quelle que soit l'opinion qu'on adopte à cet égard, il n'en reste pas moins établi que ni l'expérience seule, ni l'expérience aidée du raisonnement, ne peut atteindre l'existence et les attributs essentiels de Dieu. C'est dans ce sens que la pensée du poëte est profondément vraie :

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire.

Voilà la théorie de Fergusson bien convaincue d'insuffisance. Si pour la défendre il objectait que les problèmes dont je viens de parler appartiennent à une science vaine et chimérique qui a stérilement occupé et tourmenté jusqu'ici les plus grands esprits, que la science à laquelle il applique sa définition est une science positive et qui comme telle n'a rien de commun avec la métaphysique, je répondrais en lui opposant ses propres doctrines. Fergusson n'a pas cru que les problèmes de la métaphysique dussent être relégués parmi les chimères dont la science n'a que faire, puisqu'il a parlé de Dieu et de l'âme humaine dans ses livres. Il serait curieux de voir jusqu'à quel point Fergusson, quand il se livre à ces hautes recherches, reste fidèle à la théorie de la science exclusivement fondée sur l'expérience. « L'opinion qu'il existe un Dieu étant universelle ne saurait dépendre de circonstances particulières à un siècle ou à une nation, il faut qu'elle soit le résultat de la nature humaine, ou qu'elle soit suggérée par des circonstances qui se rencontrent dans tous les lieux et dans tous les âges. Il est naturel à l'homme d'avoir une notion de cause tirée de l'apparence des effets, et la notion de dessein tirée du concours des moyens pour une fin. Les sceptiques n'ont pas nié la réalité de ces conceptions; ils s'en sont plutôt plaints comme d'un fondement d'erreurs générales et vulgaires. Mais ces sortes de perceptions universelles sont le fondement de toutes nos connaissances, et c'est par elles que nous sommes instruits de l'existence même de l'univers; c'est par elles que nous acquérons tout ce que la sensation, le témoignage, l'interprétation des signes nous donnent de lumière. Dans tous ces cas nous ne pouvons donner d'autre raison de notre croyance, si ce n'est que nous sommes disposés par notre nature à apercevoir... La conception d'une fin ou intention dans les ouvrages des hommes renferme la croyance à l'existence d'un artiste. La conception d'une fin ou d'une intention dans les ouvrages de la nature renferme la croyance à l'existence d'un Dieu... Les causes finales peuvent être considérées comme le langage dans lequel Dieu s'est révélé à l'homme. Dans ce langage le signe est naturel, et l'explication instinctive. » (*Institutions, connaissance de Dieu*, sect. II.)

Assurément ce chapitre ne brille ni par la profondeur des idées ni par la rigueur des démonstrations. C'est un médiocre argument en faveur de l'existence de Dieu que celui qui consiste à invoquer la croyance universelle. D'un autre côté, d'une observation faite sur les œuvres de l'homme conclure l'existence d'un Dieu qui a créé et ordonné le monde, c'est tirer du principe des causes finales plus qu'il ne contient. A l'aide de ce principe on peut bien démontrer que le monde étant donné comme un effet, comme une création, suppose nécessairement un artiste suprême. Mais s'il n'était pas d'avance démontré que le monde ne peut être sa propre cause à lui-même, le principe des causes finales ne conduirait plus à la conception d'un Dieu cause du monde; il se bornerait à faire comprendre le monde comme un tout plein d'ordre et d'harmonie.

Et pourtant il est facile de reconnaître dans ce chapitre des principes qui n'ont rien de commun avec

l'expérience et contredisent la définition de Fergusson. Ainsi il admet *des perceptions universelles et naturelles qui sont le fondement de toutes nos connaissances et par lesquelles nous sommes instruits de l'existence même de l'univers*. Il ajoute que c'est *par ces perceptions que nous acquérons tout ce que la sensation nous donne de lumières*. Il reconnaît donc que non-seulement le raisonnement, mais l'observation elle-même, serait impossible sans ces principes. Et parmi ces *perceptions* il compte le principe des causes finales, lequel a été l'objet de si violentes attaques de la part de l'école de Bacon.

Dans un autre chapitre consacré à la démonstration de l'immatérialité de l'âme, Fergusson dit : « Les propriétés de l'âme n'ont point d'analogie avec celles de la matière. Les propriétés de l'une sont même opposées et contradictoires à celles de l'autre. La matière a la divisibilité et l'inertie; l'âme est active et indivisible. » (*Institutions*, *théorie de l'âme*, section 1.) Or cette démonstration repose sur un principe qui ne dérive pas de l'expérience; car elle se réduit à ceci : l'âme est immatérielle parce qu'elle est douée de propriétés contraires aux propriétés de la matière; ce qui suppose qu'on a préalablement admis 1° que toute propriété implique une substance; 2° que la différence de propriétés implique la différence de substances. Mais aucun de ces deux principes ne dérive de l'expérience. Ici encore, Fergusson se montre infidèle à sa théorie.

Toutefois il faut reconnaître que ces deux chapitres sont les seuls à peu près où il soit en contradiction avec sa définition de la science. Partout ailleurs, dans ses recherches psychologiques, morales et politiques, il ne reconnaît pas d'autre procédé que l'expérience; c'est même l'emploi exclusif de l'expérience qui fait le caractère propre et vraiment systématique des solutions auxquelles il arrive; c'est là aussi la cause de toutes les erreurs et de toutes les lacunes que j'aurai à signaler. Voilà pourquoi j'ai cru devoir insister fortement sur ce point.

Je passe maintenant à la critique de ses doctrines psychologiques. Il serait difficile de savoir au juste si Fergusson a été conduit de la définition de la science à sa théorie des facultés de l'entendement, ou de celles-ci à sa définition de la science. Il est probable qu'il avait déjà une opinion faite sur l'objet et les conditions de la science, lorsqu'il a songé à sa classification des facultés; et d'un autre côté il est possible qu'il ait eu de bonne heure une certaine opinion sur l'origine de nos connaissances, et que cette opinion ait influé sur sa théorie de la nature et des conditions de la science. Ce qui est certain, c'est que ces deux théories sont le fruit d'une même pensée. Tout comme, dans sa définition de la science, Fergusson omet l'élément rationnel sans lequel toute connaissance même empirique est impossible, de même dans sa théorie des facultés de l'entendement il ne fait pas mention de la faculté qui nous fournit cet élément, faculté à laquelle l'esprit doit tout ce qu'il sait sur les lois, les causes et les substances, et qui, de quelque nom qu'on l'appelle, intuition, pensée pure, inspiration, raison, a pour fonction spéciale de concevoir le nécessaire, l'absolu et l'universel. Or j'ai déjà prouvé dans l'exposition dont j'ai fait précéder cette critique que cette faculté ne se retrouve point dans la liste de Fergusson; je l'ai prouvé en montrant qu'il a réduit lui-même formellement toutes ces facultés à deux, la perception et la conscience. D'ailleurs il est facile de voir qu'aucune des facultés que reconnaît Fergusson ne contient la raison. Ce n'est pas dans la sensation qu'il faut la chercher. Ce n'est pas dans la conscience, qui n'est, de l'aveu de Fergusson, que l'écho des opérations de l'âme et qui ne rend que ce que l'âme lui a confié. Ce n'est pas dans la mémoire, qui n'est elle-même qu'une faculté reproductive. Ce n'est pas dans l'imagination, qui n'est que la mémoire parvenue à ce point de force et de vivacité qu'elle représente les objets à l'esprit. Ce n'est pas non plus dans l'abstraction, qui n'est pas une faculté proprement dite, mais une opération de l'esprit commune à toutes les facultés. Enfin ce n'est pas dans le raisonnement; car, ainsi que je l'ai montré, ce procédé ne contient rien de plus que l'expérience. La raison n'est donc nulle part dans la classification de Fergusson. Il est pourtant une phrase qui indique qu'il a soupçonné l'existence de cette faculté. « L'âme, dit-il en traitant de la conscience, a le sentiment des lois de la pensée et de la raison, qu'on nomme axiomes physiques ou géométriques. Ces axiomes sont les conditions sous lesquelles la pensée procède et qui n'ont besoin d'être exprimées qu'à cause de l'ordre et de la méthode. » Mais nulle part il n'a indiqué la nature, les caractères et le rôle de ces principes rationnels.

Connaissant la théorie de Fergusson sur la science, et sa théorie des facultés de l'entendement, je puis apprécier sa doctrine morale.

Cette doctrine ne se distingue ni par sa profondeur ni par sa rigueur, ni par son originalité. Toutefois deux choses m'ont paru attester en elle un progrès remarquable sur les systèmes précédents.

Les moralistes écossais qui avaient précédé Fergusson n'avaient guère songé qu'à protester contre cette triste doctrine de l'intérêt que le sensualisme avait presque rendue populaire en Angleterre et en France, en proclamant l'existence d'un principe obligatoire de nos actions, sous les noms divers de sens moral, de notion du bien, de sentiment du devoir; mais aucun, sauf Smith, n'avait essayé de définir le principe moral d'une manière assez précise pour qu'il devînt susceptible d'une application facile et imme-

diate. Ni Hutcheson dans sa théorie du sens moral, ni même Reid dans son analyse si précise et si vraie d'ailleurs du principe du devoir mis en regard de l'intérêt bien entendu, n'ont posé une véritable règle d'action. Toute leur doctrine se réduit à faire connaître qu'il existe un principe moral de nos actions; sous quelles formes et par quelles lois ce principe se révèle dans la pratique, c'est ce qu'elle ne dit pas. Reid, si supérieur à Hutcheson dans l'analyse du sentiment moral, n'est pas plus explicite que lui sur ce point. Quant à Smith, il a déterminé avec une parfaite précision la règle à suivre dans chaque circonstance de la vie, quand il a dit qu'en fait comme en principe la sympathie est la loi de toutes les actions humaines; mais la règle qu'il a posée a le double défaut de ne pas posséder les caractères d'une vraie loi morale, et de ne pouvoir expliquer toutes nos actions. En sorte que, lorsque parut la doctrine de Fergusson, la philosophie morale attendait une théorie plus vraie et plus large que celles de l'école sensualiste et de Smith, plus précise et plus applicable que celles de Hutcheson et de Reid. Or, c'est là précisément le double mérite de la théorie de Fergusson.

D'une part, il ne s'est pas borné comme Reid à établir l'existence et les caractères de la loi morale; il a même fort peu insisté sur ce point, où j'avoue d'ailleurs son infériorité; mais il a formulé de la manière la plus nette les prescriptions de la loi morale, quand il a dit: « L'homme obéit et doit obéir à la triple loi de conservation, de sociabilité et de perfectionnement. »

D'une autre part, la théorie de Fergusson proposant à l'activité humaine trois règles qui toutes tendent au même but, a l'avantage de comprendre sous une forme supérieure chacun des principes exclusivement professés avant lui; le principe de l'intérêt se retrouve dans sa théorie, mais dépouillé du caractère impur sous lequel il avait paru jusque-là: l'odieux égoïsme a fait place au légitime désir de conservation.

Le principe sympathique s'y retrouve également, mais dégagé de cette teinte de sentimentalité qui répugne à toute morale scientifique et élevé à la hauteur d'un principe. Ce n'est plus un capricieux instinct de sensibilité, c'est la loi de sociabilité.

Mais le plus grand titre de supériorité de la théorie de Fergusson sur toutes les autres, c'est d'avoir vu que l'accomplissement de ces deux lois est plutôt un moyen qu'une fin, et que le soin de sa propre conservation aussi bien que le dévouement à la société ont pour but le plus grand perfectionnement possible de l'individu et de l'humanité. Fergusson est le premier moraliste écossais qui ait compris la vraie destinée de l'homme. Voilà les mérites de la théorie; en voici maintenant les principaux défauts.

Pour satisfaire complétement un esprit rigoureux, cette théorie avait deux conditions à remplir: 1° montrer que chacun des trois principes qu'elle contient présente tous les caractères de la loi morale, et cela sans sortir de sa doctrine générale; 2° définir en quoi consiste ce perfectionnement dont elle fait une loi à la volonté. Or il me semble que la théorie de Fergusson fait défaut sur ces deux points.

1er Point. Quand on songe à sa définition de la science, et qu'il ne reconnaît d'autre procédé scientifique que l'expérience, on s'étonne qu'il parle de lois dans sa théorie morale. Lorsqu'il en parle dans sa doctrine générale, nous savons ce que cela veut dire: par là, il le dit lui-même, il n'entend que des faits constants et généraux. Mais il attribue un tout autre caractère aux lois morales: « La loi physique n'existe que comme un fait. Une loi morale existe autant qu'elle est obligatoire. » Le voilà donc en possession d'un principe moral obligatoire. Il reste à savoir comment il y est parvenu, car il ne suffit pas qu'il y soit parvenu d'une manière quelconque pour que ce principe puisse être légitimement accepté.

Il n'y a aucune témérité de ma part à affirmer, avant même de chercher comment il résout la difficulté, qu'il ne pouvait la résoudre. Le seul procédé que reconnaisse Fergusson dans la science morale, comme dans toutes les autres, c'est l'expérience. Or l'expérience donne le fait, le fait général, si l'on veut, et non le principe. Mais une loi morale, ayant un caractère obligatoire, est un principe, s'il en fut. Fergusson est donc dupe d'une illusion quand il fait sortir d'un penchant qui n'est qu'un fait constant et général, il est vrai, un principe de devoir.

Au reste, la manière dont il a procédé n'est pas difficile à saisir. Il a observé en l'homme des tendances constantes et uniformes et il a dit: Faisons-en des lois. Si l'homme désire instinctivement et irrésistiblement se conserver, c'est qu'il y a là une loi de la nature; dès lors naît pour lui l'obligation d'obéir à cette loi; voilà un premier devoir. S'il désire avec la même force et la même constance s'associer à ses semblables, c'est aussi là un vœu de la nature qui devient un ordre de la raison; voilà un second devoir. Enfin s'il tend avec non moins d'ardeur et de persévérance à se perfectionner, c'est qu'ici encore la nature commande, et la raison n'a rien de mieux à faire qu'à reconnaître sa voix pour une loi impérative. Voilà un troisième devoir.

Ainsi Fergusson, pour arriver à son principe moral, n'a fait que convertir le penchant en loi, et à cette conversion il n'a pas soupçonné la moindre difficulté. Et pourtant entre le penchant et la loi obligatoire, c'est-à-dire entre un fait et un principe, il y a la distance de l'infini. J'ai le désir de me conserver; ce désir n'est pas sans doute un fait capricieux comme il en

passe tant dans ma conscience ; je le reconnais pour un fait constant et inhérent à ma nature. Mais en vertu de quel principe ce désir devient-il une loi pour ma volonté ? J'aspire instinctivement à connaître, à agir, à sympathiser avec mes semblables, et cela toujours avec la même force et la même ardeur. Mais où a-t-on vu qu'un désir impérieux pût devenir par lui-même un principe de devoir? De quel droit vient-on ici transformer ce qui est en ce qui doit être? Entre le fait et la loi il y a un abîme qu'aucun système ne saurait franchir. Mais cet abîme, direz-vous, la raison ne peut-elle le franchir en érigeant elle-même le fait en loi? Ne peut-elle pas, frappée qu'elle est de la force et de la constance des penchants, y voir la révélation de notre destinée et en faire dès lors autant de principes de devoir? Quand j'admettrais que la raison est capable d'une pareille métamorphose, je répondrais toujours à Fergusson que cela est impossible dans un système qui ne reconnaît pas cette faculté. Mais je suis loin de penser que la raison puisse ainsi convertir le penchant en loi. Je reconnais le caractère impersonnel de la raison dans une certaine mesure ; mais il me semble que ce caractère tient à la nature même des objets de la raison. La raison n'est impersonnelle que par son objet qui l'est nécessairement lui-même. Appliquée aux faits de la nature humaine, elle les comprend, mais sans les changer. Elle découvre les principes, mais ne les crée pas ; où il n'y a que des faits, elle ne sait pas voir autre chose. Et comment d'ailleurs verrait-elle une loi obligatoire dans le simple penchant? Qui dit loi d'un être dit un principe supérieur, et, par conséquent, extérieur à cet être-là. Est-ce que la raison peut tirer de ma propre nature la loi qui doit la régir? D'où viendrait donc alors la vertu impérative, l'autorité de cette loi? Ne serait-ce pas gouverner ma nature par ma nature elle-même? Loin de se prêter à ce rôle, la raison répugne invinciblement à l'identité du sujet gouverné et du principe qui gouverne.

2e Point. C'était beaucoup sans doute d'avoir posé comme principe suprême de la morale, la loi de perfectionnement ; mais Fergusson ne devait pas s'en tenir là ; car la loi de perfectionnement suppose connu d'avance un principe, un type, un idéal de perfection. Si je ne sais en quoi consiste la perfection, comment pourrai-je songer à perfectionner ma nature? Imposer à l'homme le devoir de se perfectionner sans définir la perfection, c'est lui dire de marcher sans lui faire connaître le but du voyage.

Il fallait donc que Fergusson déterminât ce qu'il entend par la perfection. L'a-t-il essayé seulement? Je ne le pense pas. Il répète souvent que la perfection c'est le bien. Mais qu'est-ce que le bien? Ici Fergusson n'a rien de plus à dire que le plus vulgaire bon sens. Le bien, c'est le plaisir, c'est la santé, c'est le bonheur, c'est la science, c'est l'activité, c'est le développement de toutes nos facultés, la satisfaction de tous nos penchants. La morale veut une définition plus précise et plus profonde du bien ; c'est ce que toute grande philosophie et toute grande religion ont toujours compris. Les moralistes de l'antiquité posaient constamment en tête de leur doctrine le problème du souverain bien, et de la solution vraie ou fausse de ce problème déduisaient toute la théorie du devoir et du bonheur. Ainsi ont procédé Platon, Aristote, Zénon, Épicure même. Le christianisme aussi n'a pas cru qu'il suffît de dire à l'homme : Marche dans la voie du bien ; il a fait briller à ses yeux l'idéal vers lequel devaient aspirer toutes les facultés de son âme ; cet idéal, c'est le Verbe ou l'esprit pur, c'est Dieu lui-même se révélant à la raison. Si dans le dernier siècle et dans le nôtre ce grand problème du bien a été négligé, c'est que la morale, comme la métaphysique, découragée par un scepticisme superficiel, ou énervée par l'excessive réserve de la méthode empirique, est tombée des hauteurs où l'avaient élevée et soutenue les sublimes traditions du génie antique et les hautes théories du XVIIe siècle, au niveau du simple sens commun. C'est à ces proportions étroites que l'a réduite l'empirisme de Fergusson et en général de l'école écossaise, oubliant sans doute que si la science doit se conformer au sens commun, elle ne peut se borner à le copier et à le reproduire.

DOUZIÈME LEÇON.

Doctrine politique de Fergusson. Trois questions principales : 1° Origine de la société ; que l'explication de Fergusson est la seule vraie. 2° Fin de la société. Faiblesse de la théorie de Fergusson sur ce point. 3° Gouvernement. Loi et pouvoir. Vraie définition de la loi. Fausse origine du pouvoir. Fausse origine du droit d'insurrection. Conclusion.

Je n'aurais pas donné une idée complète des travaux de Fergusson si je ne disais quelques mots de ses doctrines politiques. Fergusson n'a guère fait qu'effleurer la philosophie pure ; il n'y a vu qu'une introduction à la morale et à la politique. C'est le moraliste et le publiciste qu'il faut surtout considérer en lui ; et, à vrai dire, c'est beaucoup moins le psychologue et le moraliste que le publiciste et l'économiste, que l'Angleterre et l'Écosse ont connu et accueilli avec tant de faveur. Si Fergusson ne venait après Smith, je pourrais parler de ses travaux économiques ; mais, bien qu'elle ait heureusement modifié la théorie du grand économiste sur quelques points, sa doctrine présente trop

peu d'originalité sous ce rapport pour qu'il y ait quelque intérêt à s'y arrêter. Quant à sa doctrine politique, elle n'est remarquable non plus ni par la profondeur, ni par la nouveauté des idées; mais il convient d'en faire quelque mention, parce que Fergusson est à peu près le seul publiciste de l'école écossaise.

Je ne vois qu'un très-petit nombre de points qui méritent mention dans tous les travaux qu'il a publiés sur cette matière. Je reconnais qu'il y a émis beaucoup de vues de détail très-ingénieuses, mais ces vues par leur caractère même révèlent plutôt l'expérience de l'homme d'affaires que la science du publiciste philosophe. Je ne puis donc tenir compte que de ce qui rentre dans la philosophie de la politique. Trois problèmes résument toute la science politique, à savoir : Quelle est l'origine de la société? Quelle en est la fin? Quel est le système de moyens le plus propre à réaliser cette fin? Cette division si simple de la politique n'a pas été comprise par Fergusson ; ce qui fait que sa doctrine manque de plan et d'unité. Mais comme ces problèmes constituent le fond même de la politique, Fergusson les a rencontrés sur sa route et en a donné une solution.

Quand il aborda le problème de l'origine de la société, la solution absurde de Hobbes sur ce point continuait de préoccuper les penseurs de la société anglaise. Fergusson n'eut pas de peine à discréditer cette théorie contre laquelle on avait déjà tant de fois protesté; mais il avait à montrer surtout le vice de la méthode employée à la solution de cette question. Ce qui faisait la force de la théorie de Hobbes, c'est qu'elle était une conséquence rigoureuse de sa méthode, et que si on ne montrait pas en quoi pèche cette méthode, on n'était pas admis à protester contre la doctrine qui en dérive légitimement. D'ailleurs, Hobbes n'était pas le seul qui, pour expliquer la formation des sociétés, eût imaginé, sous le nom d'*état de nature*, un état primitif où l'homme ne ressemblerait en rien à ce qu'il est naturellement; Rousseau et beaucoup d'autres avaient suivi cette marche et l'avaient consacrée en quelque sorte par l'autorité du nombre et du talent. Fergusson entreprit donc de rétablir la vraie méthode dans la question dont il s'agissait. Il montra qu'autre chose est l'état primitif des sociétés, et autre chose l'*état de nature;* que l'état de nature a son expression aussi bien dans la civilisation que dans la barbarie, ou plutôt que la civilisation comme la barbarie sont des formes que revêt la nature humaine dans le temps et dans l'espace, mais que son essence en est indépendante, qu'elle est invariable et absolue, et que c'est en elle seulement qu'il faut chercher le principe de la formation des sociétés. Cette méthode, qui est la seule vraie, le conduisit à reconnaître que l'homme étant essentiellement sociable, sociable comme il est sensible, comme il est intelligent, c'est à cet instinct de sociabilité qu'il faut attribuer l'origine de toute société. « Parmi les écrivains qui ont essayé de démêler dans le caractère humain ses qualités originelles, et de tracer la ligne qui sépare la nature de l'art, quelques-uns ont représenté l'homme dans son état primitif, comme borné à une sensibilité purement animale, sans aucun usage des facultés qui le rendent supérieur aux bêtes, sans union politique, sans aucun moyen de communiquer ses sentiments, et même tout à fait privé des idées et des passions que la voix et le geste sont si propres à exprimer. D'autres ont fait de l'état de nature un état de guerre continuelle, allumée par l'intérêt et la prétention à l'autorité, où chaque individu avait sa querelle particulière avec l'espèce entière, et où la présence de son semblable était pour lui le signal d'un combat. L'envie d'établir un système pour lequel on s'est prévenu, ou la folle présomption de pénétrer les secrets de la nature jusque dans la source même de l'existence, ont produit une infinité de vaines recherches sur ce sujet, et donné naissance à mille hypothèses absurdes. Parmi les différentes qualités qui appartiennent à l'humanité, on en prend une ou quelques-unes en particulier pour en faire le fondement d'une théorie, et on fabrique un roman sur ce que l'homme dut être dans un état de nature imaginaire, sans songer à voir quel il s'est montré dans tous les temps, dans les archives de l'histoire, et à la portée de nos observations.

« Sur toute autre matière, le naturaliste se croit obligé à recueillir des faits, au lieu de donner des conjectures. S'il traite d'une espèce particulière d'animaux, il suppose que son instinct, ses dispositions présentes, sont les mêmes que dans l'origine, et que sa manière de vivre actuelle est une continuité de sa destination primitive... Ce n'est que dans ce qui le regarde personnellement, et sur l'objet le plus important et le plus facile à connaître, qu'il substitue les hypothèses à la réalité, et qu'il confond ce qui n'est qu'imagination et poésie avec ce qui est science et raison. » (*Essai sur l'histoire de la société civile*, part. I, chap. 1.) Voilà donc la méthode à suivre : chercher dans l'histoire et dans une psychologie complète de l'homme, le principe de formation des sociétés. Cette méthode n'est, comme on voit, que la conséquence de la philosophie générale de Fergusson, dont tout l'esprit se résume dans cette formule: Traiter les questions par l'expérience.

Mais ce n'est pas seulement un vice de méthode qui a égaré les publicistes qui ont traité le problème de l'origine des sociétés ; c'est encore un abus de langage. Dans une théorie où un parle sans cesse de l'état de nature, comment n'a-t-on pas songé à le définir? Écoutons Fergusson : « Nous parlons de l'art comme

d'une chose distinguée de la nature ; mais l'art lui-même est naturel à l'homme. Jusqu'à un certain point, l'homme est l'artisan de sa manière d'être, aussi bien que de sa fortune ; depuis les premiers temps de son existence, il est destiné à inventer et à faire des découvertes ; il applique les mêmes talents à mille usages divers, et ne fait, pour ainsi dire, que jouer le même rôle sur des théâtres différents. Toujours occupé à perfectionner son objet, il porte partout avec lui cette disposition, au milieu des cités peuplées et dans la solitude des forêts. » (*Essai sur l'hist. de la soc. civ.*, part. 1, chap. 1.)

Après avoir représenté l'homme restant toujours fidèle à sa nature dans les positions les plus diverses, il ajoute : « Si on nous demande où se trouve l'état de nature, nous répondrons : Il est ici ; soit que nous soyons en France, au cap de Bonne-Espérance, ou au détroit de Magellan. Partout où cet être actif est en train d'exercer ses talents et d'opérer sur les objets qui l'environnent, toutes les situations sont également naturelles. »

Fergusson démontre fort bien que rien n'est plus naturel que l'art et la civilisation. En effet, le principe de l'un et de l'autre n'est-il pas le désir du perfectionnement ? et qu'y a-t-il de plus naturel que ce désir ? « Si on admet que l'homme, par sa nature, est susceptible de perfection, qu'il en porte en lui-même le principe et le désir, il doit paraître bien inconséquent de dire qu'aux premiers pas qu'il a faits pour y parvenir il s'est éloigné de sa nature, ou qu'il a pu arriver à une situation pour laquelle il n'était pas fait, tandis que, comme les autres animaux, il ne fait que suivre les inclinations et employer les moyens que la nature lui a donnés. » (*Ibidem.*)

La vraie méthode posée, Fergusson s'empresse de l'appliquer à la solution du problème. « Lorsque nous voyons les relations de toutes les parties du monde, les plus anciennes aussi bien que les plus récentes, s'accorder à nous représenter l'espèce humaine toujours rassemblée par troupes, et l'individu toujours lié d'affection à un parti, tandis que quelquefois il est opposé à un autre ; exercé sans cesse par le souvenir du passé et par la prévoyance de l'avenir, porté à connaître les sentiments des autres et à leur faire connaître les siens, il faut nécessairement admettre ces faits pour la base de tous nos raisonnements sur l'homme. Son égal penchant à aimer ou à haïr, sa raison, l'usage du langage et des sons articulés, ne doivent pas moins être regardés comme autant d'attributs de sa nature que la forme de son corps et sa position perpendiculaire. » (*Ibidem.*) Ainsi l'homme est sociable par toutes ses facultés ; il l'est donc essentiellement, et il est faux de dire que la société est le résultat soit du hasard, soit d'une convention. Maintenant sur quelles raisons se fonde Hobbes pour établir que la guerre est le premier état de l'humanité ? Fergusson n'en voit aucune : « Cette assertion que la guerre fut l'état primitif de l'humanité manque de preuve, car les premiers âges de l'esprit humain sont tout aussi peu connus que les derniers qui peuvent clore la scène de son existence dans les temps à venir. Dans tout mouvement progressif, il est vrai, on peut, d'après la direction du progrès, en concevoir l'origine et le terme. L'homme qui avance dans la connaissance et dans l'art, peut être supposé avoir commencé dans l'ignorance et la grossièreté. Mais il n'est pas nécessaire de supposer qu'une espèce dont les individus sont quelquefois en guerre et quelquefois en paix, ait dû commencer par la guerre. Il y a, au contraire, de fortes raisons de supposer que les hommes ont commencé par la paix. Le progrès de l'espèce, en population et en nombre, implique une paix originaire ; et si nous en venons à supposer un état de guerre entre des frères, ce ne dut être toutefois que postérieurement à la paix dans laquelle ils avaient été élevés, à la paix dans laquelle ils avaient acquis ces talents et cette force qu'ils employaient à s'entre-détruire. »

Il était impossible de mieux poser la question que ne l'a fait Fergusson, et d'en donner une solution plus juste et plus complète. Il ne m'a pas semblé aussi heureux dans le problème de la fin de la société. « La perfection, dit-il, n'est pas où l'on trouvera quelque peu de l'esprit infini ; mais le progrès est un don fait par Dieu à toutes ses créatures intelligentes ; le progrès est dans le domaine du dernier des hommes. Il n'y a pas besoin du génie d'Annibal ou de Scipion pour réfuter ces fausses notions du bonheur, de l'honnête, de la distinction personnelle, qui égarent les fous et les fats : les humbles d'esprit peuvent apprendre à penser juste sur ces sujets ; et comme la sagesse est bien loin de ne consister qu'en la juste conception d'objets familiers, ainsi, par sa nature même, l'esprit de l'homme, dans le cours de ses expériences et de ses observations, s'efforce d'étendre sa vue et d'approcher du plus haut point de perfection intellectuelle qu'il puisse atteindre. Le monde est loin d'être assez déraisonnable pour attendre de chaque individu le dernier degré de perfection où puisse atteindre la nature humaine, ni même, dans chaque action de sa vie, un entier déploiement de toutes les bonnes qualités dont il est lui-même possesseur. » (*Principes de morale et de politique*, tome II, page 403.)

Ainsi la fin de la société, c'est le progrès. Cette théorie n'est que la conséquence du principe posé en morale, savoir, que la loi de perfectionnement est le dernier but de notre activité. Fergusson ne se borne pas à ce résultat : il essaye en outre d'expliquer comment s'opère le progrès : « L'état de nature pour l'espèce consiste dans la succession continuelle d'une

génération à noe autre, dans des acquisitions progressives faites par les différents âges et qu'ils se transmettent les uns aux autres en y ajoutant sans cesse, dans des périodes dont jusqu'à présent la dernière ne semble point arrivée à uue limite nécessaire. A la vérité, ce progrès est sojet à ioterruption ; il peut avoir uo terme et subir une révolution dans quelqu'un de ses degrés ; mais cela ne doit pas arriver plus nécessairement dans la période du plus haut développement que dans toute autre.

« Aussi longtemps que le fils reçoit comme enseignement ce que le père a eu la peine de trouver, que le pupille commence où le tuteur a fioi, avec un égal désir d'aller en avant, à chaque génération l'état des arts et les découvertes déjà en pratique ne restent que comme travail préparatoire pour de nouvelles inventioos et des progrès successifs. De même que Newton ne s'en tint pas à ce qu'avaient observé Képler et Galilée, de même les astronomes qui l'ont suivi n'ont pas restreint leurs vues à ce que Newton avait démontré. Quant aux arts mécaniques et commerciaux, au milieu même des découvertes les plus ingénieuses, tant qu'il reste une place au progrès, l'esprit d'invention est affairé comme si rien n'avait encore été fait pour fournir aox nécessités ou compléter les commodités de la vie humaine. Mais ici même, et dans tous les pas de son progrès, cette nature active, si elle ne fait pas un certain effort pour avancer, est exposée à reculer et à déclioer. La génération dans laquelle n'existe pas le désir de savoir plus ou de faire mieux que les précédentes, probablement ne saura pas autant et ne fera pas aussi bien. Le déclin des générations successives soos l'influence de cette décadence intellectuelle, n'est pas moins assuré que leur progrès sous l'influence d'une disposition plus hardie et plus entreprenante. » (*Principes de morale et de politique*, t. II, p. 194.)

Voilà tout ce qu'a dit Fergusson de plus précis et de plus décisif sur la fin de la société. Il est facile de juger au premier abord combien cette théorie est faible et incomplète. Je reconnais volontiers la vérité du principe, que la société comme l'individu a pour fin la *loi de perfectionnement*. Mais ici comme en morale je demanderai à Fergusson ce qu'il entend par le progrès. Or il n'est pas possible de définir le progrès sans en avoir préalablement déterminé le but, et par suite sans avoir mootré l'idéal de perfection auquel aspire la société. C'est ce que oe peut faire notre publiciste, par la raison que, n'ayant pas su primitivement définir le but de la vie individuelle, il n'est pas en mesure de défioir le but de la vie sociale. C'est en politique surtout que se fait seotir le vice de sa théorie morale.

Après avoir déterminé l'origioe et la fin de la société, Fergusson passe au dernier grand problème de la politique, qui est de découvrir le système des moyens propres à réaliser la fin sociale. Ce système constitue l'organisation politique et civile de la société, appelée gouvernement, lequel se compose de deux éléments, la loi et le pouvoir. Mais avant d'aborder cette question, il faut que le publiciste ait résolu d'une manière précise et complète les deux autres. En effet, le gouvernement n'étant qu'un moyen, il est évident que si la fin pour laquelle il est institué n'est pas d'avance rigoureusement définie, il est impossible de dire ce qu'il doit être. En politique, une simple question de méthode, selon qu'elle a été bien ou mal résolue, engendre les plus graves conséquences. Quiconque s'occupe de philosophie politique sait combien il importe de fixer l'existence, la nature et le nombre des droits de chaque individu dans la société. Or ces droits immuables, imprescriptibles, antérieurs à toute organisation de la société et supérieurs à toute loi écrite et à tout pouvoir politique, que nulle loi ne peut abroger, qoe nul pouvoir ne peut suspendre; ces droits jostement appelés naturels, parce que chacun les tient de sa qualité d'homme et nullement de sa position politique, et qu'on pourrait nommer divins avec non moins de vérité, puisque c'est Dieu qui en oous créant hommes en a fait des attributs essentiels de ootre nature ; ces droits-là ne peuvent être définis et comptés qu'autant que la science politique, avant de parler de gouvernement, a montré en qooi consiste la destinée de l'homme social. Ce n'est point ce qu'a fait Fergusson. Sa théorie du progrès ne définit pas du tout la fin de la vie en général, et de la vie sociale en particulier. Aussi n'a-t-il pas su reconnaître la distinction profonde qui existe entre les droits naturels et les droits politiques, et proclamer l'absolue et sainte autorité des premiers, avant de parler des seconds. Ce n'est pas qu'il n'ait entrevu l'origine sacrée du droit dans la définition qu'il en donne. Quand il dit : « Le respect pour les droits est compris sous la loi de notre conservation combinée avec la loi de société : en d'autres termes, il dérive de notre disposition à nous conserver nous-mêmes et nos pareils, » il est évident qu'il rattache le droit écrit au droit naturel; mais en confondant toos les droits dans une même catégorie, il a compromis l'inviolable autorité des droits naturels. En effet, comme il existe incontestablement des droits qui ne sont ni immuables, ni imprescriptibles, ni universels, des droits que chaque citoyen gagne ou perd selon le changement de position ou par les vicissitudes du gouvernement, si on ne fait pas de distinction, il est à craindre qu'il ne s'établisse dans la science l'opinion que tous les droits des citoyens sont de même nature et peuvent avoir le même sort. Mais ce n'est pas là le seul vice de la théorie de Fergusson. En y regardant de près, on voit combien sa définition du

droit est peu philosophique. « C'est, dit-il, le rapport d'une personne à une chose, auquel on ne doit rien changer sans son consentement. » Oui sans doute, il y a des droits auxquels convient cette définition : ainsi le droit de propriété, le droit de transaction, le droit de donation et de transmission. Mais il faut reconnaître des droits auxquels on ne peut rien changer même avec le consentement de celui qui les possède. Ainsi ma vie, ma liberté m'appartiennent; je n'ai pas le droit de les céder ou de les vendre, et quiconque accepte le marché que je lui propose commet un crime.

Voici maintenant la théorie de Fergusson sur la loi. Il distingue la loi naturelle de la loi de contrainte qui n'en est que la sanction sociale. Si donc la loi naturelle est l'expression de la justice et de la conscience, ainsi qu'il l'affirme, la loi écrite n'est que la sanction positive de la loi d'équité. Cette définition est vraie et pénètre dans l'essence même de la loi. Nous avons vu Rousseau et d'autres publicistes définir la loi l'expression de la volonté générale. C'était poser comme principe même de la loi ce qui n'en est qu'une condition accidentelle, condition qui, lors même qu'elle devient indispensable, ne constitue point l'essence de la loi. En effet, le vrai principe de la loi est la justice; là où la justice manque, il n'y a plus de loi; il ne reste qu'une vaine et impuissante formule, que cette formule ait été proclamée par un seul, par la majorité ou même par tous. Mais aussitôt que la raison et la justice ont parlé, la loi se montre dans toute sa force et avec toute son autorité, quels que soient le nombre et la nature des suffrages humains qui l'ont promulguée. Voilà ce que Fergusson a compris quand il a défini la loi l'expression de la justice et de la convenance.

Fergusson ne se borne pas à définir la loi; il recherche en outre ce qui en fait la légitimité, et c'est dans cette recherche qu'il développe d'une manière assez remarquable le principe qu'il vient de poser : « Les institutions politiques pour la plupart doivent leur origine à la violence, et l'on s'arrogea des privilèges qui d'abord étaient de manifestes violations du droit des gens. Néanmoins les hommes dans la suite des temps, c'est-à-dire après quelques siècles, prirent l'habitude de leur situation, et les générations suivantes purent être réconciliées avec les usurpations faites sur leurs ancêtres. Elles les adoptèrent comme une coutume, et se soumirent volontairement aux conditions qui, sans doute, avaient été d'abord imposées par la force. Dans de tels cas nous ne pouvons pas toujours remonter à l'origine d'une coutume et d'un usage, pour juger quelle doit en être la légitimité. Si l'institution est telle que l'esprit de l'homme ait pu s'y faire par l'habitude et l'adopter volontairement, elle devient obligatoire pour ceux qui ont profité de la coutume, en tant qu'elle leur est favorable, et par conséquent il est bien entendu qu'ils en adoptent aussi les conditions lorsque, réciproquement, elles sont favorables à d'autres.

« Les générations suivantes sont supposées soumises à des lois certaines et fixes par les faits et les institutions de leurs pères. Cela n'est pas exactement vrai. Chaque citoyen devenu majeur entre sur une scène que lui ont préparée ses ancêtres; mais comme les conditions lui en sont obligatoires, nul autre que lui ne peut les ratifier. Il se mêle à la société, où ces conditions se trouvent déjà ratifiées; en s'y conformant lui-même, en jouissant de leurs bienfaits, il paraît si clairement vouloir accéder aux lois déjà reçues dans son pays, que cela équivaut suffisamment à une personnelle ratification de ces mêmes lois. Ainsi, dans toute société régulière, les citoyens sont liés non par ces institutions de leurs ancêtres, sur lesquelles ils n'ont point été consultés, mais par l'acquiescement qu'ils y ont eux-mêmes donné en profitant des bienfaits de ces institutions. Donc à cette question : Un siècle peut-il lier ainsi sa postérité dans les siècles suivants? nous pouvons répondre négativement; mais néanmoins cette postérité s'impose à elle-même l'obligation en accédant aux conditions auxquelles le pays est soumis.

« Pour juger une institution, répétons-le, on ne peut pas en examiner aussi bien l'origine que l'état actuel. Le consentement extorqué par la force n'équivaut pas à la convention; mais la justice elle-même a quelquefois besoin de la force, et les plus sages institutions à leur naissance peuvent avoir été les fruits de la contrainte. Mais si dans la suite un établissement est trouvé bon et favorable aux intérêts du genre humain, on fait bien de s'y tenir, et tant qu'on s'y tient, aucun individu ne peut rester dans son pays, ni jouir du bienfait de ses lois, sans être obligé de leur obéir à son tour. C'est donc une évidente absurdité dans la science que d'en appeler, comme fait M. Hobbes, aux droits originels de l'homme. De même il ne serait pas moins absurde dans toute question de loi ou d'état de s'en tenir, comme certaines théories visionnaires, aux simples droits originels, seul principe décisif. Enfin il serait absurde, après qu'une personne aurait acheté une terre, de rejeter le contrat qu'elle a passé, pour juger ses titres d'après les principes purs du droit, tels qu'on peut les supposer, antérieurs à l'institution de la propriété.

« Mais si un siècle en refusant son consentement ne diminue pas par là l'obligation du contrat pour les âges suivants et pour ceux qui plus tard accèdent volontairement à la coutume, de même le consentement de nos ancêtres, qui a donné naissance à un

usage, ne lie pas plus la postérité ni ceux qui dans la suite refusent leur assentiment. Et si une institution, quoique précédemment adoptée par nos prédécesseurs, est plus tard convaincue de véritables abus; si elle n'est d'une part qu'une source continuelle d'injustices et de maux endurés bon gré mal gré, de l'autre qu'une suite non interrompue de consentements arrachés à grand'peine; de telles coutumes, bien qu'elles soient établies depuis longtemps, comme elles n'ont jamais été ratifiées par un véritable consentement, ne sont point établies sur le pied d'usage constant, et n'ont pas la force morale de la convention. Les opprimés, même après une période indéfinie d'oppression, sont en droit de se délivrer par tous les moyens qu'ils pourront employer dans ce dessein. » (*Principes de morale et de politique*, t. II, p. 232.)

En résumé, Fergusson pense : 1° qu'il faut juger une loi par ses effets et non par son origine ; 2° que la durée même de la loi suppose le consentement tacite, mais constant, des individus qu'elle régit, et que c'est ce consentement qui la rend légitime.

Sur la première opinion, je suis tout à fait d'accord avec Fergusson. Je pense comme lui que, pour apprécier une loi ou une institution, il ne faut pas lui demander d'où elle vient, mais ce qu'elle vaut. Ici je reconnais l'esprit pratique et positif du publiciste écossais. Le problème de savoir si une loi est légitime est une simple question de fait. Que vaut-elle actuellement? Que promet-elle pour l'avenir? Voilà tout ce qu'il importe de connaître pour être en mesure d'en décider la légitimité. Pour posséder ce mérite, il n'est pas nécessaire qu'une institution ait une origine antique ou illustre, ou régulière, ni qu'elle se recommande par de longs services dans le passé; il faut seulement qu'elle soit utile au présent ou favorable à l'avenir. De même, c'est en vain que pour défendre une institution et en démontrer la légitimité on alléguerait l'antiquité, la grandeur, la justice de son origine ; si cette institution ne pouvait rien ou ne pouvait que le mal dans le présent, il y aurait là un motif suffisant de réprobation.

Cette théorie de la légitimité des institutions sociales est la seule vraie ; j'ajoute qu'elle est la seule qui soit applicable à la réalité. S'il fallait absolument juger les lois sur leur origine, il n'en est guère qui trouveraient grâce aux yeux de la raison. Les meilleures lois que je pourrais citer ont eu pour origine la force, c'est-à-dire une détestable origine ; je dis les meilleures lois, car les sociétés ont toujours appelé ainsi les lois les plus bienfaisantes, dans quelques circonstances et sous quelque pouvoir qu'elles aient été faites.

Quant à cette autre opinion de Fergusson qui consiste à prétendre que c'est un consentement tacite, qui au fond est le principe de la légitimité des institutions, il me semble qu'elle détruit en le modifiant le principe si vrai et si simple que Fergusson avait d'abord posé. En effet, s'il suppose un consentement tacite, c'est qu'il le croit indispensable pour légitimer l'institution ; et dès lors ce n'est plus sur un seul principe, mais sur deux, savoir : 1° la vertu intrinsèque, 2° le consentement tacite, que repose la légitimité de la loi. Or la théorie ainsi modifiée n'est plus applicable à la réalité. Que le consentement tacite fortifie en fait l'autorité de la loi et en manifeste extérieurement et d'une manière populaire la légitimité, rien de plus vrai. D'ailleurs, comme l'espèce humaine tend naturellement à applaudir à tout ce qui est vrai, beau et bon, il arrive ordinairement qu'une loi salutaire est accueillie avec faveur par le plus grand nombre. Je reconnais même qu'une loi excellente en soi peut porter de mauvais fruits dans l'application, si elle a le malheur d'être impopulaire ; et sous ce rapport j'admets que la popularité est le plus souvent la condition d'une bonne loi. Mais que cette loi ait besoin d'être approuvée par les individus qu'elle gouverne pour être légitime, c'est ce qui me paraît contraire à la définition même que Fergusson donne de la loi. Car si la loi est l'expression de la justice et de la convenance, là est sa légitimité, toute sa légitimité. Combien de lois excellentes pourrait-on citer qui ont été impopulaires au moment de leur apparition, et combien de lois désastreuses ont été applaudies avec enthousiasme par la multitude ! Je regrette donc que Fergusson n'ait pas maintenu dans toute sa pureté la théorie qui place la légitimité d'une institution dans sa nature même, c'est-à-dire dans sa justice ou son utilité, sans égard pour son origine ou pour sa popularité.

Il me reste à examiner la théorie du pouvoir. Fergusson pense que le pouvoir n'a d'autre origine légitime que la volonté de chacun, parce que chacun a droit. Mais ce droit, l'individu le cède à la société en vertu d'une convention, et ne le reprend que quand la société en fait un intolérable abus.

« Quand nous tournons nos regards vers l'origine du gouvernement, comme nulle part ne se trouve le droit originel de l'autorité d'un particulier, si ce n'est de celle qui lui est nécessaire pour le préserver de tout dommage, nous avons recours à une convention, comme le principe unique d'après lequel à l'un peut revenir le droit de commander, à l'autre peut être imposée l'obligation d'obéir.

« Antérieurement à une telle convention, nous disons que la souveraineté réside dans le peuple ; mais quand nous mettons ces mots à l'épreuve d'une application rationnelle, ils se réduisent à ce sens, qu'antérieurement aux conventions, chacun a le droit de disposer de lui-même, autant que le permet du moins

la liberté d'autrui, et que la multitude possède ce droit, parce qu'elle se compose d'individus à chacun desquels il appartient. Mais d'après quelles formes la multitude doit-elle l'exercer, en tant que corps collectif? Cela dépend nécessairement d'un plan choisi par les individus. Postérieurement aux conventions, la majorité n'a pas plus le droit de commander à la minorité, qu'un individu n'a celui de commander à un autre.

« Dans les décisions abstraites de la loi naturelle qui s'appliquent aux obligations des contrats réciproques, le défaut d'une partie annule l'obligation de l'autre. Les rapports sont réglés dans le contrat du sujet au souverain. Dans la pratique aussi, le souverain a des ressources prêtes pour soutenir les droits du gouvernement contre les sujets réfractaires, et les droits d'un individu contre les attaques d'un autre; mais quand ces prérogatives, données pour protéger, sont employées à l'oppression, où trouver un nouveau pouvoir qui redresse les abus? Il est nécessaire peut-être que la loi se taise sur ce chef, ou qu'elle prenne ses précautions en limitant sagement le gouvernement, plutôt que de se proposer de résister à ses abus.

« Voilà ce qui s'accorde avec le grand problème de la sagesse politique; voilà une des principales épreuves de la félicité nationale. Mais après tout ce que l'on peut trouver ou imaginer par la délibération dans ce but, il faut laisser quelque chose aux instincts puissants de la nature. Quand la multitude, si intéressée à avoir un gouvernement stable, renverse le pouvoir qui la protége, nous devons supposer qu'elle est atteinte de folie, ou réduite au désespoir par des griefs. Dans les deux cas, les maximes de la science et de la raison, les principes de la justice ne sont qu'une science stérile. L'homme qui raisonne se trouve de toutes parts entouré de précipices. Maintient-il que le peuple doit toujours obéir; il fait tomber sur le sujet l'oppression, l'injustice arbitraire. Admet-il qu'il est des cas où le peuple peut résister; comme c'est la partie elle-même qui est juge de son propre cas, tout gouvernement semble remis à la discrétion de ceux qui doivent lui obéir.

« Aussi nous sommes loin de pouvoir établir une position abstraite ou spéculative dont on ne puisse abuser, et nous sommes loin aussi de nous abandonner aux instincts puissants de la nature pour nous diriger dans les affaires de la plus haute importance. Quand l'orage menace, le voyageur surpris par la nuit prend l'abri qu'il rencontre; et quand le toit s'entr'ouvre sur sa tête, il l'abandonne pour se sauver au milieu de l'orage. Il n'a pas besoin de recourir à aucune maxime de la loi pour ce dessein; le pouvoir de la nécessité est au-dessus de la loi, et l'instinct de la nature tend à se satisfaire avec une force que les maximes spéculatives ne peuvent ni combattre ni diriger.

« Des tentatives faites pour trouver un contre-poids régulier à la pesanteur du despotisme, quand toute forme ordinaire est pliée aux volontés de la justice, ont mis dans l'embarras les esprits les plus ingénieux, ou suggéré quelquefois une doctrine qui peut à peine s'appliquer au delà de la forme des termes sous lesquels elle se présente. Dire que le pouvoir appartient originairement à la multitude, c'est dire que les individus dont elle se compose ont le droit de le réclamer lorsqu'on en abuse; or s'ils sont obligés par les termes d'un contrat politique à se soumettre au gouvernement, ces termes sont réciproques, et le contrat peut être rompu des deux parts. S'il dépend du souverain, le pouvoir est aussi à la multitude, elle peut le réclamer.

« De telles maximes ne coûtent en théorie que les mots qui les expriment; mais en pratique nous devons nous souvenir que, comme la multitude ne peut jamais être assemblée, cette maxime met réellement le glaive aux mains de chaque individu, pour qu'il l'emploie dans son intérêt particulier; et le destin du genre humain, dans un tel embarras, peut dépendre de ce que nous appelons accident, et du caractère de ceux qui prennent l'ascendant, ou bien qui sont en état de donner de nouvelles formes aux affaires, quand le peuple est sorti des désordres qu'avait entraînés la suspension des formes anciennes. » (*Principes de morale et de politique*, t. II, p. 291.)

J'ai cru devoir citer ce long morceau, parce que nulle part Fergusson n'a mieux montré cet esprit positif et pratique qui caractérise toute sa philosophie. Il avait à résoudre un problème délicat et redoutable, le problème du droit d'insurrection. Il l'a résolu sinon d'une manière profonde et rigoureuse, du moins avec cette sagesse et cette expérience qui ne l'abandonnent jamais. Il a fort bien fait voir que le droit d'insurrection, encore qu'il soit légitime dans quelques cas extrêmes, n'est pas un principe qui puisse entrer dans une constitution et s'appliquer à la vie normale et régulière des sociétés, mais seulement un droit fatal et d'exception, invisible et terrible, qui reste suspendu sur la tête des gouvernements oppresseurs et n'éclate que dans le silence des lois et le naufrage des institutions. Mais si Fergusson a bien marqué les limites de ce terrible droit, selon nous il n'en a pas reconnu la véritable origine. Dans son opinion, le droit d'insurrection vient de la souveraineté du peuple, laquelle dérive elle-même du droit qu'a chaque individu de prendre part au pouvoir. Seulement, comme en vertu de ce droit chacun est souverain, et qu'il n'y a pas de gouvernement possible avec un pareil principe, Fergusson suppose que l'individu cède à la société

son droit de participation au pouvoir, et supprime ainsi la souveraineté permanente de chacun, pour ne laisser que le droit extraordinaire d'insurrection; en sorte que, dans sa théorie, l'homme aurait reçu de la nature un droit que la société lui retirerait, pour le salut de tous. Je ne puis m'empêcher de faire observer combien cette théorie est arbitraire; quand Fergusson suppose que l'individu cède son droit à la société, veut-il dire par là qu'il fait librement et volontairement cette concession, ou qu'elle lui est arrachée par la nécessité? Dans le premier cas, il fait une hypothèse gratuite; dans le second, il lui reste à expliquer en vertu de quel principe supérieur l'individu doit sacrifier le droit qu'il tient de la nature à l'intérêt de la société. C'est ce qu'il n'a pas fait et ce qu'il ne pouvait faire; l'opposition du droit naturel et de l'intérêt social constitue dans sa doctrine, comme dans beaucoup d'autres, une difficulté que les plus grands efforts n'ont pas réussi à résoudre. Mais heureusement cette opposition n'existe que dans la théorie de Fergusson. L'homme ne perd ni n'engage aucun de ses droits en entrant dans la société. J'admets bien que le salut de la société est incompatible avec l'existence de droits politiques pour chacun; mais je ne crois pas que chacun possède naturellement, c'est-à-dire en sa qualité d'homme, le droit politique. J'ai distingué ailleurs ce droit du droit naturel. Tout homme, en vertu de sa nature d'homme, possède des droits immuables, imprescriptibles, inaliénables : ainsi le droit de sûreté personnelle, le droit de libre pensée et de libre action dans certaine mesure, sont des droits communs à tous. Chacun possède ces droits, et non-seulement il peut, mais il doit les conserver et les maintenir contre toute usurpation; loin qu'une main étrangère puisse y toucher, il ne peut lui-même en disposer librement. Or s'il a le devoir de conserver ces droits sains et purs de toute atteinte extérieure ou intérieure, il faut bien reconnaître qu'il a le droit de résister à quiconque essaye de les lui ravir, que ce soit un citoyen ou que ce soit le gouvernement. De là le droit d'insurrection; et si l'individu a ce droit, comment la société tout entière n'en jouirait-elle pas? Voilà dans quel sens le principe de la souveraineté du peuple est vrai. Chaque citoyen n'est pas appelé à participer au pouvoir, par cela seul qu'il est homme; ce qui lui confère ce droit, c'est sa capacité politique, qui varie selon les lieux, les temps et les circonstances. De même le peuple tout entier n'a pas droit au pouvoir politique comme peuple, c'est-à-dire comme majorité; ce n'est qu'en vertu de sa capacité politique qu'il possède légitimement ce droit. Quand on dit que le peuple est souverain de droit, il faut entendre par là qu'il a, comme agrégation d'hommes, des droits que nulle loi ne peut méconnaître et auxquels nulle puissance ne doit toucher; en ce sens aussi l'individu est souverain aussi bien que le peuple tout entier. Mais la souveraineté du peuple, entendue comme le droit naturel, absolu et universel pour chacun de participer soit à l'exercice soit à l'organisation du pouvoir, n'est qu'un principe faux et inapplicable.

Si cette théorie est vraie, je ne vois plus dans la politique tant de périls et tant de difficultés; je n'y vois plus surtout la nécessité d'accepter la souveraineté du peuple au nom de la logique et de la repousser au nom de l'expérience; contradiction qui discrédite profondément la science. Fergusson n'ose reconnaître positivement ni le droit d'insurrection, ni le principe de la souveraineté de l'individu et de tous, parce qu'il ne sait pas définir ces deux principes, et il ne sait pas les définir parce qu'il les déduit d'un premier principe évidemment faux, à savoir, que tout homme a naturellement droit au pouvoir. Pour nous, nous proclamons hardiment le droit naturel pour chacun; mais nous lui refusons le droit politique comme conséquence de sa nature d'homme; nous proclamons la souveraineté de la société et de l'individu en ce sens que ce droit naturel qu'ils possèdent l'un comme l'autre est supérieur à toute loi et à tout pouvoir; nous reconnaissons enfin le droit d'insurrection pour le moment douloureux et terrible où nous ne pouvons, sans une lâcheté criminelle, nous laisser arracher ces sacrés priviléges que Dieu a gravés dans nos âmes et qu'il nous a fait un devoir de conserver à tout prix.

Pour clore la liste des moralistes écossais, il nous resterait à parler de Dugald-Stewart. Mais, outre qu'il est toujours peu convenable de soumettre à la critique même la plus impartiale les doctrines d'un philosophe qui vit encore et dont nous ne saurions trop respecter la noble et sage vieillesse, nous ferons observer que Dugald-Stewart, en morale comme dans tout le reste, s'est montré le fidèle disciple du docteur Reid; qu'il n'a fait que le continuer, développant et complétant sa doctrine avec un rare talent d'analyse, et qu'en morale il a religieusement conservé le principe de sa théorie, et s'est borné, soit à enrichir de précieuses observations la théorie des penchants, soit à faire ressortir avec une nouvelle force les caractères du principe moral de nos actions; pour ces deux raisons, nous nous abstiendrons d'en parler.

Un mot avant d'en finir avec l'école écossaise. Pour apprécier convenablement la philosophie morale et en général la philosophie entière des Écossais, il faut se rappeler quel était l'état de la science en Angleterre quand elle parut et quels étaient les nouveaux besoins de l'esprit qu'elle est venue satisfaire. Les habitudes dogmatiques de l'école de Descartes d'une part, de

l'autre les méthodes légères et superficielles de l'école de Locke, avaient rempli la science d'hypothèses. La mission de l'école écossaise fut de combattre ces hypothèses et d'en dégager le champ de la science, et par là de préparer la voie à une philosophie plus forte et plus systématique que la sienne. C'est ce qu'elle a fait avec un plein succès, en morale comme dans la philosophie générale. Dans toutes les directions, elle a retiré la science des fausses voies où l'avaient engagée les écoles précédentes et l'a ramenée au sens commun et à l'expérience. Sans doute ni le sens commun ni l'expérience ne peuvent remplacer la science; car l'un n'en est que le criterium, et l'autre n'en est que la méthode. Mais enfin si les Écossais n'ont point fait une science nouvelle, ils l'ont rendue possible, en en rétablissant les conditions. Ce résultat suffit pour assurer à l'école écossaise une place dans l'histoire de la philosophie.

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

(ÉCOLE ÉCOSSAISE).

LISTE CHRONOLOGIQUE

DES OUVRAGES DE DUGALD-STEWART.

Né en 1753, mort en 1828; nommé en 1775 à la chaire de mathématiques de l'université d'Édimbourg, passa à la chaire de philosophie morale en 1785; cessa ses leçons en 1810 et résigna ses fonctions en 1820. Ses ouvrages sont :

1° Éléments de la philosophie de l'esprit humain. Londres 1792, in-4°.

2° Esquisses de philosophie morale à l'usage des étudiants de l'université d'Édimbourg. Édimbourg 1793, in 8°.

3° Notice sur la vie et les écrits de William Robertson. Londres 1801, in-8°.

4° Notice sur la vie et les écrits de Thomas Reid. Édimbourg 1803, in-8°.

5° Pamphlet relatif à l'élection d'un professeur de mathématiques dans l'université d'Édimbourg. Édimbourg 1805.

6° Post-scriptum et appendice au précédent. Édimbourg 1806.

7° Essais philosophiques. Édimbourg 1810, in-4°.

8° Mémoires biographiques sur Smith, Robertson et Reid; 1 vol. avec des notes. Édimbourg 1811, in-4°.

9° Notice sur un individu aveugle et sourd de naissance. Édimbourg 1812.

10° Éléments de la philosophie de l'esprit humain 2° vol. Édimbourg 1814, in-4°.

11° Dissertation préliminaire au supplément de l'Encyclopédie Britannique, contenant une vue générale des progrès de la philosophie métaphysique, éthique et politique, depuis la renaissance des lettres en Europe. Édimbourg 1816.

12° Seconde partie de la même dissertation. Édimbourg 1821.

13° Éléments de la philosophie de l'esprit humain, 3° volume, avec un supplément au 1er. Londres 1827, in-4°.

14° Philosophie des facultés actives et morales de l'homme. Édimbourg 1828, 2 vol. in-8°.

APPENDICE.

I

LETTRES DE REID.

Les deux lettres qui suivent paraissent pour la première fois en français. Elles sont empruntées aux *Mémoires de lord Kames*, par Alexandre Fraser Tytler. On trouve dans ces Mémoires une troisième lettre philosophique de Reid relative à la liberté morale. J'ai renoncé à en publier la traduction, parce que les allusions qu'elle fait à la doctrine de lord Kames et à sa correspondance avec Reid ne peuvent être entièrement comprises qu'autant que l'on connaît cette doctrine et cette correspondance. Quant aux autres lettres de Reid contenues dans le même recueil, elles sont étrangères à la philosophie, et, par conséquent, ne peuvent trouver place parmi les pièces que je publie.

LETTRE DU DOCTEUR THOMAS REID

A LORD KAMES,

Sur quelques doctrines du docteur Priestley et des philosophes français.

1775.

Le docteur Priestley, dans son dernier livre, pense que la faculté de perception aussi bien que les autres facultés appelées mentales, est le résultat d'un appareil organique, tel que le cerveau. Conséquemment, dit-il, l'homme tout entier s'éteint au moment de la mort, et nous n'avons pas d'espérance de survivre au tombeau, hors celle qui se tire de la lumière de la révélation. Je serais bien aise de savoir l'opinion de votre seigneurie sur la question suivante : Quand mon cerveau a perdu sa forme première, et que, quelques centaines d'années après, les mêmes matériaux sont combinés de nouveau avec assez d'art pour devenir un être intelligent, cet être est-il *moi?* ou, si deux ou trois êtres pareils se forment de mon cerveau, sont-ils tous *moi*, de manière à former tous un seul et même être intelligent ?

Cela me paraît un grand mystère; mais Priestley nie tous les mystères. Il pense et se réjouit de penser que les plantes éprouvent jusqu'à un certain point des sensations. Quant aux animaux inférieurs, ils diffèrent de nous en degré seulement : il ne leur manque que la promesse d'une résurrection. Cela étant, je ne vois pas pourquoi l'avocat du roi ne recevrait pas l'ordre de poursuivre les brutes criminelles, et pourquoi, vous autres juges, vous ne leur feriez pas leur procès. Vous avez de l'obligation au docteur Priestley qui vous enseigne une moitié de votre devoir que vous ignoriez complétement jusqu'ici. Mais j'oublie que je dois m'en prendre au législateur qui ne vous a pas donné des lois sur cette matière. J'espère, quoi qu'il en soit, que le jour où l'on amènera devant les tribunaux un animal, on lui accordera un *jury composé de ses pairs.*

Je suis pas très-surpris que votre seigneurie ne soit que médiocrement contente d'un auteur français qui a récemment écrit sur la nature humaine (Helvétius?). D'après ce que j'apprends, ils sont tous devenus des épicuriens outrés. On se figurerait que la politesse française peut très-bien s'allier avec une bienveillance désintéressée. Mais, si nous les en croyons eux-mêmes, tout cela n'est que grimace. C'est flatter à charge de revanche ; à peu près comme le cheval qui, lorsque son cou lui démange, se frotte contre son voisin, pour que celui-ci lui rende la pareille. Je déteste les systèmes qui déprécient la nature humaine. Si c'est une illusion de penser qu'il y a dans la constitution de l'homme quelque chose de respectable et de digne de son auteur, laissez-moi vivre et mourir dans cette illusion, plutôt que de m'ouvrir les yeux pour me faire voir mon espèce sous un jour humiliant et honteux. Chaque homme de bien se sent indigné contre ceux qui rabaissent ses parents ou son pays ; pourquoi ne s'indignerait-il pas contre ceux qui rabaissent son espèce ? Si je ne savais pas que les extrêmes se rencontrent quelquefois, je m'étonnerais beaucoup de voir des athées et de grands théologiens lutter comme si c'était à qui noircira et dégradera le plus la nature humaine. Toutefois, je trouve qu'en cela les athées sont les plus conséquents; car, sûrement, de pareilles vues sur la nature humaine tendent plus à favoriser l'athéisme qu'à mettre en honneur la religion et la vertu.

LETTRE DE REID A LORD KAMES,

Sur l'usage des conjectures et des hypothèses dans les recherches philosophiques, et sur le sens du mot cause dans la philosophie naturelle; distinction du domaine du raisonnement physique et du domaine du raisonnement métaphysique.

16 décembre 1780.

Milord,

Je vais répondre à la lettre du 7 novembre dont vous m'avez honoré. D'abord, je désavoue ce que vous paraissez

m'imputer, à savoir : que je me vante d'ignorer la cause de la gravitation. Ce n'est pas montrer de l'orgueil, à ce qu'il me semble, mais plutôt de l'humilité et de la candeur philosophique, que de confesser une ignorance dont on a le sentiment; voilà comment je confesse la mienne.

Votre seigneurie pense que « ne pas croire aux hypothèses et aux conjectures relatives aux œuvres de Dieu, et se persuader qu'elles sont plutôt fausses que vraies, c'est une doctrine décourageante et qui tue l'esprit de recherche, etc. » Il est vrai, milord, que je suis familiarisé avec les idées de Bacon et de Newton; j'ai pensé que cette doctrine était la véritable clef de la philosophie naturelle, et la pierre de touche propre à nous faire distinguer dans la science ce qui est légitime et solide de ce qui ne l'est pas; et j'ai de la peine à croire que nous puissions différer sur ce point si capital, pour peu que nous nous expliquions.

Je ne prétends pas décourager l'homme dans ses conjectures; je souhaite seulement qu'il ne les prenne pas pour des connaissances, et qu'il ne compte pas que les autres hommes les prendront pour telles. Les conjectures peuvent être un pas utile dans la philosophie naturelle. Ainsi, quand j'observe un phénomène, je conjecture qu'il peut être dû à une certaine cause. Cela peut me conduire à faire des expériences ou des observations au moyen desquelles je découvrirai peut-être si cette cause est la véritable ou si elle ne l'est pas. Si je puis faire cette découverte, c'est un progrès dans ma connaissance, et j'en suis redevable à ma conjecture; mais tant que je me repose dans cette conjecture, mon jugement reste en suspens, et j'ai seulement le droit de dire : Cela peut être ainsi, ou : Cela peut être autrement.

Une cause dont on conjecture l'existence doit, si elle existe réellement, pouvoir produire l'effet dont il s'agit. Si elle ne le peut pas, le soupçon qu'on avait mérite à peine le nom de conjecture. Si elle le peut, il reste toujours à se demander : Existe-t-elle, oui ou non? C'est là une question de fait qu'il faut soumettre à l'épreuve d'une évidence positive : ainsi Descartes conjecturait que les planètes sont entraînées autour du soleil dans un tourbillon de matière subtile. La cause qu'il indiquait suffit pour produire cet effet : on peut donc lui donner le nom de conjecture. Mais l'existence d'un tel tourbillon est-elle évidente? Si elle ne l'est pas, lors même que la non-existence de ce tourbillon ne serait pas évidente non plus, ce n'est qu'une conjecture qu'on ne doit pas admettre dans le respectable domaine de la philosophie naturelle.

Toute recherche de ce que nous appelons les causes des phénomènes naturels peut être ramenée au syllogisme suivant : Si telle cause existe, elle doit produire tel phénomène; or cette cause existe : donc, etc. La première proposition est purement hypothétique. Un homme, dans son cabinet, sans consulter la nature, peut faire un millier de propositions semblables, et en construire un système; mais ce n'est qu'un système d'hypothèses, de conjectures ou de théories; il ne peut en sortir aucune conclusion pour la philosophie naturelle tant qu'on n'a pas consulté la nature et qu'on n'a pas découvert si les causes qu'on supposait existent réellement. A mesure qu'on montre qu'elles existent, on fait un progrès réel dans la connaissance de la nature, mais on ne va pas un pas plus loin. J'espère que sur tous ces points votre seigneurie est d'accord avec moi. Mais il reste à examiner comment on prouve la seconde proposition du syllogisme, à savoir, qu'une telle cause existe réellement : faut-il pour cela une démonstration en règle?

Je suis si loin de le penser, milord, que je suis persuadé au contraire que la démonstration dans ce cas est impossible. Tout ce que nous savons du monde matériel doit s'appuyer sur le témoignage de nos sens. Nos sens ne nous attestent que les faits particuliers; nous en tirons par induction les faits généraux, que nous appelons lois de la nature, ou causes naturelles. Ainsi, nous élevant, par une juste et prudente induction, de ce qui est moins général à ce qui l'est plus, nous découvrons, autant que nous en sommes capables, les causes naturelles, ou les lois de la nature. Telle est la partie analytique de la philosophie naturelle; la partie synthétique prend comme principes accordés les causes découvertes par l'induction et s'en sert pour expliquer les phénomènes. Cette analyse et cette synthèse composent toute la théorie de la philosophie naturelle. La partie pratique consiste dans l'application des lois de la nature en vue de produire des effets utiles dans la vie.

Ces idées sur la philosophie naturelle, qui m'ont été enseignées par Newton, font voir à votre seigneurie qu'un homme qui les comprend ne saurait avoir la prétention de démontrer un des principes de cette philosophie. Oui, le plus certain, le mieux établi de tous, peut sur quelque point admettre une exception. Par exemple, la philosophie naturelle n'a pas de principe mieux établi que la gravitation universelle de la matière. Mais, peut-on démontrer ce principe? Nullement. Quelle en est donc l'évidence? C'est celle d'une induction qui se fonde en partie sur notre expérience journalière, et sur l'expérience de toutes les nations, dans tous les âges, dans tous les endroits de la terre, de la mer et de l'air où nous pouvons atteindre, et en partie sur les observations et les expériences des philosophes, qui montrent que même l'air et la fumée, et tous les corps sur lesquels on a expérimenté, gravitent précisément en raison de la quantité de matière; que la mer et la terre gravitent vers la lune, qui gravite elle-même vers la terre et la mer; que les planètes et les comètes gravitent vers le soleil indépendamment de l'attraction qu'elles exercent les unes sur les autres, tandis que le soleil gravite aussi vers les planètes et les comètes. Voilà ce qui compose cette évidence; elle diffère autant de la démonstration que de la conjecture. C'est la même espèce d'évidence qu'on trouve dans les propositions suivantes : Le feu brûle; l'eau noie; le pain nourrit; l'arsenic empoisonne; toutes propositions qui, je pense, ne sont pas, à proprement parler, des conjectures.

Il convient d'expliquer ici ce qu'on entend par la cause d'un phénomène dans la philosophie naturelle. Le mot *cause* est tellement ambigu, que beaucoup de gens pourraient bien en mal saisir le sens, et supposer qu'il signifie la cause efficiente, tandis que dans cette science il ne me paraît pas avoir jamais cette signification.

Par la cause d'un phénomène, on n'entend rien autre chose que la loi de la nature dont ce phénomène est un exemple ou une conséquence nécessaire. La cause de la chute d'un corps vers la terre est sa gravité. Or la gravité n'est pas une cause efficiente, mais une loi générale qui règne dans la nature, et dont la chute de ce corps est un cas particulier. La cause pour laquelle un corps qu'on lance en avant décrit une parabole, c'est que le mouvement de ce corps est le résultat nécessaire de l'action de la force projectile et de la gravité réunies. Or ce ne sont pas là des causes efficientes, mais seulement des lois de la nature. Nous ne cherchons donc dans la philosophie naturelle que les lois générales suivant lesquelles travaille

la nature, et nous les appelons les causes des phénomènes qu'elles régissent. Mais de telles lois ne sont la cause efficiente de quoi que ce soit; elles ne sont que la règle d'après laquelle opère la cause efficiente.

Un physicien peut chercher la cause d'une loi de la nature; mais cela ne signifie pas autre chose que la recherche d'une loi plus générale, qui renferme cette loi particulière, et peut-être plusieurs autres sous celle-là. C'était tout ce que voulait Newton avec son éther. Il croyait que, si cet éther existait, la gravitation des corps, la réflexion et la réfraction des rayons de lumière, et plusieurs autres lois de la nature, pouvaient être la conséquence nécessaire de l'élasticité et de la force répulsive de l'éther. Or en admettant l'existence de ce corps, son élasticité et sa force répulsive doivent être considérées comme une loi de la nature, et la cause efficiente de cette élasticité reste toujours cachée.

Les causes efficientes, dans le sens propre de ce mot, ne sont pas dans la sphère de la philosophie naturelle. Cette science a pour mission de tirer, par une induction légitime, des faits particuliers du monde matériel, certaines lois générales qui conduisent à de plus générales, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il faille s'arrêter. Ce travail achevé, la philosophie naturelle est au bout de sa tâche : nous avons alors sous les yeux la grande machine du monde matériel, analysée pièce à pièce, avec la connexion et la dépendance de ses différentes parties et les lois de ses différents mouvements. Il appartient à une autre branche de la philosophie de considérer si cette machine est l'œuvre du hasard ou d'une providence, et d'une providence qui aurait en de bons en de mauvais desseins; s'il n'y a pas un premier moteur intelligent qui a fait le monde, et qui le meut suivant les lois découvertes par le physicien, ou peut-être suivant les lois encore plus générales dont nous ne pouvons que découvrir quelques branches; et si ce moteur fait tout par ses propres mains, pour ainsi dire, ou s'il emploie à exécuter ses desseins des causes efficientes secondaires. Voilà des recherches très-nobles et très importantes; mais elles ne sont pas du ressort de la philosophie naturelle, et nous ne pouvons les faire par la voie de l'expérience et de l'induction, qui sont les seuls instruments à l'usage du physicien.

Appelez cette branche de la philosophie théologie naturelle ou métaphysique, peu m'importe; mais je pense qu'il ne faut pas la confondre avec la philosophie naturelle, et ni l'une ni l'autre avec les mathématiques. Le rôle du mathématicien est de démontrer les relations de quantités abstraites; celui du physicien, de rechercher les lois du monde matériel par l'induction; celui du métaphysicien, de rechercher les causes finales et les causes efficientes de ce que nous voyons et de ce que la philosophie naturelle découvre dans le monde où nous vivons.

Quant aux causes finales, elles se montrent à découvert partout où nous portons nos yeux. Je ne puis pas plus douter si l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, que je ne puis douter d'un axiome mathématique; cependant l'évidence ici ne vient ni de la démonstration mathématique, ni de l'induction. En un mot, les causes finales, les vraies causes finales, apparaissent partout de la manière la plus claire, dans les cieux et sur la terre, dans la constitution de chaque animal et dans notre propre constitution tant physique que morale; elles sont très-dignes d'attention, et elles ont un charme qui réjouit l'âme.

Quant aux causes efficientes, je crains bien que nos facultés ne nous les fassent que difficilement saisir, et ne nous donnent à leur égard que des conclusions générales. Je tiens pour évident que toutes les productions, tous les changements de la nature, ont une cause efficiente capable de les produire, et qu'un effet qui porte les marques les plus manifestes d'intelligence, de sagesse et de bonté doit avoir une cause intelligente, sage et bonne. A l'aide de ces vérités et de quelques autres qui sont évidentes par elles-mêmes, nous pouvons découvrir les principes de la théologie naturelle, et en particulier ce principe, que Dieu est la première cause efficiente de toute la nature. Mais comment il opère dans la nature, soit immédiatement, soit par le ministère de causes efficientes secondaires auxquelles il aurait donné un pouvoir proportionné à leur rôle, je crains que notre raison ne soit pas en état de le découvrir, et que nous ne puissions guère que le conjecturer. Nous sommes portés par la nature à nous croire les causes efficientes de nos actions volontaires; et par analogie, nous jugeons qu'il en est de même des autres êtres intelligents. Mais pour les œuvres de la nature, je ne saurais me rappeler un seul exemple où je puisse dire avec un degré suffisant de certitude : Telle chose est la cause efficiente de tel phénomène.

Malebranche et plusieurs cartésiens attribuaient tout à l'opération immédiate de la Divinité, excepté les déterminations volontaires des agents libres. Leibnitz et ses partisans maintiennent que Dieu a terminé son œuvre au moment de la création, en douant chaque créature et chaque particule de la matière de propriétés internes qui produisent nécessairement toutes les actions, les mouvements, les changements que nous voyons, jusqu'à la fin des temps. D'autres ont soutenu que des êtres intelligents de différentes espèces, que Dieu a mis pour ainsi dire à la tête de divers départements, sont les causes efficientes de toutes les opérations de la nature. D'autres veulent qu'il y ait des êtres doués de pouvoir sans intelligence, qui sont les causes efficientes des opérations de la nature; ils les appellent pouvoirs plastiques, ou nature plastique. Un auteur récent, de la connaissance de votre seigneurie, a soutenu, comme une opinion de métaphysique ancienne, que tous les corps de l'univers sont composés de deux substances unies entre elles; ce sont d'un côté un esprit immatériel ou une âme, qui, dans la création inanimée, meut sans penser, et d'un autre côté une matière inerte. Le célèbre docteur Priestley assure que la matière, convenablement organisée, a non-seulement la faculté du mouvement, mais encore celle de la pensée et de l'intelligence, et qu'un homme n'est qu'un morceau de matière convenablement organisée.

De tous ces systèmes sur les causes efficientes des phénomènes de la nature, il n'en est pas un qui, dans mon opinion, puisse être prouvé ou réfuté par les principes de la philosophie naturelle. Ils appartiennent à la métaphysique, et la philosophie naturelle n'a pas à s'inquiéter s'ils sont vrais ou faux. Quelques-uns, à ce que je pense, peuvent être réfutés d'après des principes métaphysiques; quant aux autres, je ne vois pas d'évidence qui me détermine à les admettre ou à les repousser. Ce ne sont que des conjectures sur des matières où l'évidence nous manque, et c'est pourquoi je dois confesser mon ignorance.

Pour revenir à la question qui a occasionné ces longs développements, la question de savoir s'il est raisonnable de penser que la matière gravite en vertu d'un pouvoir qui lui est inhérent, et qu'elle est la cause efficiente de sa propre gravitation, je dis d'abord : C'est une question métaphysique, qui n'intéresse pas la philosophie naturelle,

et qui ne peut être résolue affirmativement ou négativement par les principes de cette science. La philosophie naturelle nous informe que la matière gravite suivant une certaine loi ; elle ne nous apprend rien de plus. Je n'imagine pas d'expérience qui puisse décider si la matière est active ou passive dans la gravitation. Dire qu'elle est active, parce que nous ne percevons aucune cause externe qui la fasse graviter, ce serait un raisonnement hasardé, ce me semble, et en outre très-faible, puisqu'il se réduirait à ceci : Je ne perçois pas telle chose, donc elle n'existe pas.

Il m'est impossible d'apercevoir une bonne raison de penser que la matière possède un pouvoir actif ; s'il était prouvé qu'elle en possède un, il n'y aurait aucune raison pour ne pas lui en attribuer d'autres. Votre seigneurie parle de la résistance au mouvement, et de quelques autres propriétés, comme s'il était reconnu que ce sont des pouvoirs actifs inhérents à la matière. Quant à la résistance au mouvement et à la continuation du mouvement, je ne sais trop si ces propriétés ne résultent pas nécessairement de ce que la matière serait inactive ; et en supposant qu'elles impliquent l'activité, cette activité peut tenir à quelque autre cause.

Je ne saurais concevoir distinctement un pouvoir actif d'un autre genre que celui que je trouve en moi-même ; et celui-ci, je ne puis le déployer que par la volonté, qui suppose la pensée. Il me semble que si je n'avais pas conscience de mon activité personnelle, je ne pourrais jamais me faire l'idée d'un pouvoir actif d'après les choses qui m'environnent. Je vois une succession de changements, et non le pouvoir, c'est-à-dire la cause efficiente qui les produit; mais ayant acquis la notion de pouvoir actif par la conscience que j'ai de ma propre activité, sachant d'ailleurs que chaque production suppose un pouvoir actif dont elle émane, je puis en concevoir un de l'espèce de celui que je connais, c'est-à-dire qui suppose la pensée et le choix, et qui se déploie par la volonté. Mais si ce pouvoir existe dans un être inanimé et sans pensée, j'ignore ce que c'est, et ne puis en raisonner.

Si vous concevez que l'activité de la matière est dirigée par la pensée et la volonté au sein de la matière, chaque particule matérielle doit connaître la situation et la distance de chaque autre particule du système planétaire ; ce qui n'est pas, je le suppose, l'opinion de vo're seigneurie.

Je dois donc conclure que ce pouvoir actif est guidé dans toutes ses opérations par un être intelligent qui connaît à la fois la loi de gravitation, et la distance et la situation de chaque particule matérielle par rapport aux autres particules, dans tous les changements du monde matériel. Comment cette particule, dans les divers développements de son pouvoir actif, est-elle guidée par un être intelligent? C'est ce que je ne puis me représenter que de deux manières : ou bien le Dieu qui l'a créée prévoyait toutes les situations où elle se trouverait par rapport aux autres particules, et il l'a formée en conséquence, lui donnant une structure interne qui produit nécessairement tous les mouvements et les tendances au mouvement qui doivent se développer en elle dans la suite des siècles. Ce système fait de chaque particule matérielle une machine ou un automate, dont la structure ne ressemble en rien à celle des autres particules de l'univers. Telle est l'opinion de Leibnitz; elle ne m'inspire pas de préventions; je désirerais seulement savoir si elle est adoptée ou non par votre seigneurie. Une autre hypothèse, et c'est la seule autre que je puisse concevoir, consiste à penser que les particules de matière obéissent dans l'exercice de leur pouvoir actif à l'influence continue d'un être intelligent, influence qui se règle sur leurs positions respectives. Dans ce cas, chaque particule serait comme un cheval guidé par son cavalier ; et alors il ne faudrait pas, ce me semble, lui attribuer le pouvoir de la gravitation, mais seulement le pouvoir d'obéir à son guide. Je serais heureux de savoir si votre seigneurie choisit la première ou la seconde de ces deux alternatives, ou si vous en imaginez une troisième préférable aux deux autres.

Je ne veux pas allonger cette lettre, qui est déjà démesurément longue, en critiquant les passages de Newton que vous citez. J'ai beaucoup d'égard pour ses opinions ; mais sur les points où je ne les partage pas, je crois que c'est lui qui se trompe.

Les idées que je vous ai présentées sur la philosophie naturelle dans cette lettre, je crois que je les dois à Newton ; si dans ses scolies et ses questions il donne l'essor à sa pensée et pénètre quelquefois dans le domaine de la théologie naturelle et de la métaphysique, il faut lui pardonner ces digressions, qui ne font pas partie de sa physique, laquelle est contenue dans ses propositions et ses corollaires. Il y a plus : ses questions et ses conjectures me paraissent avoir du prix ; seulement je suis persuadé qu'il ne les a jamais regardées comme autant de points qu'on devait prendre pour accordés, mais comme des sujets de recherches.

Thom. Reid.

II

BIOGRAPHIE DE BEATTIE.

Indication de ses ouvrages philosophiques ; exposition de sa doctrine, et analyse de ses principaux écrits.

Ce qui m'a empêché, dans le cours qui précède, de consacrer une leçon spéciale à l'examen des doctrines de Beattie, c'est qu'elles ne sont guère autre chose que la reproduction de celles de Reid, à l'exception de ses idées sur la poésie, qui sont souvent originales, mais qui ne se rattachent pas par un lien suffisamment visible aux principes de sa philosophie générale. Quoi qu'il en soit, comme ce philosophe a joui d'une grande réputation en Écosse, il me paraît utile de faire connaître ici en peu de mots sa vie, la liste de ses écrits et ses principales opinions.

James Beattie naquit en 1735 à Lawrencekirk, dans le comté de Kincardine en Écosse. Il appartenait à une famille pauvre, qui aurait eu de la peine à subvenir aux frais de son éducation, si le jeune Beattie, qui montra de bonne heure ses heureuses dispositions, n'avait obtenu au concours une bourse dans l'université d'Aberdeen. Ses études faites, il alla remplir en 1753 une place de maître d'école à Fordonn, non loin de Lawrencekirk. Il y composa dans ses heures de loisir des vers qui le firent avantageusement connaître. En 1758, les magistrats d'Aberdeen l'attachèrent comme professeur à une école de grammaire instituée dans cette ville. Il garda ces fonctions jusqu'en 1760, époque où il fut nommé à la chaire de logique et de philosophie morale au collége Maréchal.

C'est peut-être ici le lieu de dire quelques mots d'une société de savants, particulièrement de philosophes, for-

mée à Aberdeen, et dont Beattie devint membre. Cette société a rendu assez de services à la philosophie pour que D. Stewart et le biographe de Beattie aient signalé avec éloge son influence. Elle comptait parmi ses principaux membres, indépendamment de Reid et de Beattie, les docteurs Gérard, Campbell et Grégory, auteurs estimés, le premier, d'un *Essai sur le goût* où sont reproduites la plupart des idées de Hutcheson sur cette matière; le second, d'une *Philosophie de la rhétorique* composée d'après les principes philosophiques de Reid; le troisième, d'une *Comparaison de l'homme et de l'animal considérés dans leur état et leurs facultés*. L'amour sincère de la science, le respect des croyances du sens commun, la haine et la crainte du scepticisme de Hume étaient le lien qui unissait entre eux ces différents hommes. Il suffit de dire à la louange de cette société, que l'usage que ses membres avaient établi de lire chacun à leur tour au sein de la réunion un essai de leur composition sur quelque question intéressante, donna naissance aux meilleurs écrits des philosophes que je viens de nommer.

Beattie avait déjà publié un grand nombre d'ouvrages, lorsqu'il se fit suppléer par son fils (1787 à 1789). La mort de ce fils, arrivée en 1789, et celle de son second fils en 1796, le plongèrent dans une mélancolie profonde. Il se fit donner un remplaçant, chercha de plus en plus la solitude, et acheva en 1803 une vie qui avait été heureuse et brillante d'abord, et dont la fin s'écoula dans la tristesse.

Il faut faire deux parts des écrits de Beattie; la première, qui n'est peut-être ni la moins remarquable ni la moins étendue, appartient à la poésie et à la littérature; la seconde, à la philosophie. Beattie a offert l'exemple toujours très-rare d'un mérite philosophique réel uni à un talent poétique que ses contemporains ont beaucoup admiré. Ce qui n'est ni moins rare ni moins curieux, c'est la parfaite distinction qu'il a su faire et observer entre le style de la poésie et celui que réclame une composition philosophique. Ses écrits de philosophie sont clairs, simples, élégants, et très-éloignés de ce langage constamment métaphorique dont un poete a de la peine à perdre l'habitude. D'un autre côté, ce qui prouve qu'il n'a pas porté dans ses poésies les procédés de la froide et sévère raison philosophique, c'est le succès même qu'elles ont eu. Son principal poëme, *le Ménestrel, ou les progrès du génie*, a été placé par le public au rang des meilleures poésies anglaises, et M. de Chateaubriand (*Essai sur la littérature anglaise*) a cru retrouver des imitations frappantes de ce poëme dans les premiers vers de lord Byron.

Je n'ai à considérer ici dans Beattie que le philosophe; voici les titres de ses ouvrages de philosophie :

Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité en opposition aux sophistes et aux sceptiques, 1770. Cet ouvrage a été réfuté en même temps que la *Recherche* de Reid *sur l'esprit humain*, et l'*Appel* d'Oswald *au sens commun*, par le docteur Priestley. Il a eu plusieurs éditions.

Essais sur la poésie et la musique, sur le rire, sur l'utilité des études classiques, 1776. L'*Essai sur la poésie et la musique* a été traduit en français.

Dissertations morales et critiques sur la mémoire et l'imagination, sur les rêves, sur la théorie du langage, sur la fable et le roman, sur les affections de famille, sur les exemples de sublime, 1783.

Éléments de science morale, publiés, le premier volume en 1790, le second en 1793.

Beattie a composé en outre un *Traité sur l'évidence du christianisme*, publié en 1786.

Enfin on trouve un grand nombre de ses lettres, roulant pour la plupart sur la philosophie ou la littérature, dans le livre consciencieux de W. Forbes sur la vie et les ouvrages de Beattie.

Il me reste à indiquer les principales opinions de ce philosophe. Elles se rapportent presque toutes aux points suivants, auxquels on peut ramener également une grande partie des doctrines de Reid :

1° Distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison, les unes qui sont évidentes par elles-mêmes et sans démonstration, les autres qui le deviennent à l'aide du raisonnement.

2° Polémique contre le scepticisme spiritualiste de Berkeley, et le scepticisme universel de Hume.

3° Polémique contre Descartes, que Beattie, à l'exemple de Reid, accuse d'avoir produit le scepticisme moderne en cherchant à tout démontrer.

Pour faire connaître d'une manière plus détaillée la philosophie de Beattie, je vais analyser brièvement ses trois meilleurs ouvrages : l'*Essai sur la vérité*, les *Éléments de science morale*, et l'*Essai sur la poésie*, en empruntant à W. Forbes l'analyse des deux premiers.

L'*Essai sur la vérité* est divisé par l'auteur en trois grandes parties.

La première a pour but « de rapporter les différentes espèces d'évidence et de raisonnement à leurs premiers principes, afin de déterminer le criterium de la vérité, et d'en expliquer le caractère invariable. »

L'objet de la seconde partie est de montrer « que les sentiments de l'auteur sur cette question, quoique en désaccord avec le génie du scepticisme et avec la pratique et les principes des écrivains sceptiques, s'accordent parfaitement avec le génie de la vraie philosophie et avec la pratique de ceux qui, de l'aveu général, ont le mieux réussi dans la recherche de la vérité; et qu'il y a des règles au moyen desquelles les principaux sophismes de la philosophie sceptique peuvent être découverts par toute personne qui a le sens commun, même quand cette personne ne posséderait pas la finesse et les connaissances métaphysiques nécessaires pour réfuter logiquement ces sophismes.

L'objet de la troisième partie est « de répondre à quelques objections prévues par l'auteur, et de faire en outre quelques remarques en appréciant le scepticisme et les écrivains sceptiques. »

En conséquence de cette division, la première partie se compose de deux chapitres. Dans le premier, le docteur Beattie étudie la perception de la verité en général. Il commence par montrer que la croyance est un acte simple de l'esprit, qui n'admet pas de définition, et que la vérité est ce que la constitution de notre nature nous détermine à croire; et la fausseté, ce qu'elle nous détermine à ne pas croire. La vérité est de deux espèces, celle que nous percevons au moyen d'une preuve, et celle que nous percevons immédiatement et d'après les lois originelles de notre constitution. La faculté qui nous fait percevoir les vérités de la première espèce est la raison, ou « cette faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou rapport que nous ne connaissons pas; faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la découverte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs. » D'autre part, la faculté qui nous fait percevoir les vérités de la seconde espèce ou les vérités évidentes

d'elles-mêmes, est appelée par Beattie le *sens commun*. On entend par là « cette faculté de l'esprit qui perçoit la vérité on commande la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature. » En tant que cette faculté agit indépendamment de notre volonté toutes les fois qu'elle est en présence de son objet et conformément à une loi de l'esprit, Beattie trouve qu'à proprement parler elle est un *sens*; en tant qu'elle agit de la même manière dans tous les hommes, il croit qu'elle peut s'appeler *sens commun*.

Beattie montre dans son second chapitre « qu'en fait tous les raisonnements s'arrêtent aux premiers principes; et qu'en dernière analyse toute évidence est intuitive ou perçue par cette faculté de l'esprit qu'il nomme *sens commun*. » Il considère, dans des articles séparés, l'évidence des sciences mathématiques, l'évidence des sens externes, de la conscience et de la mémoire, l'évidence des raisonnements par lesquels nous remontons de l'effet à la cause, l'évidence des raisonnements probables et fondés sur l'analogie, et finalement cette espèce d'évidence qui nous détermine à croire au témoignage humain. Il arrive ainsi par une large et compréhensive induction à la conclusion suivante : « que nous ne pouvons absolument rien croire, si nous ne croyons pas beaucoup de choses sans preuve ; que tout sage raisonnement doit en dernière analyse s'appuyer sur les principes du *sens commun*, c'est-à-dire sur des principes intuitivement certains ou intuitivement probables, et, conséquemment, que le sens commun est le juge en dernier ressort de la vérité, et que la raison doit continuellement lui être subordonnée. »

Dans la seconde partie de son livre, Beattie justifie sa doctrine par des exemples tirés des mathématiques et de la physique. Il montre que dans la première de ces sciences, tout raisonnement repose sur l'évidence intuitive, et dans la seconde, sur l'évidence des sens... Il analyse ensuite cette philosophie sceptique, dont la ruine était le grand but de ses travaux. Il présente une esquisse historique des progrès de cette philosophie dans les temps modernes, depuis sa première apparition dans les œuvres de Descartes jusqu'à son développement le plus complet dans les écrits de Hume. Il montre qu'elle admet des principes directement contraires à ceux qui ont gouverné les recherches des mathématiciens et des physiciens, qu'elle substitue l'évidence du raisonnement à celle du sens commun, qu'elle aboutit à des conclusions qui contredisent les principes les plus légitimes et les plus universels de la croyance humaine.

Dans la troisième partie, en ayant l'air de répondre aux objections qu'il prévoit, le docteur Beattie poursuit avec une grande force son argumentation contre ce système de philosophie sceptique qu'il a précédemment analysé.

Les *Éléments de science morale* se divisent en quatre parties qui représentent les divisions mêmes du cours de Beattie : ce sont la *psychologie*, la *théologie naturelle*, la *philosophie morale* et la *logique*. Dans la première il traite des facultés perceptives et des facultés actives de l'homme; dans la seconde, il consacre deux chapitres à l'examen de l'existence de Dieu et de ses attributs. Il y ajoute un appendice sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. La troisième partie commence par l'*éthique*, où il présente une esquisse générale de la vertu, ainsi que de la nature et du fondement des vertus particulières. Il reconnaît trois espèces de devoirs, des devoirs envers Dieu, envers nos semblables et envers nous-mêmes. Vient ensuite l'*économique*, qui comprend les devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables. Dans cette partie, il s'étend beaucoup sur l'esclavage, et en particulier sur celui des nègres. Deux chapitres roulent sur la nature générale de la loi, et sur l'origine et la nature du gouvernement civil. Vient enfin la *logique*, qui embrasse la *rhétorique* et les *belles-lettres*.

Il est facile de reconnaître dans la manière dont Beattie divise la morale proprement dite, et dans les sujets qu'il y fait entrer, quelques réminiscences des écrits de Hutcheson. Je vais ajouter à l'analyse de W. Forbes la citation d'un passage où Beattie fait avec beaucoup de discernement la part de la raison et celle de la sensibilité dans les phénomènes moraux : « Quelques philosophes ont soutenu que l'approbation morale est un sentiment agréable, et rien de plus, et que d'autre part la désapprobation morale est purement et simplement une émotion pénible. La vérité est que l'approbation morale est un phénomène complexe, dont l'un des éléments est un sentiment agréable, et l'autre une décision du jugement ou de la raison. L'un de ces éléments suit l'autre, absolument comme l'effet suit la cause. Effectivement, la conduite d'autrui ou la nôtre ne nous procurerait ni sentiment agréable ni émotion pénible, si d'abord nous ne la jugions juste ou injuste. (*Éléments de science morale*, chap. 2, *de l'Éthique*.)

Parmi les problèmes que Beattie tente de résoudre dans son *Essai sur la poésie et la musique*, il en est deux qui ont beaucoup d'importance ; ce sont les suivants : 1° Quel est le but de la poésie? 2° Quels sont les moyens d'y arriver? Voici comment Beattie, dans son chapitre 4, résume lui-même la solution qu'il donne à ces deux questions : « Il est plus que prouvé maintenant que le but de la poésie est de plaire, et que la poésie la plus parfaite doit être celle qui plaît le plus; que ce qui est contraire à la nature ne peut plaire, et conséquemment que la poésie doit être conforme à la nature; qu'elle doit être conforme à la nature réelle, ou à la nature peu différente de la réalité. » Beattie continue en disant que la poésie approche plutôt de son but lorsqu'elle embellit la nature sans s'éloigner de la vraisemblance, que lorsqu'elle la copie servilement.

L'idée que je viens de donner des trois meilleurs ouvrages de Beattie aidera le lecteur à reconstruire les opinions de ce philosophe sur quelques-unes des questions les plus intéressantes de la psychologie, de la morale et de l'esthétique. Il m'est impossible, en terminant cette note, de ne pas faire remarquer une erreur de méthode commise par Beattie dans certains passages de ses livres, et dont son biographe le loue fort mal à propos : « Un mérite que je ne saurais trop vanter dans Beattie, dit W. Forbes en parlant des *Éléments de science morale*, c'est son heureuse habitude de fortifier à l'aide de la révélation les arguments qu'il emprunte à la religion naturelle sur les points les plus importants (V. la Vie de Beattie, p. 291.) Je ne puis sur ce point m'associer aux éloges de W. Forbes. Ils sont en contradiction manifeste avec la notion très-nette et très-exacte que tout le monde se fait du but de la philosophie. Quel est ce but? C'est d'obtenir par les seules forces de la raison, et sans recourir à la religion révélée, la solution des grands problèmes qui intéressent le genre humain. Or, si c'est là ce que la philosophie se propose, il s'ensuit que rien n'est plus antiphilosophique que la méthode dont

W. Forbes sait tant de gré à Beattie. Cette méthode, en effet, a non-seulement l'inconvénient de réunir deux genres de preuves, dont l'un est rationnel et dont l'autre ne l'est pas, dont l'un admet la discussion et dont l'autre la repousse, et qui par conséquent s'excluent mutuellement; mais encore, en appelant la révélation au secours de la raison, elle semble déclarer que les efforts que fait l'homme pour atteindre la vérité par les lumières naturelles de l'intelligence sont impuissants, et que la philosophie est une vaine science. La manière de procéder de Beattie n'est donc rien moins que philosophique; et si elle reparaissait plus souvent dans ses écrits, il faudrait, selon moi, avouer que Beattie n'était pas un vrai philosophe dans l'éternelle et rigoureuse signification de ce mot.

III

BIOGRAPHIE DE LORD KAMES.

Ses principaux ouvrages; sa doctrine.

La philosophie écossaise a trouvé de nombreux et d'illustres représentants à Édimbourg. Le plus connu de ceux qui n'appartenaient pas à l'enseignement est Henri Home ou lord Kames.

Henri Home naquit à Kames en 1696, de parents pauvres. Il reçut une éducation domestique incomplète; mais il en répara plus tard les lacunes. Il débuta dans le barreau à Édimbourg, arriva ensuite à la cour de session en qualité de juge (1752), et enfin à la première cour criminelle d'Écosse (1763).

Lord Kames faisait partie de plusieurs sociétés littéraires et scientifiques; il était en correspondance avec un grand nombre de personnes distinguées dans les lettres, les sciences ou la philosophie; l'influence que lui donnaient son rang et sa réputation lui permit d'encourager les travaux de l'esprit parmi ses compatriotes : ce fut lui qui exhorta Smith et Blair à entrer dans la carrière de l'enseignement. Il prolongea doucement jusqu'en l'année 1782 une des vies les plus utiles et les mieux remplies qu'on puisse rencontrer dans l'histoire des savants.

Il faut distinguer parmi les ouvrages de lord Kames ceux qui traitent de jurisprudence et ceux qui roulent sur la philosophie. Je n'ai à parler que des derniers; en voici la liste:

Essais sur les principes de morale et de religion naturelle, 1751. Le principal but de ces essais, d'après l'auteur des *Mémoires de lord Kames*, était de combattre la pernicieuse influence des doctrines morales de Hume. Ce livre fut vivement attaqué par les théologiens à propos d'une conciliation que lord Kames avait tentée entre les doctrines de la liberté et de la nécessité, et dans laquelle il avait si mal réussi, que sa théorie n'était au fond qu'une forme déguisée du fatalisme. Dans les éditions suivantes, les passages qui avaient excité contre l'auteur les réclamations du clergé furent modifiés.

Introduction à l'art de penser, 1761. Cet ouvrage se compose de deux parties : la première renferme des maximes de morale et de sagesse pratique; la seconde, un développement et une justification de ces maximes par des récits empruntés à l'histoire ou à la Fable. En somme, l'ouvrage paraît avoir peu de valeur.

Éléments de critique, 1762. L'auteur des *Mémoires de lord Kames* assure que les *Éléments de critique* ont fait école, qu'ils ont inspiré la *Philosophie de la rhétorique* de Campbell, les *Essais* de Beattie *sur la poésie et la musique*, ainsi qu'un écrit de Brown sur la poésie et la musique des opéras italiens.

Esquisses de l'histoire de l'homme, 1774. Je vais citer quelques titres empruntés à la table des matières de cet ouvrage :

Livre Ier. Progrès de l'homme considéré indépendamment de ses relations sociales :
1° Progrès de la population.
2° Progrès de la propriété.
3° Progrès du commerce.
4° Progrès des femmes.

Livre II. Progrès de l'homme en société :
1° Penchant de la sociabilité. Origine des sociétés.
2° Vues générales sur le gouvernement.
3° Comparaison de différentes formes de gouvernement.
4° Des finances.

Livre III. Progrès des sciences.
1° Principes et progrès de la raison.
2° Principes et progrès de la moralité.
3° Principes et progrès de la théologie.

Ces extraits de la table des matières des *Esquisses* peuvent faire juger de la multitude et de la variété des questions embrassées par l'auteur et du vague qu'il a dû laisser dans les solutions qu'il en donne.

Mémoires de lord Kames, par Alexandre Fraser Tytler, 1808.

Lord Kames est plutôt un fécond polygraphe, un habile critique, qu'un grand philosophe. La recherche des paradoxes lui tient quelquefois lieu d'originalité. Si ses doctrines se rattachent par une communauté de but aux autres doctrines écossaises, elles sont loin d'en reproduire toujours le bon sens et la sage modération. Lord Kames combat le scepticisme de Hume; il combat également l'esprit cartésien, que Reid avait accusé de conduire au doute universel en soumettant à l'épreuve du raisonnement les vérités primitives immédiatement saisies par l'intelligence; il rétablit contre l'école de Descartes l'autorité de certaines facultés intellectuelles qui atteignent la vérité sans intermédiaire. Jusque là il est dans le vrai; malheureusement il donne, comme Hutcheson, le nom de sens aux facultés qui arrivent au vrai par une intuition directe et immédiate; et il ajoute à l'erreur de Hutcheson un tort encore plus grave, celui de multiplier à l'infini ces facultés, et de leur attribuer des notions qui ne peuvent évidemment venir que du raisonnement. Si l'on compare la tendance de lord Kames à celle de Descartes, on trouve que celui-ci avait étendu outre mesure l'empire du raisonnement, et avait annulé pour ainsi dire les autres facultés, tandis que lord Kames annule le raisonnement à force d'exagérer le nombre et la portée des facultés qui saisissent immédiatement la vérité.

« Les qualités du bien et du mal, dit-il, sont secondaires comme la beauté et la laideur... La beauté et la laideur sont les objets d'un sens connu sous le nom de *goût*. Le bien et le mal sont les objets d'un sens appelé le *sens moral* ou *conscience*. » (*Esquisses*, IVe vol., p. 11.)

Hutcheson avait dit la même chose; mais lord Kames

ajoute : « Il y a un sens par lequel nous percevons la vérité de plusieurs propositions telles qne celle-ci : Chaque chose qui commence à exister doit avoir une cause. C'est par un sens particnlier que nous savons qn'il existe un Dieu. Il y a un sens qui nous apprend que les signes extérieurs des passions sont les mêmes chez tous les hommes. Il y a nn sens qni lit dans l'avenir, etc. » (*Esquisses*, ch. des Principes de la raison.)

Je n'ai pas besoin de réfuter cette doctrine. Il me suffit do dire qu'on ne pouvait amener à nn plus hant degré de ridicule la réaction anticartésienne de Hutcheson, de Reid, et des autres philosophes écossais. Cette doctrine n'a qu'un mérite, ou dn moins une ntilité : c'est de montrer que si la disposition des cartésiens à tout prouver, à tout expliquer, a ses dangers, la disposition contraire, qui est celle des Écossais, a aussi les siens; qu'il faut dès lors faire dans la science de l'esprit humain une légitime part d'nn côté an raisonnement et anx explications qui en dérivent, et d'un antre côté aux vérités primitives et inexplicables qui sont le principe et non la conséquence du raisonnement. Si on veut être exclusif dans nn sens ou dans l'autre, on aboutit avec Descartes au sceptisme, ou avec lord Kames à de pnériles hypothèses qui n'expliquent rien, qni ne satisfont ni le sens commnn ni la science, et qui ne peuvent que retarder les progès de la philosophie.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE SOMMAIRE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

NOUVEAUX FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

COURS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MORALE.

PREMIÈRE PARTIE. — ÉCOLE SENSUALISTE.

PREMIÈRE LEÇON.

DEUXIÈME LEÇON.

TROISIÈME LEÇON.

QUATRIÈME LEÇON.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

ONZIÈME LEÇON.

DOUZIÈME LEÇON.

APPENDICE.

I.

II.

III.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.



